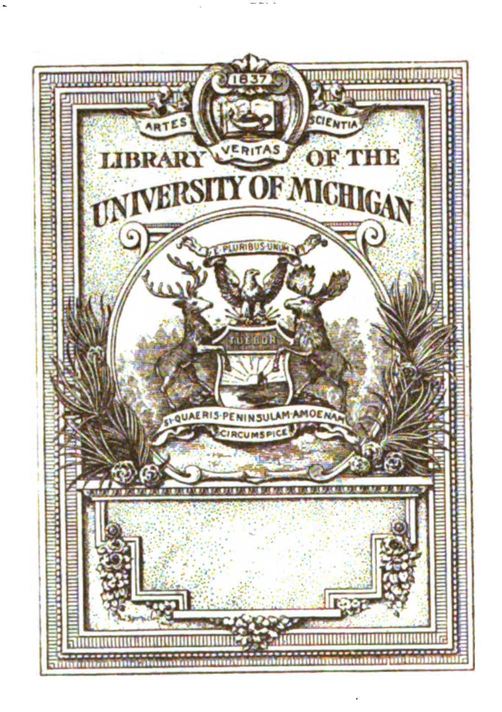



1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

JAHRBÜCHER

FÜR

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

BEGRÜNDET UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL,
LEIDEN, STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

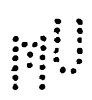
HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE D. LIPSIUS D. PFLEIDERER D. SCHRADER.

XIII. JAHRGANG.

LEIPZIG.
GEORG REICHARDT VERLAG.
1887.



Inhalt des dreizehnten Bandes.

Melanchthon's und Bugenhagen's Stellung zum Interim und die Rechtfertigung des letzteren in seinem Jonascommentar.

Von

Lic. **Vogt,**

ev. Pfarrer in Weitenhagen bei Greifswald.

Nach Luther's Tode fiel den überlebenden Wittenberger Theologen — neben Melanchthon einem Bugenhagen, Cruciger und Georg Major — die Stellung von Stimmführern für die evangelische Kirche Deutschlands zu. Nach ihren Gutachten wurde vornehmlich gefragt, insbesondere für die stets sich erneuernden Verhandlungen mit der Reichsgewalt und den Katholiken, wie zwischen den Evangelischen selbst. Unter ihnen war freilich Melanchthon unbestritten das Haupt, wenn man auch Bugenhagen als ältestem, wie als Superintendenten des Kurkreises gern die erste Stelle bei der Unterschrift einräumte. Hatte jener doch schon seit dem Augsburger Reichstage mehr als Luther selbst namens der Hochburg des Protestantismus Wort und Feder geführt. Eben der Umstand, dass er, von Haus aus nicht einmal Theologe von Fach, vornehmlich zu wissenschaftlichen Leistungen berufen war, half ihm zu der, für jene Verhandlungen unerlässlichen Objectivität, welche, mit Zurückhaltung dessen, worüber auf dem evangelischen Standpunkte selbst verschiedene Auffassungen möglich waren, in vermittelnder Fassung nur die gemeinsame Ueberzeugung in sorgfältiger Begrenzung zum Ausdruck brachte, und auch im Widerspruch gegen die römischen Gegner nicht über das notwen-

dige Maass hinausging; während Luther, berufen, mit prophetischem Feuer die neue Wahrheit in aller Kraft und Schärfe zu verkündigen, schwer eine, für gemeinsame Verhandlungen hinderliche Sprödigkeit auch in den Punkten zu vermeiden vermochte, in welchen seine Ansicht keineswegs die auf evangelischem Standpunkt allein mögliche und berechtigte war. So wurden selbst zu Schmalkalden Luther's Artikel nur privatim von der Mehrzahl der Theologen, nicht wie Melanchthon's Aufsatz vom Primat des Papstes, — amtlich von allen Theologen im Auftrag ihrer Fürsten unterzeichnet. So war denn auch Melanchthon — vornehmlich durch seine loci — der erste eigentlich wissenschaftliche Theolog und Lehrer der sich heranbildenden Theologen der Reformationskirche geworden, während Luther bei sehr umfassenden wissenschaftlichen Studien, und in jedem Wort, welches er schrieb, voll Geistes und von religiösem Feuer durchglüht, eben in diesen Eigenschaften nicht leicht die, Melanchthon eignende Ruhe und Umsicht in der Begriffsentwickelung und in klarer Zusammenfassung der verschiedenen Lehrmomente gewann, welche für die eigentlich wissenschaftliche Darstellung und Belehrung unerlässlich sind. So hoch war unter diesen Umständen bei Luther's Tode Melanchthon's Ansehn gestiegen, so unzweifelhaft seine Stellung an der Spitze der Theologen deutscher Reformation, dass die Nachricht nicht unglaublich ist, er habe einmal der Hoffnung Ausdruck gegeben, fortab noch mehr als bisher seine Ueberzeugung auch in den Punkten zur Geltung zu bringen, in welchen dieselbe von der vorherrschend gewordenen specifisch lutherischen Auffassung abwich. Hatte doch Luther selbst es stillschweigend geschehn lassen, dass Melanchthon seit 1540 in einer leise veränderten Fassung der Abendmahlslehre im Augsburger Bekenntniss nicht mehr wie 1530 gemeinsam mit den Katholischen gegen die Reformirten, sondern gemeinsam mit letzteren gegen die ersteren Front machte, und diese veränderte Fassung weithin unbeanstandet Aufnahme fand. Liess Luther auch keineswegs seinen Widerwillen gegen die Zwingli'sche Abendmahlslehre fahren, und verzichtete er nie auf die alleinige Geltung seiner

Lehre da wo sie bisher gegolten hatte — gab er auch nur allzu oft den Einflüsterungen erbitterter Gegner Melanchthons Raum — unter welchen er einen Amsdorf durch das grösste Vertrauen auszeichnete: so verschloss er doch in jener Zeit sich nicht dem allzu deutlich fühlbaren Bedürfniss, einer Vereinigung mit den Evangelischen Süddeutschlands nicht durch allzuschroffe Geltendmachung seiner Abendmahlslehre Hindernisse zu bereiten. — Nach seinem Tode nun waren Amsdorf und Genossen zwar keineswegs friedlicher gegen Melanchthon gestimmt; nur trat ihr Einfluss zurück über dem allgemeinen Verlangen nach Einigkeit unter den Evangelischen. Und mit besonderer Freude konnten die Wittenberger Theologen auf ihre vollkommene Uebereinstimmung unter sich hinweisen. Nach wie vor hielt sich auch Bugenhagen an die Luther und Melanchthon gemeinsame Lehre mit aller Treue. Stand ihm Luther hoch über allen, so war ihm doch auch der obwohl acht Jahr jüngere Melanchthon der verehrte Lehrer. Wie sich unter seinen Handschriften eine sorgfältige Niederschrift von Melanchthon's Vorlesungen über die loci findet, so verweist Bugenhagen auch seine Zuhörer und Leser sehr häufig auf diese loci zur weiteren Belehrung. Hatte er sich auch, wie überhaupt, so auch in der Abendmahlslehre an Luther angeschlossen, so war er doch seit jenen ersten Schriftchen gegen Zwingli dem Streit über dieselbe fern geblieben. Und wenn man[1]) als für Melanchthon wichtigste Punkte der Abendmahlslehre hervorgehoben hat: dass die sacramentale Vereinigung mit Christo der aussersacramentalen untergeordnet werde, und dass innerhalb des Sacraments die geistige Aneignung Christi gegenüber der leiblichen in den Vordergrund gestellt werde: so dürfte man Beides auch bei Bugenhagen nicht vermissen. Geht er doch regelmässig aus von dem Gedanken: Christus wird uns dargeboten — ja sein Fleisch und Blut für uns gegeben am Kreuz, wird uns schon gegeben allezeit durch die Predigt — und bezeichnet als Inhalt des Sacraments stets auch nur das Evangelium von der Gerechtigkeit Gottes

1) Jakobi, Liturgik der Reformatoren II, 117.

in Christo, nur dass hier zu der mündlichen Verkündigung das Zeichen hinzutritt.

Aber eben dies treue Zusammenhalten mit Melanchthon sollte Bugenhagen in Streitigkeiten hineinführen, welche mehr wie irgend etwas anderes seine letzten Lebensjahre verbitterten, und zugleich den Gegnern Melanchthon's die unermüdlich ausgebeutete Handhabe boten, die etwa ein Vierteljahrhundert später vollendete Unterdrückung des Melanchthonismus durch ihre unablässige Agitation und bissige Polemik vorzubereiten.

Mit Hilfe des seinen Glaubensgenossen untreu gewordenen Moritz von Sachsen hatte Karl V. die schmalkaldischen Bundesgenossen besiegt; Johann Friedrich wie Philipp von Hessen waren gefangen, Kursachsen an Moritz ausgeliefert. Melanchthon und andere Lehrer der Hochschule hatten in den Harzgegenden Zuflucht gesucht; wogegen Bugenhagen, durch sein kirchliches Amt gebunden, während der Belagerung als treuer Seelsorger bei seiner Gemeinde ausharrte, und während der Besetzung durch die kaiserlichen Truppen Gelegenheit nahm, auch vor Zuhörern aus deren Mitte die Unterschiede römischer und evangelischer Lehre — nicht ohne günstigen Erfolg — klarzulegen.

Einer der wichtigsten Regierungspläne des gefangenen Kurfürsten war, für die ihm verbliebenen thüringischen Herzogthümer eine Universität in Jena zu errichten. (Den Gedanken, die Wittenberger Universität könne in die ihm verbleibenden Lande verlegt werden, hatte übrigens gerade Bugenhagen schon dem gefangenen Kurfürsten ausgesprochen, und nur für den Fall, dass Johann Friedrich dies nicht beabsichtige, gebeten, sich bei Moritz für Erhaltung der Universität, und namentlich für das Verbleiben Melanchthon's bei derselben zu verwenden.) Als man nun Melanchthon für Jena gewinnen wollte, stellte derselbe die Bedingung, dass auch seine Wittenberger Collegen berufen würden. Dazu geschahen aber keine Schritte, und so kehrte auch Melanchthon nach Wittenberg zurück.

Bei allem Gefühl seiner Verpflichtung gegen seinen bisherigen Landesherrn konnte er sich doch von seinen

Genossen, mit ihm den nächsten Mitarbeitern Luther's, nicht trennen, nicht zur Zerreissung der ersten Hochschule des Protestantismus die Hand bieten. Und diese konnte in der That auch kaum von der Lutherstadt getrennt gedacht werden. Welcher Triumph für die Gegner, wenn die Universität Wittenberg dahin war!

Eben in jenen Tagen aber, wo er sich in Weimar mühsam dem Drängen entzog, für seine Person, ohne die Wittenberger Freunde, für Jena zuzusagen (14.—16. Juli 1547), wurde er, sowie Bugenhagen und Cruciger, vom neuen Landesherrn nach Leipzig berufen. Dort forderte dieser sie in gnädigen Worten auf, die noch abwesenden Collegen zurückzurufen und die Vorlesungen wieder zu beginnen. Es liege nicht in seiner Absicht, die papistischen Missbräuche und was unchristlich sei wieder einzuführen, vielmehr werde er Gottes Wort und dessen Diener, wie auch die Studien und Gelehrten schützen. Dabei hatte er die drei Wittenberger durch Geldgeschenke geehrt. Doch blieben die äusseren Verhältnisse der Universität zunächst sehr unsicher, da betreffs ihres Einkommens Moritz noch keine bestimmten Anordnungen traf: wohl weil infolge des Krieges seine eigenen Landeseinkünfte mangelhaft eingingen.[1]) Erst am 15. Januar 1548 wurden der Universität wieder die nothwendigen Zuschüsse zugewiesen, nachdem auf einen Anschlag des Rectors Cruciger am 16. October die Lehrthätigkeit wieder begonnen hatte. In der näheren Umgebung Johann Friedrichs und seiner Söhne setzte sich aber eine tiefe Erbitterung und Eifersucht gegen die Wittenberger fest, welche sich dann der später eröffneten Hochschule Jena in verstärktem Grade mittheilte. Man legte es jenen — unter den bezeichneten Umständen gewiss mit Unrecht — als Untreue gegen den alten Landesherrn aus, dass sie so schnell dem neuen sich gefügt hatten. Jedenfalls war es sehr unbillig, wenn man Bugenhagen und seinen Collegen die Annahme jener „Geldgeschenke“ sogar so auslegte, als

1) Noch am 25. Jan. 1549 schreibt Melanchthon: coloni nondum pendunt usitata tributa.

hätten sie sich von Moritz bestechen lassen. Solche sogenannten Geschenke waren ja bei allen angeseheneren Professoren eine fast stehende Ergänzung ihrer sehr mangelhaften Besoldungen und konnte die Annahme derselben gar nicht verweigert werden, sobald sie überhaupt Moritz als ihren Landesherrn anerkannten; was die in Wittenberg Zurückbleibenden ohnehin schon hatten thun müssen.

Bald aber begannen die Verhandlungen, aus welchen das verhängnissvolle „Augsburger Interim“ hervorging. Melanchthon war bei denselben nicht betheiligt, während der unlautere und ehrgeizige Agricola verblendet genug war, seine Betheiligung bei der Abfassung noch als wichtiger darzustellen, als sie thatsächlich gewesen war. Dasselbe knüpfte an das aus den Vergleichsverhandlungen vom Jahre 1541 hervorgegangene Regensburger Buch an, machte in der Rechtfertigungslehre einige, obwohl nach Melanchthon's Urtheil nicht genügende Zugeständnisse, gab auch der katholischen Lehre vom Opfer im Abendmahl eine etwas andere, der evangelischen Auffassung nicht so stark widerstrebende Wendung. Priesterehe und Abendmahl in beider Gestalt sollten vorläufig da, wo sie einmal in Geltung gekommen, noch geduldet werden; im Uebrigen war es eine recht unverblümte Wiederherstellung der Papstherrschaft und der wesentlichsten römischen Lehren und Gebräuche. Am 15. Mai den Ständen vorgelegt, wurde es von denselben ohne Widerrede angenommen. Ausser Johann von Küstrin, der sich vorher mit ablehnender Antwort entfernt hatte, und Pfalzgraf Wolfgang erklärte nur Moritz — unter Berufung auf das vom Kaiser ihm, wie von ihm seinen Ständen gegebene Versprechen: in der Religion nichts ändern zu wollen — erst die letzteren befragen zu müssen; er für seine Person werde „in allen möglichen Dingen“ sich gehorsam verhalten, auch bei seinen Unterthanen „Fleiss verwenden, dass sie in Allem, Was mit Gott geschehn könne, keine Trennung machen sollten“ (Ranke VI, 467). (Johann verfasste übrigens in Form eines Katechismus eine Persiflage auf das Interim von unübertrefflicher Derbheit, welche damals freilich ungedruckt blieb.) Der Kaiser begann nun,

zunächst in Süddeutschland, auf Einführung des Interim zu dringen. Mehr als vierhundert Prediger mussten flüchten, weil sie sich nicht fügen wollten, unter ihnen Brenz, Bucer, Musculus, nicht wenige ins Gefängniss wandern. Um die Gemeinden Norddeutschlands vor gleicher Verwaisung zu bewahren, hatte Melanchthon sich genöthigt geglaubt, seinem neuen Landesherrn das weitgehendste Entgegenkommen in Aussicht zu stellen, als dieser, vom Kaiser gedrängt, seinen Theologen anlag, der Forderung des Kaisers Rechnung zu tragen. Er that dies in dem, gelinde gesagt überaus unvorsichtigen, Schreiben an den schlauen Rath Christoph v. Carlowitz (welcher nach Ranke sogar auch vom Kaiser Jahrgeld bezog). Man muss annehmen, dass allerdings die Furcht auf dasselbe von Einfluss gewesen, da am 25. März der Kaiser sogar Melanchthon's Auslieferung gefordert hatte; wovon er dann allerdings auf Moritz' und seiner Räthe Vorstellungen abstand. Aber er hätte sich sagen müssen, dass er durch den Eingang seines Briefes — wie ihm später Flacius mit Recht vorwarf — zu den umfassendsten Versuchen, die Forderungen des Interims durchzuführen, geradezu provocirte. Alle Gründe der Ablehnung einzelner Punkte, die er ja in der Folge fleissig genug vorbrachte, konnten bei den Gegnern wenig fruchten, wo sie nicht den entschlossenen Willen der Ablehnung dahinter wussten. Hatten auch sicherlich die kurfürstlichen Räthe die Nothwendigkeit nachzugeben, um Schlimmeres zu verhüten, mit den lebhaftesten Farben geschildert: so wirkten doch bei Melanchthon auch noch mannichfache andere Gründe bestimmend ein. Lebhafter als irgend Einer den Eindruck aller die evangelische Kirche betreffenden Begebenheiten empfindend, aufmerksamer sie beobachtend, tiefer ihren Ursachen und Zusammenhängen nachsinnend, als sonst irgend Jemand, war er dahin gelangt, nicht sowohl in der blossen Thatsache, dass Karl V. eine Obmacht gewonnen hatte, gegen welche, nach Misslingen des ersten, jeder neue Versuch des Widerstands vollends vergeblich schien, sondern noch mehr in den unzähligen Fehlern protestantischer Politik und Kriegsführung, welche den Sieg Karl's herbeigeführt hatten, geradezu

ein Gottesgericht zu erblicken, vielleicht über jeden gewaffneten Widerstand selbst, jedenfalls auch über manche Einrichtungen und Maassnahmen der evangelischen Kirche, welchen er theilweise nur widerstrebend, und mit Zurückstellung starker Bedenken sich gefügt hatte. Mit unverhohlener Missbilligung spricht er daher über die kriegerischen Rüstungen der Hansestädte. Immer wieder betont er — auch noch in dem amtlichen Schreiben an die im December 1548 zu Leipzig versammelten Stände, — die Pflicht, in der von Gott um der eigenen Sünden willen verhängten Heimsuchung auch unliebsame Ordnungen, ja eine servitus, sich gefallen zu lassen. Und hatte man evangelischerseits nicht stets duldenden Gehorsam gegen die Obrigkeit in allen Stücken, welche nicht unmittelbar den Glauben beträfen, gepredigt? dazu der Obrigkeit eine weitgehende Macht, in kirchlichen Dingen Anordnungen zu treffen, eingeräumt? Auf ihren Anordnungen beruhten alle evangelischen Kirchenordnungen, welche auch keineswegs immer genau das zum Ausdruck brachten, was Luther oder Melanchthon wünschten: weshalb nicht auch jetzt in Consequenz dieses Prinzips handeln? Namentlich Melanchthon hatte keineswegs immer vermocht oder beansprucht, seine Ueberzeugung als die bestimmende vollkommen zur Geltung zu bringen; auch da wo er seine Einsicht für die überlegene halten durfte, hatte er sich oft bescheiden müssen, in der Kirche nicht sowohl zu herrschen, als zu dienen; und die Gabe, mit welcher er vorzugsweise der Kirche zu dienen gehabt hatte, war eben die Befähigung gewesen, was Luther mit rücksichtsloser Entschiedenheit aussprach, in vorsichtigerer Begränzung, auch der römischen Kirche gegenüber, nur soweit es für den vorliegenden Zweck angemessen, oder unerlässlich war, zum Ausdruck zu bringen; weshalb nicht auch jetzt diese Selbstverleugung selbst üben und Anderen zumuthen? Und wenn dann eben jetzt die Gewalt der Fürsten in kirchlichen Dingen sich sehr unbequem erwies: war nicht eben deshalb Melanchthon immer geneigt gewesen, zur Wahrung der kirchlichen Selbständigkeit womöglich die bischöfliche Verfassung der römischen Kirche zu bewahren? Mochte man nicht eben jetzt,

wo der Schutz der Fürsten als ein allzu gebrechlicher Rohrstab sich erwiesen hatte, zu einem erneuten Versuch sich bewogen fühlen, ob man nicht mit den Bischöfen Frieden, nur unter den für Bewahrung des evangelischen Glaubens unerlässlichen Bedingungen, erlangen könnte? denn diese preisgeben wollte er ja keinenfalls. Welches diese seien, war ja in der Augsburgischen Confession und den andern Schriften, welche man immer mehr sich gewöhnt hatte als genügenden und bindenden Ausdruck evangelischen Glaubens anzusehen, klar bezeichnet: evangelische Predigt und Gebrauch der beiden Sacramente. Später hatte Melanchthon als Zweck und darum nothwendiges Merkmal der Kirche etwa noch wahre Gottesverehrung hinzugefügt; aber die „Cärimonien" ebenso wie die bischöfliche Gewalt waren ausdrücklich evangelischerseits immer als Dinge bezeichnet, hinsichtlich deren man verschiedene Formen tragen, also auch Zugeständnisse machen könne. Noch in Regensburg 1541, wo trotz des weitgehenden Entgegenkommens der Katholiken in der Rechtfertigungslehre er in den andern Punkten Festigkeit genug erwiesen hatte, waren von ihm wie von seinen Mitcolloquenten die Ordination der Priester und die Rechtsprechung in Ehesachen den Bischöfen für den Fall, dass nur die evangelische Lehre aufrecht bliebe, zugestanden; ebenso die Messgewänder, die canonischen Lectionen; die Fasten hatte man sich wollen als Anordnung der weltlichen Obrigkeit gefallen lassen, die allgemeine Einführung der Privatbeichte für wünschenswerth gehalten. Für Erhaltung lateinischer Gesänge im kirchlichen Gebrauch „zur Uebung der Jugend" hatte Melanchthon sich immer verwendet und Luther und Bugenhagen, die Zwecke der Schule von denen der Kirche noch nicht genug trennend, ihm hierin im wesentlichen zugestimmt; weshalb sollten die z. B. in Wittenberg noch in Gebrauch befindlichen lateinischen Stücke nicht wieder um einige vermehrt werden, wenn nur die nothwendigsten Stücke: Epistel, Evangelium, Glaube, Vaterunser, Einsetzungsworte daneben deutsch verlesen wurden? Warum nicht auch die wohl ohnehin nicht überall abgeschafften Apostel- und Marienfesttage wieder

annehmen, wenn nur die Anrufung der Heiligen dabei unterblieb? Das Salz bei der Taufe war in Wittenberg erst nach Luther's Tode i. J. 1547 abgeschafft, die Abschaffung der Elevation beim Abendmahl nach den Verhandlungen über die Wittenberger Concordie von Luther eher nur geduldet, als befürwortet: weshalb sollte nicht beides wieder eingeführt werden? Die Einführung der Confirmation in evangelischer Weise war Melanchthon schon vorher als eine begehrenswerthe Verbesserung erschienen, und hierin hat ihm ja die spätere evangelische Kirche Recht gegeben. Und ähnlich verhielt es sich mit der Privatbeichte.

In diesem Sinne machten also im November 1548 zu Klosterzelle Melanchthon, Bugenhagen und Major nebst den meissnischen Theologen Camerarius, Lauterbach und Weller ihre Zugeständnisse. Dagegen widersetzten sie sich standhaft der Oelung wie allen Weihen sinnlicher Elemente behufs geistlicher Wirkungen ausserhalb des Abendmahls, sowie denjenigen Stücken des Messkanon, gegen welche Melanchthon dann im December zu Jüterbock eine ausführliche Erklärung einreichte. Bugenhagen wollte lieber „seinen grauen Kopf hingeben", ehe er diese Dinge bewillige. Die Anerkennung der Bischöfe aber wurde an die Bedingung geknüpft, „dass sie die rechte Lehre nicht verfolgten, wie die jetzigen thäten, dass sie vielmehr rechte Lehre und Gebrauch der Sacramente, wie sie jetzund in diesen Kirchen bekannt werden, erhalten helfen, auch die Ordinanden nicht mit unbilligen Verpflichtungen (man denke z. B. an das Gelübde der Ehelosigkeit) beschweren."

Aber Melanchthon ging weiter.

Den am 22. December in Leipzig versammelten Ständen wurde das sogenannte Leipziger Interim vorgelegt, welches über die in Celle von den Theologen gemachten Zugeständnisse erheblich hinausging. Hier wurde der Papst als oberster Bischof vorangestellt, und die hinsichtlich der Bischöfe gestellte Bedingung in die zweideutige Wendung abgeschwächt: „dass dem obersten und anderen Bischöfen, die ihre bischöflichen Aemter nach göttlichem Befehl ausrichten, und dasselbe zur Erbauung und nicht zur Zerstörung ge-

brauchen, unterworfen und gehorsam sein sollen alle Kirchendiener". Den ohnehin zahlreichen Festen wird das Frohnleichnamsfest hinzugefügt, wenn es auch ohne Procession und Monstranz, nur mit Predigt vom Sacrament gefeiert werden soll. Hinsichtlich der Oelung heisst es, ohne dass Consecration gefordert würde, man mag hinfürder solche Oelung nach der Apostel Brauch halten, und über den Kranken christliche Gebete und Trostsprüche aus der heiligen Schrift sprechen, und das Volk des also berichten, damit man den rechten Verstand fasse, und aller Aberglaube und Missverstand verhütet werde. Zum Schluss heisst es dann[1]: „In andern Artikeln sind wir erbötig, uns derhalben in der Schrift und alten Lehrern auch fleissig zu ersehen, und unsern Freunden und gnädigen Herrn, den Bischöfen, unser Bedenken anzuzeigen, und uns mit ihren Liebden und Fürstlichen Gnaden darinne freundlich und unterthäniglich zu unterreden und christlich zu vergleichen."

Die Städte in ihrem Bedenken darauf bitten nur, womöglich Oelung und Frohnleichnamsfest fort zu lassen, entschiedener verbitten sie sich das Salböl und die Beschwerung der Geistlichen mit „unnöthigen unchristlichen Gelübden und Salbungen", und bitten im Allgemeinen: „dass man es so viel wie immer möglich nach der Augsburgischen Confession und den bisher gebrauchten Visitationsordnungen der Kirche lassen möge". Die Ritterschaft wünscht einen ausgedehnteren Gebrauch der deutschen Sprache im Gottesdienst, als der, mit welchem die Theologen sich zufrieden gegeben, und will — offenbar nur ungern — die Oelung und Firmung zugestehen, wenn die Theologen kein Bedenken dagegen haben. Vornehmlich aber stellt sie, die allerdings wichtigste, Frage: „wie man dazu komme, dass man solche Bischöfe habe, unter welcher Jurisdiction die Pfarrer und Prediger ohne Eintrag die reine rechtschaffene christliche Lehr predigen, geistliche Cerimonien halten, und darob geschützt und gehandhabt, und zum Gegenspiel in der Ordination oder sonst nicht gedrungen werden." Man begreift kaum, wie in der von Melanchthon unterzeichneten Er-

1) C. Ref. VII, 264.

widerung der Theologen[1]) über diese „Sorgfältigkeit" mit der Vertröstung hinweggegangen werden konnte, „es sei durch Gottes Gnade zu hoffen, dass solche Bischöfe sein werden, die sich der Kirchen treulich annehmen", und die Gewährleistung dafür in dem Versprechen finden, dass „tüchtige Personen, gelehrt und gottesfürchtig", zu diesen Aemtern berufen werden sollen. Hinsichtlich des Frohnleichnamsfestes und der Oelung wird darauf hingewiesen, dass die abergläubischen Gebräuche dabei ausgeschlossen seien, die Frage des Salböls bei der Taufe aber zu den Punkten gerechnet, über die mit den Bischöfen zu verhandeln sei. Also auch in diesem, von Bugenhagen stets als abergläubisch und abgöttisch bezeichneten Gebrauche keine bestimmte Abwehr, sondern — Unterhandlungen mit den Bischöfen. Und wer waren diese Bischöfe? Betreffs Georg von Anhalt wurde schon bestimmt die Wahrscheinlichkeit ins Auge gefasst (C. R. VII 283 f.), dass er aus der Stelle als Coadjutor des Bisthum Merseburg werde weichen müssen[2]), wie Julius von Pflugk an Amsdorf's Stelle in Naumburg getreten war. Es blieb also letzterer — der eigentliche Verfasser des Augsburger Buches — und mit ihm Sidonius von Meissen. Beide bezeichnen aber unumwunden die Durchführung des Augsburger Interims als ihre Aufgabe, und wollen alle Abweichungen in den Leipziger Beschlüssen nur als „durch Versehen derer, so sie umgeschrieben, in Worten geändert" ansehen. (C. R. VII, 287 f.) Und da ihnen päpstlicherseits nicht gestattet war, Priester zu ordiniren, welche keine Messe halten, das Gelübde der Ehelosigkeit nicht ablegen, was ja zu Augsburg vorläufig noch gestattet war, so überlassen sie dieselbe vorderhand lieber noch den theologischen Facultäten (C. R. VII, 298). Es war doch fast eine Ironie auf sich selbst, wenn Melanchthon solchen Bischöfen die kirchliche Gewalt

1) Das im Dresd. Arch. 9354 Bl. 260 vorhandene Expl., obwohl mit „wir" namens der Theologen redend, trägt nur Melanchthon's Unterschrift. Die andern hatten also doch wohl Bedenken, zu unterzeichnen!

2) Herzog August hatte die Administration desselben schon niedergelegt. Ludewig rell. man. X. 51 ff.

und insbesondere auch das Recht der Ordination überwies, und dabei als seine Hauptaufgabe bezeichnete, von der er nie weichen werde, für „reine Lehre" zu wachen — und die Stände über die einzuführenden Gebräuche damit tröstete: „es sei in allen Artikeln fürnehmlich daran gelegen, dass man gelehrte, gottesfürchtige Prediger habe, die allezeit in allen Stücken von rechter Lehr und von rechten Gottesdiensten treulich das Volk unterweisen können."

Man sieht neuerdings für ausgemacht an,[1]) Moritz habe den Kaiser durch „den Schein von Concessionen beschwichtigen wollen", indem er äusserlich den auf Herstellung der katholischen Gebräuche gerichteten Forderungen sich möglichst anbequemte, durch Wahrung des evangelischen Inhalts aber gleichzeitig seinem, den Ständen bei Uebernahme der Regierung gegebenen Versprechen treu bliebe; und dass Melanchthon in diesen Plan eingeweiht gewesen. Damit stimmt ganz die Form der Artikel von der Kirche und der Ordination, bei welchen der Vorbehalt evangelischer Lehre nach Belieben hineingelegt und hinausgedeutet werden konnte. Ebenso die Einführung der Firmung, die facultative Einführung von Oelung und Vigilien, ohne Weihung des Oels und Seelenmessen u. s. w. Daraus erklärt sich auch noch besser das schweigende Verhalten der Wittenberger gegenüber den zahllos an sie ergehenden, verwunderten und bestürzten Aufforderungen zu Aufklärung und Rechenschaft. Es bleibt hierbei freilich auch das kaiserliche Verbot von gegen das Interim gerichteten Druckschriften zu berücksichtigen, welches fast nur in Magdeburg offen übertreten wurde. Aber auch in seinen Briefen vermeidet Melanchthon ersichtlich eingehendere Erklärungen, um von jenem Sachverhalt nicht allzuviel zu verrathen. Aber dies konnte doch nur so lange vorhalten, als Karl aus politischen Gründen für gut hielt, sich abfinden, oder täuschen zu lassen. Dass alle Zugeständnisse nur Stationen zu weiteren Schritten sein konnten, zeigte sich in der Diöcese Passau, wo man bald dazu fortschritt, die verheiratheten Priester, welche man anfangs noch geduldet, zu verdrängen.

1) Jakobi, Liturgik d. Ref. II 218.

Und was dann? Soll man der Behauptung des Flacius Beachtung schenken, der darin wohl unterrichtet sein konnte, Melanchthon habe aus seiner Sterndeuterei die Ueberzeugung gewonnen, Karl V. werde bald sterben? Jedenfalls war er entschlossen, eher zu sterben, oder ins Ausland zu gehn, als das zu dulden, was auch er als Beeinträchtigung der reinen Lehre ansah, d. h. weitere Zugeständnisse zu machen, als etwa die in Leipzig gemachten (Br. bei Ranke VI, 509). Ergiebt sich einerseits nicht nur aus dem Brief an Carlowitz, sondern auch aus anderen Aeusserungen, dass er manche Zugeständnisse gar nicht einmal ungern gemacht hatte, so kann man im Uebrigen nur sagen: er wusste keinen anderen Rath, als durch möglichste Nachgiebigkeit möglichst lange Schlimmerem vorzubeugen, ohne sich irgend welche bestimmte Aussicht zu machen. Dass der Kaiser mit den in Leipzig gemachten Zugeständnissen zufrieden sein werde, bezweifelt er selbst ebenso sehr, wie, dass das Interim länger als höchstens zwei Jahre Bestand haben werde. (A. a. O. bei Ranke.) Wohl mag Moritz' und Melanchthon's Lavieren dazu beigetragen haben, dass ersterer wie andere Fürsten Zeit gewann, zur offenen Gegnerschaft gegen Karl V. überzugehen. Aber zu dieser Wendung bewog ihn doch gewiss in erster Linie die Einsicht, dass die protestantische Gesinnung in seinen Landen viel zu fest gewurzelt sei, um ein Maass von Rekatholisirung, welches dem Kaiser irgend genügen würde, zu ertragen. Und es war das eigenthümliche Verhängniss jener entscheidungsschweren Zeit, dass nicht der theologisch viel einsichtigere Melanchthon mit seinen Wittenberger Amtsgenossen, sondern vielmehr die engherzigen Vertreter einer specifisch lutherischen Orthodoxie das Verdienst sich erwarben, durch ihre unermüdliche Agitation und bissige Polemik den protestantischen Trotz in den Gemeinden und ihren Geistlichen wach zu halten, welcher allein damals die bedrohte Sache des Protestantismus rettete: hierin wirklich Bewahrer des echt lutherischen Geistes mit seinem unerbittlichen „der Papst ist der Antichrist". Auch als die Vereinigung der Fürsten gegen Karl im Plane war, welcher

dann Moritz sich anschloss (Jan. 1552), hatte Melanchthon nichts Dringlicheres zu thun, als Moritz unaufgefordert von der Betheiligung abzurathen (C. R. VII 903). Und es war gewiss der stärkste Beweis für die allgemein gefühlte Unentbehrlichkeit und Unübertrefflichkeit dieses ersten theologischen Lehrers, für den unauslöschlichen Dank, welchen er sich in den Herzen Tausender von Schülern erworben hatte, dass trotz jener Fehlgriffe und trotz der unermüdlichen Gehässigkeit, mit welcher Flacius und Genossen dieselben ausbeuteten, auch nachdem durch den Passauer Vertrag der ganze Streit gegenstandlos geworden war, sich Melanchthon noch viele Jahre hindurch in so hohem Ansehen behaupten konnte, wie es thatsächlich der Fall war.

Der grosse protestantische Grundsatz, dass die Religion innere Herzenssache, der Glaube ein Ding persönlicher Ueberzeugung sei, brachte es freilich mit sich, dass das abergläubische Gewichtlegen auf eine bestimmte Form der Cultushandlungen ausgeschlossen wurde, und das Hauptgewicht auf die Mittheilung der Lehre durch das Wort fiel. Es war echt evangelisch, wenn Luther liturgische Anordnungen zur Herbeiführung einer Gleichförmigkeit der Cultushandlungen eher fürchtete als begünstigte, weil die Form der letzteren eben als Ausdruck des eigenen religiösen Erkenntnissstandes und Empfindungslebens frei von innen heraus sich bilden sollte; und wenn er auch dem protestantischen Bewusstsein nicht recht angemessene Cultusformen lieber noch erhalten wissen wollte, wo noch „Schwache“ vorhanden seien, deren religiöses Bewusstsein mit denselben noch zu sehr verwachsen sei. Aber ebenso auch, wenn er die Abweisung solcher Satzungen forderte, sobald aus ihnen ein Zwang gemacht werden solle. Es hiess jene richtige Erkenntniss in ihr gerades Gegentheil verkehren, wenn unter dem Vorgeben, es komme ja nur auf die reine Lehre an, den Gemeinden Cultusformen wieder aufgedrängt werden sollten, welche sie soeben als Ausdruck von ihnen verworfener religiöser Grundanschauungen abgethan hatten. Auch die correcteste Rechtfertigungslehre musste schliesslich, wenn sie anders wirklich dem Wortlaute nach sich da-

bei erhalten liess zum inhaltsleeren Wort, die Kirche bestenfalls zur Schule verkümmern, wenn Cultus und Verfassung nicht aus dem evangelischen Glaubens- und Schriftprincip heraus sich gestalteten, sondern bleibend in Formen gebannt blieben, welche auf ganz anderm Boden gewachsen waren. Man wird zugestehen müssen, dass schon Luther dem von ihm geweckten protestantischen Bewusstsein seiner Wittenbergischen Gemeinde nicht gerecht wurde, als er in die Carlstadt'sche Bewegung 1522 nicht nur mässigend — was ja unzweifelhaft nöthig war — sondern geradezu reactionär eingriff, indem er auch solche gottesdienstliche Formen wiederherstellte, deren Abschaffung von seinen besten Freunden, Melanchthon, Amsdorf, Jonas und Bugenhagen befürwortet war. Den „Schwachen" mochte doch z. B. der Papst, gegen welchen Luther mit gewaltigem Zorn eiferte, gewiss ebenso heilig sein, als manche der gottesdienstlichen Gebräuche, welche er zu bewahren forderte, bis noch zwei oder drei Jahre länger die evangelische Predigt ihr Werk gethan hätte; welche Zeit sich dann freilich in einigen wichtigen Stücken reducirte.[1]) Uebrigens scheint aus Luther's eigenen Aeusserungen hervorzugehn, dass die „Schwachen", auf welche er Rücksicht genommen wissen wollte, nicht sowohl in Wittenberg zu suchen waren, als in Meissen und anderwärts, dass also nicht ausschliesslich pastorale, sondern gar wohl auch kirchenpolitische Rücksichten sein Verhalten bestimmten. Vornehmlich aber doch auch die ehrfurchtsvolle Scheu, mit welcher er selbst noch unbewusst an den überkommenen Cultusformen hing, wo ihm die unevangelische Beschaffenheit derselben nicht sehr stark sich aufgedrängt hatte; dazu die Neigung, dieselben den immerhin noch als unmündig angesehenen Gemeinden mehr als objectives Mittel religiöser Einwirkung gegenüber zu stellen, als mit der, sonst gerade Luther nicht fremden Erkenntniss in Einklang stand, dass dieselben doch auch Ausdruck des subjectiven Glaubensbewusstseins sein wollten: beides machte Luther in diesem Punkte fast zum conservativsten aller Reformatoren. Es lag doch etwas Verkennung des, in seinen eigent-

1) Köstlin, Luther I 549 f.

lich reformatorischen Schriften von ihm betonten „allgemeinen Priesterthums" darin, wenn er die in Wittenberg versuchten Reformen hauptsächlich deshalb so scharf zurückwies, weil „Herr Omnes" sie herbeigeführt habe. So wenig auch die Wittenberger insgemein einem vollkommenen Ideal wahrhaft Gläubiger entsprechen mochten, verlangt doch die Billigkeit, anzuerkennen, dass die Bewegung im Winter 1521 auf 1522 wesentlich eine wirkliche Frucht evangelischer Predigt, und nicht etwa nur der Pietätslosigkeit und blinder Freiheitsgelüste war. Es lässt sich vermuthen, dass in dem damaligen, von Herbigkeit nicht freien Auftreten Luther's ein Keim jener Verstimmung zwischen ihm und seinen Wittenbergern lag, welcher er später mehrfach Ausdruck gab. Alles Abmahnen seitens der Reformatoren von Volksbewegungen als von einem „Aufruhr", alles Betonen, dass nur die „ordentliche Obrigkeit" Reformen ins Werk setzen dürfe, konnte an der Thatsache nichts ändern, dass, namentlich in den Städten Norddeutschlands, die Reformation fast allenthalben nur durch bisweilen recht stürmische Volksbewegungen zu Stande kam, welche die widerstrebenden Obrigkeiten zu Berufung evangelischer Prediger und Einführung reformatorischer Ordnungen drängten. Es war dies auch nach Lage der Sache natürlich und unvermeidlich. Erst wenn sich deutlich zeigte, dass durch evangelische Predigt und Lectüre in den Gemeinden ein starkes Verlangen nach Kirchenbesserung entstanden war, konnten die Obrigkeiten sich innerlich vollberechtigt fühlen, mit kirchlichen Anordnungen vorzugehn, da sie ja an sich zu solchen nicht berufen waren. Es mochten auch manche, persönlich der Reformation geneigte Magistratsmitglieder der Reichsgewalt gegenüber sich gesicherter fühlen, wenn ihnen die Neuerungen gewissermassen abgenöthigt erschienen.

Noch schwerer wie Luther wurde es begreiflicher Weise Melanchthon in seiner vorzugsweise gelehrten Berufsstellung, mit dem protestantischen Gemeindebewusstsein immer enge Fühlung zu behalten und dasselbe voll zu würdigen. Mit vollem Recht hatten schon am 1. Juli die zu Meissen versammelten Stände hervorgehoben (C. Ref. VII, 67), „dass die

Cärimonien in den protestantischen Gemeinden nicht allein christlich, sondern auch zierlich gehalten würden, und nun bei dreissig Jahren die Alten darin unterrichtet, die Jungen darin aufgezogen wären, die diese einige Anrufung Gottes wie die Muttermilch empfangen, daher aus der Veränderung derselben viel Aergerniss und Zerstörung der Kirchen folgen werde." Mit Recht wiesen auch die Hamburger Geistlichen (C. Ref. VII, 376) darauf hin, dass die Herstellung von Gebräuchen der katholischen Kirche, wenn auch nur der äusseren Form nach, dem Volke als Versuch zur Herstellung des Katholicismus selbst erscheinen müsse, oder als Albernheiten, welche der Würde und Erbaulichkeit der Gottesdienste schweren Eintrag thun müssten. Vornehmlich aber die Prediger würden als gesinnungslos dastehn, Glauben und Ansehn verlieren, wenn sie das, was sie bisher als schädlich bekämpft und abgeschafft hätten, nunmehr, äusserem Drucke nachgebend, dem Volke empfehlen wollten. Melanchthon verhehlte sich nicht, dass Schwierigkeiten in den Gemeinden bei Einführung der Interimscärimonien zu überwinden sein würden. Aber nirgends tritt bei ihm der Gedanke hervor, dass — gerade bei den Cultusformen — die Empfindungen der Gemeinden ein Recht haben, berücksichtigt zu werden. Dieselben erscheinen bei ihm eigentlich nur als ein, nach Zweckmässigkeitsgründen beliebig zu wählendes Mittel, der unmündigen Gemeinde die wahre Lehre und gottesfürchtige Gesinnung darzubilden und einzuüben. Der Gedanke, dass die gottesdienstlichen Handlungen für die Mehrzahl der Gemeindeglieder fast wichtigere Bekenntnissacte sind, als die Lehrschriften der Kirche selbst, lag ihm fern. Der Protestantismus als Gemeindeprincip war ihm ebensowenig sympathisch wie verständlich. Es lag ihm allzufern, das Ideal der Kirche als einer „Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen" irgendwie anzuwenden auf die vorhandenen Gemeinden, bei welchen freilich vielfach noch sittliche Rohheit und Mangel an Bildung so offen zu Tage lagen, dass die, dennoch thatsächlich vorhandenen Wirkungen evangelischer Predigt gerade von idealer gerichteten Geistern leicht allzusehr übersehen wurden. Sorgfältig erörtert Melanchthon in jener schweren Zeit die Pflicht der Obrig-

keit, gewaltthätige Unterdrückung des Glaubens von ihren Unterthanen fern zu halten, sowie die Pflicht der Prediger, zu bekennen und, wenn Verleugnung des Evangelii von ihnen gefordert werde, lieber Verbannung und Tod zu erdulden. Aber kaum mehr als einmal ganz vorübergehend kommt ihm der Gedanke, dass doch auch die Gemeinden Pflicht und Recht des Bekennens haben; jede selbständige Bewegung der Gemeinden erscheint ihm eher nur unter dem Gesichtspunkte des Aufruhrs. Melanchthon fühlt ganz das Richtige, wenn er zu Anfang der Verhandlungen klagt, dass man die Theologen von den Gemeinden trenne. Aber er liess sich eben von den Gemeinden, ja zum Theil auch von den übrigen Theologen trennen, weil ihm ein solches kirchliches Gemeindebewusstsein fehlte, welches als Gegengewicht gegen die — diesmal missverstandene — Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit stark genug gewesen wäre.

II.

Wir haben etwas weiter ausholen müssen, weil Melanchthon Unrecht geschieht, wenn man nur in seiner Persönlichkeit, nicht auch in der ganzen Entwickelung, welche die Reformationskirche genommen hatte, die Ursachen seiner allzugrossen Nachgiebigkeit in den Interimsverhandlungen sucht. Bugenhagen's Verhalten aber lässt sich nicht würdigen, bevor nicht dasjenige Melanchthon's genau ins Auge gefasst ist. Wie er in dieser Sache sich eng an seinen verehrten Lehrer und Collegen anschloss, so nahm er willig alle Angriffe, welche Flacius und Amsdorf gegen die „Adiaphoristen" richteten, mit auf sich, und erwiderte dieselben von der Kanzel und in Briefen mit der ihm eigenen Derbheit. (Uebrigens urtheilt auch Jonas nicht weniger ungünstig über jene Eiferer.) Freilich, die bedenklichsten Schritte Melanchthons, namentlich sein Eintreten für das Leipziger Interim, hatte er nicht mitgemacht. Ja, das letztere ist ihm — zunächst wenigstens — vielleicht gar nicht genauer bekannt geworden. Denn sonst hätte er nicht wohl noch Ende Mai an Herzog Albrecht so schreiben können, als hätten „die Theologen" keine weiteren Zugeständnisse zu verant-

worten, als die zu Celle gemachten (Voigt, Briefwechsel S. 96) und sagen: „obwohl in Leipzig unter der Theologen Namen solche Artikel vorgetragen wurden, womit man uns unrecht that, so wurden sie doch nicht angenommen," und namentlich für den Artikel über die Oelung alle Verantwortung von „den Theologen" ablehnen. Denn war dies auch hinsichtlich der übrigen Wittenberger richtig, so doch nicht hinsichtlich Melanchthon's. Auch Major schreibt am 6. Januar noch (Voigt S. 433), dass die Theologen der Oelung widerstritten und nur die kurfürstlichen Räthe darauf bestanden. „Gleichwohl blieb also der Unglimpf auf den Theologen liegen, als hätten sie denselben Artikel anzunehmen gerathen": wobei wieder das schliessliche Beruhigungsschreiben Melanchthon's an die Stände unberücksichtigt bleibt.

Besser unterrichtet zeigt sich Major im Schreiben an Wanckel vom 11. Januar (C. R. VII, 297), welches überhaupt wohl den besten Einblick in die wirkliche Sachlage gewährt, indem er zu verstehn giebt, dass zwischen dem vorgelegten Leipziger Interim und dessen Ausführung doch wohl ein Unterschied bleiben werde. Hier gesteht Major zu: si intra illos limites nostri mansissent, qui in proximo colloquio Cellensi constituti erant, minus offensionis et rumoris esset; fährt dann freilich fort: et tamen, quae Lipsiae concessa sunt, coram aequis et doctis judicibus facile excusari possunt; und beruft sich für Zulassung der Oelung, ohne Weihung des Oels, auf Luther's Vorgang.

Von Bugenhagen lässt sich annehmen, dass er, überhaupt mehr zu praktischer Vermittelung als zu principieller Schärfe geneigt, zuletzt in der Gebrechlichkeit des Alters noch weniger alle Verhandlungen genau ins Detail verfolgt habe, und bei den jedenfalls mündlich ihm gegebenen Versicherungen sich beruhigt habe. Er unterzeichnet in der Folge das Antwortschreiben Melanchthon's an die Berliner mit. (C. R. VII, 299.) Vielleicht auch das an die Hamburger 382. In seinen eigenen Briefen begnügt er sich, die Angriffe des Flacius und Amsdorf als leichtfertige, ja aus Neid hervorgegangene Verleumdungen mit dem Hinweis auf die

offenkundige Thatsache abzuweisen, dass in Wittenberg weder in Lehre noch in Gottesdienst irgend etwas geändert sei; wovon sich Kurfürst Moritz selbst bei persönlicher Anwesenheit in der Osterzeit 1550 überzeugt habe, ohne irgendwie seine Missbilligung kund zu geben. (Auch aus dem ganzen Kurkreise wird unveränderte Erhaltung der gottesdienstlichen Gebräuche berichtet, wie denn bekanntlich auch das kleine Interim dort gar nicht publicirt wurde.) Nur der Fleischverkauf sei am Mittwoch und Freitag durch obrigkeitliche Anordnung verboten; woran Bugenhagen um so weniger Anstoss zu nehmen brauchte, als er selbst in der pommerschen Kirchenordnung von 1535 ein solches Verbot zur Verhütung von Unmässigkeit und Vergeudung als wünschenswerth bezeichnet hatte. Uebrigens beschränkte sich das Verbot auf den Verkauf in den Marktscharren, und wurde auch dort nicht einmal unbedingt streng gehandhabt; wie denn zu Gunsten Kranker, Schwacher und solcher „die schwere Arbeit hätten“ Ausnahmen vom Fastengebot verstattet waren. Uebrigens hatte ja Bugenhagen in seinem, ganz auf praktische, positiv bauende Thätigkeit gerichteten Sinn literarische Beteiligung an den, zwischen den Evangelischen selbst aufkommenden Streitigkeiten schon längst vermieden. Doch schreibt er am 2. Mai 1550: Ich habe etliche Bücher geschrieben, womit ich meinen Glauben und meine Lehre bekennen will; wenn sie nur alle gedruckt werden könnten; denn alle Pressen sind hier voll guter Arbeit. Seine Bescheidenheit hiess ihn in solchem Falle hinter neue Ausgaben von Luther's und Melanchthon's Schriften zurücktreten. Um aber auf die fortgesetzten Angriffe unzweideutig zu zeigen, dass man in Wittenberg weit davon entfernt sei, sich Rom zu beugen, trat er endlich mit seinen Vorlesungen über den Propheten Jonas in die Oeffentlichkeit unter dem Titel: Jonas propheta expositus. Per Joh. Bugenhagium Pomeranum. Impressum Vuittenbergae per Vitum Creutzer. 1550. Zwei Alphabete und sieben Bogen in kleinstem Octav. (Die weitschweifige weitere Exposition auf dem Titelblatt übergehe ich.) Voran schickt Bugenhagen ein Widmungsschreiben an seinen langjährigen

Freund und Gönner Christian III. Letzteres ist als epistola apologetica von Laemmel Hamburgi 1709 besonders herausgegeben. Das Buch verdient Interesse auch als die am meisten wissenschaftlich gehaltene Schrift Bugenhagen's, und da ich noch nirgends eine irgendwie eingehende Mittheilung über ihren Inhalt gefunden habe, möge eine gedrängte Uebersicht desselben hier Platz finden.

Er hat jenes Buch für seinen Zweck offenbar gerade deshalb gewählt, weil die Worte c. 3, 10 „Gott sahe ihre Werke“ den Katholiken als Beweis für ihre Lehre dienten, dass solche Werke, wie Fasten, zur Erlangung der Sündenvergebung nöthig seien. Daher giebt ihm die Stelle Anlass zu einem ausführlichen Excurs (H 1 bis L 2), betitelt:

Tractatus de vera poenitentia ex sacris literis, contra falsam et hypocritam Poenitentiam Papistarum, quae est ex traditionibus humanis, quas S. Paulus vocat doctrinas daemoniorum, in hypocrisi loquentium mendacium etc. quae inceperunt post apostolos; a Montano et Montanistis, sub nomine Paracleti et ordinationum spiritus novi unde hodie quoque Spirituales se vocant, qui eas postea auxerunt. Der zweite Theil des Titels umfasst schon den zweiten Excurs mit, welcher dann auf 600 Seiten (L 2 — z) nachfolgt unter dem besonderen Titel: Historia vera et certa traditionum humanarum, contra justificationem fidei, post apostolos usque ad nos, quam hic recitamus contra falsam poenitentiam.

Man sieht schon aus diesen Titeln, dass Bugenhagen's Polemik gegen den Katholicismus durch die Interimsverhandlungen an Entschiedenheit nichts eingebüsst hatte. So verschont er auch im Text die römischen Irrthümer nicht mit Beiworten wie „sophistisch“, „lästerlich“, „abgöttisch“. Auf den Papst mit seiner Willkürherrschaft wendet er wie Luther besonders die Stelle Dan. 11, 36 an von dem Könige, welcher thun werde, was ihm beliebt, sich erheben werde und aufwerfen wider alles, was Gott ist; während er den Antichrist in aller Irrlehre wirksam sieht, welche Christi göttliche Würde leugnet, oder die Erlösung durch Christum durch andere, eigenmächtig und zu eigener Erhebung ersonnene Wege zu verdrängen trachtet; wie er denn schon

im Comm. zu II. Thess. 2 neben dem Papstthum auch Muhamet als eine Manifestation des Antichrists betrachtet hatte; doch redet er dann auch vom Antichristus Romanus insonderheit S. 2. Die römische Kirche ist ihm die kainitische, wegen ihrer Verfolgungen gegen die Evangelischen, T 4, Rom die grosse Babel, das vierte Thier, von welchem Dan. 7 und Apoc. 13, 14 reden; und da er die 1335 Tage Dan. 12, 12 als Jahre, von der Zerstörung Jerusalems ab, berechnet, kommt er damit etwa bis auf Huss, und sieht in den Verfolgungen gegen Evangelischgesinnte seit Huss die grossen Trübsale, welche nach Dan. 12 und Matth. 24 dem letzten Gericht vorangehn sollen, in den Verkündigern des Evangelii aber auch schon die Diener, welche das Unkraut Matth. 13, 30 sammeln sollen. Namentlich aber kommt er immer wieder auf die Stelle I Tim. 4, 1 ff. als eigentlichen locus classicus zur Charakterisierung der päpstlichen Irrthümer zurück.

Im Uebrigen gipfelt die Ausführung über die Busse in den auch sonst gerade in dieser Fassung häufig bei ihm wiederkehrenden Sätzen: Christus durch den Glauben ergriffen ist unsere Gerechtigkeit und: Christus ist die Barmherzigkeit Gottes. Nur durch den Glauben werden wir gerecht. Ungläubige aber (H 5) „nenne ich die, welche nicht glauben, dass Christus, der Sohn Gottes, sei gestorben für unsere Sünden und auferstanden wegen unserer Rechtfertigung". Die Frage, wie die Niniviten vor der Erscheinung Christi diesen Glauben haben konnten, erledigt er durch den eigenthümlich gefassten Satz: „Das Lamm Gottes ist getödtet von Anbeginn der Welt in jenem Evangelium und Verheissungswort Gottes: Des Weibes Same wird der Schlange den Kopf zertreten" (H 2). Der Glaube an diese Verheissung war gleich dem an die geschehene Erlösung; sie war als promissio salutis schon wesentlich Evangelium (c 1 a). Von dieser Verheissung sollen die Assyrer von ihren Vorvätern her gleichzeitig mit den Vorvätern Abrahams Kunde gehabt haben. Die Worte 3, 10 „Gott sahe ihre Werke" will er mit den nachfolgenden „quia conversi sunt a via mala" eng verbunden und

durch diese erläutert wissen. Er rechnet übrigens dabei noch bestimmter als Melanchthon in der confessio Augustana und Saxonica zur conversio die drei Stücke contritio, fides und nova obedientia; wie man denn überhaupt Bugenhagen's, durch reiche praktische Erfahrungen genährten, praktischen Sinn darin erkennen mag, dass derselbe sorgfältiger als die beiden Hauptreformatoren vermeidet, so zu reden, als sei es wirklich ein Christus für uns, ohne dass derselbe, eben durch den Glauben, in uns wirksam werde. Es mag in dem Ausdruck obedientia eine Reminiscenz an das zu Meissen und Pegau gemachte Zugeständniss vorliegen, welches sich (C. R. VII 60, cf. 57) in die Worte zusammenfasst: „obwohl ein neuer Gehorsam empfangen ist, ist doch nicht zu gedenken, die Person habe darum Vergebung der Sünden.“ Doch entspricht dies der von Bugenhagen sonst vorgetragenen Lehre.

Als bezeichnende Beispiele für seine Lehrweise mögen folgende Stellen dienen. Von der Busse zu Fall gekommener Gläubigen sagt er D 2. 3: redeuntes ad fidem veniam petunt, vel in corde dicentes Deus propitius esto mihi peccatori, et credunt, Deum esse misericordem, id quod est credere in Christum filium Dei, in quo elegit nos Deus ante conditum mundum, quem ad modum Evangelium nobis praedicat, et experiuntur Sancti per fidem. Ferner H 6. 7: Misericordia, electio, dilectio, gratia, beneficentia, benedictio, beneplacitum Dei erga nos, sive in corde Dei, sive externe nobis exhibita, idem sunt in scripturis, et sunt in Deo et apud Deum proprie Christus filius Dei ab aeterno usque ad aeternum Ps. 10 3. ita intelliges omnes locos in scripturis, ubi postulatur a Deo misericordia quia sine Christo non est remissio peccatorum.

I. 2. Wir nennen uns unnütze Knechte. non (!) tamen contemnite vestra opera, propter imperfectionem, quia fecistis quae pater mandavit i. e. bona opera quae placent patri, non propter suam dignitatem, sed propter Christum, in quem creditis per sp. sanctum datum vobis et estis filii Dei facti, veri adoratores et invocatores, per quem spiritum sanctum accepistis etiam novam obedientiam. Haec est

tantum inchoata obedientia filiorum Dei, quae crescit et augetur in hac vita, sicut fides et spes crescunt. P. 1. Solus Christus est justitia nostra in fundamento, et opera nostra sunt fructus justitiae Christi. S. 7. 8. Scortatores et adulteri non credunt in filium Dei: sie haben nur den Dämonenglauben. Wer an Christum glaubt, hat das ewige Leben, das haben jene nach I. Cor. 6 nicht. Der Zöllner wird gerechtfertigt, ehe er gute Werke hatte und war doch nicht ohne gute Werke, nämlich die des ersten Gebots u. s. f. Aus den v. 5 vorausgehenden Worten: „sie glaubten an Gott", folgert er sogleich „also vertrauten sie nicht auf ihre Werke", da eben der Glaube ihm = hoffendem Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes ist. Die katholische Meinung aber, als hätten sie um ihres Fastens willens Sündenvergebung erlangt, weiss er sogar durch die Bemerkung ad absurdum zu führen (H 8): Dann hätten auch die Thiere Sündenvergebung erlangt, da auch sie fasteten. Er sucht sodann zu zeigen (L 1 f.), dass solche äussere Bezeigungen wie Fasten, Niederfallen dann ihren Werth haben, wenn sie unwillkürlicher Ausdruck der innern Empfindungen sind, aber gerade dann ihren Werth verlieren, wenn sie nur Anderen abgesehen, oder als nothwendige Bedingung auferlegt sind, als eine bezahlende Leistung gefasst werden.

Durch den zweiten Excurs nun erweitert sich sein Commentar zu einem förmlichen Handbuch der Polemik gegen die katholische Kirche. Wie der Titel ergiebt, schlägt Bugenhagen den historischen Weg ein, indem er die römischen Irrthümer bis auf ihren ersten Ursprung verfolgt, welchen er bei den Ketzern der ältesten nachapostolischen Zeit, vornehmlich bei den Ebioniten und Montanisten, findet, bei welchen wiederum Irrthümer der pharisäischen Juden sich fortpflanzten oder neu auflebten. Er geht aber der Entwickelung derselben in der römischen Kirche nach Bedarf bis auf die neueste Zeit nach und ist seine Arbeit jedenfalls der umfassendste Versuch einer kirchenhistorischen und exegetischen Beleuchtung der vorhandenen Streitpunkte, welcher bis dahin an's Licht getreten. Bugenhagen seiner-

seits fand ein Stück Vorarbeit in dem Aufsatz Melanchthon's De ecclesia et auctoritate verbi Dei (C. Ref. XXIII), auf welchen er selbst hinsichtlich Cyprians verweist. Muss sich natürlich im allgemeinen Urtheil über die einzelnen Kirchenväter viel Uebereinstimmung zeigen, so war doch das Thema Bugenhagen's ein von dem Melanchthon's so wesentlich verschiedenes, dass sich ausser bei Cyprian und Gregor I. im Einzelnen nur wenig Berührung mit der übrigens nur skizzenhaft gehaltenen Arbeit des letzteren findet. Von historischen Quellen nennt Bugenhagen ausser den Decretalen der Päpste: das Chronicon Abbatis Urspergensis (C. Ref. III 216), welches er schon zu seiner Pomerania benutzt hatte; die Europa des Aeneas Sylvius (aus beiden Werken finden sich auch Notizen in der Berliner Manuscriptensammlung Bugenhagen's); den fasciculus temporum, und die Sammlung von Heiligenlegenden, betitelt Lombardica historia.

War nun systematische Strenge in Anordnung des Stoffes überhaupt nicht sehr Bugenhagen's Sache, da er sich oft allzu sorglos von der Erörterung eines Punktes zu einem andern ablenken lässt, um danach zum ersten zurückzukehren, so wurde diesmal die Planmässigkeit der Anordnung noch erschwert durch die Neuheit und Schwierigkeit der umfassenden Quellenstudien[1]), welche er ersichtlich während des Verlaufs der Vorlesungen noch fortsetzte. (Uebrigens sind auf die Entstehung des Buches aus Vorlesungen auch wohl manche Wiederholungen und Wiederaufnahmen zurückzuführen.) Der Gang seiner Erörterungen scheint wesentlich dadurch bestimmt zu sein, dass er zuerst aus der Kirchengeschichte des Eusebius die für seinen Zweck dienlichsten Nachrichten entnimmt, sodann der Ketzergeschichte des Epiphanius; inzwischen auch Cyprian sehr eingehend, ausserdem Augustin, Ambrosius und Hieronymus berücksichtigt. (Von Origenes scheint er den Commentar zum Römerbrief eingesehen zu haben.) End-

1) Namentlich aus Eusebius, Tertullian, Epiphanius und Augustin. Mit jenen ersten zeigt er sich bekannter, wie Luther und Melanchthon.

lich — von l 86 ab — verwerthet er eingehende Studien aus Tertullian nach der einzigen bis dahin vorhandenen, 1539 in zweiter Auflage erschienenen Ausgabe des Beatus Rhenanus. Alles aber so, dass er die einzelnen zur Sprache kommenden Gegenstände nach Bedürfniss bis auf die neueste katholische Zeit verfolgt.

Der Aufsatz beginnt wieder mit der Schriftlehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben: nicht irgend welchen beliebigen Glauben, sondern den an Christum den Sohn Gottes, welcher in unserm Fleische dem Vater zum Opfer geworden für unsere Sünden, damit wir durch ihn zur Gottesgerechtigkeit würden, indem wir ihn im Glauben aufnehmen. So werde nicht ausgeschlossen Reue, Liebe, gute Werke, welche auch von Gott ihren Lohn empfingen, aber die Rechtfertigung, d. h. die Gewissheit der Sündenvergebung, die Kindesstellung zu Gott gründe sich nicht auf sie, sondern nur auf den Glauben an Christum. Mit Eifer weist er L 6, sowie A a 7—B b 6 den Satz des Tridentinum und zugleich des Interim zurück: dieser Glaube an die Sündenvergebung allein durch die Gnade Christi sei ein leichtfertiger, anmassender, oft trügerischer: womit die Sündenvergebung an das Wort des Priesters und die auferlegten Werke geknüpft werden sollte, während der Convent zu Pegau von diesem Streitsatz geschwiegen hatte. Schon hier bringt ihn die Erörterung der biblischen Heilslehre auf die Darlegung, dass das heilige Abendmahl nach Christi Einsetzung nur ein Mahl des Herrn, und zu seinem Gedächtniss sei, nicht ein Messopfer, welches durch die Verrichtung selbst Lebenden oder gar Todten zu Gute komme; sowie ihm der Befehl Jesu an die Apostel das Evang. zu verkündigen Anlass giebt, die Behauptung der apostolischen Succession zu bekämpfen. Diese und andere Traditionen, namentlich die Lehre von der heilwirkenden Kraft der „guten Werke“, entstammen nicht der Lehre der Apostel, sondern Irrlehrern, wie jenen Gegnern des Paulus, welche vom Judenthum her Christen geworden waren, ohne die Gerechtigkeit Christi zu kennen, und deshalb eigene Werke des Menschen ersannen, durch die er Gottes Wohl-

gefallen verdienen solle M 4. Allerdings behaupte auch der Brief Jacobi, nicht durch den Glauben, sondern durch die Werke sei Abraham gerechtfertigt, und vergleiche den Glauben ohne Werke mit einem Leib ohne Seele; wogegen Bugenhagen bemerkt: in unserm Glauben ist Christus, also nichts Todtes. Bugenhagen ist geneigt, mit Luther die Abfassung durch den Bruder des Herrn und die kanonische Geltung des Briefes zu bestreiten, wie dieselbe nach dem Zeugniss des Hieronymus und Eusebius von jeher in der Kirche bezweifelt sei. Andrerseits lässt er nicht unerwähnt, dass Augustin und Melanchthon Deutungen jener Worte des Briefes Jacobi geben, wonach sie mit der Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben nicht streiten. Jedenfalls, betont er, darf um des Briefes Jacobi willen nicht die Lehre der gesammten übrigen Schrift beeinträchtigt werden. Der Brief bringt ihn auf die letzte Oelung N 2—3, welche die Papisten auf Jac. 5 gründeten; während sie doch nach ihrem eigenen Zugeständniss erst 514 von Papst Felix eingeführt sei, also nicht auf apostolischer, noch weniger auf Christi Einsetzung ruhe. Später p. 2—6 wird noch näher dargelegt, dass die, auch Marc. 6, 13 erwähnte Anwendung von Oel keinerlei sacramentale, sondern nur medicinische Bedeutung hatte. Zu den Irrlehrern übergehend, welche nach dem Zeugniss des Hegesipp bei Eusebius nach dem Tode des Johannes die Kirche zu zerreissen begonnen hätten, hat er, jenem Gewährsmann folgend, zuerst Q 5 f. die Ebioniten zu erwähnen. In der Verleugnung der Genugsamkeit des Werkes Christi zur Erlösung und der gesetzlichen Werkgerechtigkeit beim Katholicismus findet er die Wiederkehr der beiden Hauptmerkmale des Ebionitismus, dabei entgeht ihm nicht, dass der Brief Jacobi in beiden Stücken sich dem Ebionitismus verwandt zeigt.

Unter den Irrlehrern der nachfolgenden Zeit will sich Bugenhagen nur mit den justiciarii beschäftigen, Q 8 qui non contenti praedicatione evangelii fecerunt traditiones, statuerunt leges de coelibatu et cibis etc. Daher nehmen fast ausschliesslich fortab die Montanisten seine Aufmerksamkeit in Anspruch. Er berichtigt zunächst die Irrthümer des

Eusebius, dass Montanus sich selbst für den Parakleten ausgegeben habe, wie des Epiphanius, dass er sich gar für Gott Vater habe halten lassen wollen, und bezeichnet als das Richtige, dass er unter dem Vorgeben besonderer Gaben des heiligen Geistes und neuer Propheten viele Männer und Frauen gewonnen, darunter auch gelehrte, und fromme, welche für Christum zu sterben bereit waren. Ihn bezeichnet er R 3 geradezu als den eigentlichen Vater des Romanismus. Dass Montanus neben der apostolischen Lehre aus angeblichem Besitz des heiligen Geistes andere Satzungen gegeben; dass er als angeblich im Namen Gottes redend eine befehlende Stellung in der Kirche sich angemaasst, und nach ausdrücklichem Zeugniss des Apollinaris von einem allzu grossen Verlangen nach der obersten Stelle und Gewalt in der Kirche entzündet war S 3 und so seinen Wohnort Pepuza ebenso zum tonangebenden Mittelpunkt der Kirche machen wollte, wie die Päpste Rom X 5; dass jene Weisungen sich namentlich auf eine höhere „geistliche" Vollkommenheit erstreckten, welche den in der gemeinen Christenheit herrschenden sittlichen Zustand übertreffen sollte; dass diese Vollkommenheit namentlich in Fasten, Ehelosigkeit und anderen Werken der Enthaltsamkeit gesucht wurde: das alles sind so frappante Erweise für den wesentlich montanistischen Charakter des römischen Katholicismus, dass ihm die Frage vollkommen berechtigt erscheint: (R 4) weshalb denn die römische Kirche noch auf der, von der alten Kirche ausgesprochenen Verwerfung der Montanisten als Ketzer verharre, statt im Montanus den Vater aller ihrer „Heiligkeiten" zu verehren; da notorisch nicht wegen irgend einer Abweichung vom Dogma, sondern nur wegen jener praktischen Richtung und angeblichen Geistesoffenbarung die Verwerfung ausgesprochen sei. Dabei entgeht ihm nicht, in welche Verlegenheit schon Epiphanius geräth, wenn die Verwerfungsurtheile älterer rechtgläubiger Lehrer und Kirchenversammlungen eben die mönchisch asketische Richtung treffen, in welcher Epiphanius mit seiner Zeit das höhere christliche Lebensideal sucht. Y 2. Auch dass viele Schriften rechtgläubiger Bekämpfer der monta-

nistischen Sekte verloren gegangen, während die des Montanisten Tertullian sorgfältig erhalten wurden, ist ihm ein Beweis, dass die spätere Zeit mit letzteren harmonirte, mit den ersteren in allzu deutlich fühlbarem Widerspruch sich befand. R 8. Dabei ist übrigens die Zusammenstellung der römischen Irrthümer mit den montanistischen und ebionitischen nicht so gemeint, dass damit ein zufällig historischer Ursprung der ersteren behauptet sein sollte. Vielmehr kommt er wiederholt darauf zurück, dass in denselben derselbe antichristliche Geist wirksam sei, welcher schon Eva verführte, „ihr werdet sein wie Gott", das Trachten oben anzusitzen, „welches Jesus bei seinen Jüngern zu bekämpfen hatte, nach den Reichen der Erde", welche „Satan" dem Erlöser selbst lockend vorhielt. Namentlich aber ist ihm I. Tim. 4, 1—6 der eigentliche locus classicus zur Charakterisirung der päpstlichen Irrthümer, auf welchen er immer wieder zurückkommt.

In Bogen T—V wendet Bugenhagen sich hauptsächlich Augustin zu. Bei Novatian findet er eben jenes herrschsüchtige Streben, wie bei Montanus und den Päpsten. Er weist sodann auf den pelagianischen Charakter der römischen Heilslehre hin, auf die Verdunkelung der paulinischen Gnadenlehre, welche schon bei Origenes und Hieronymus, ebenso dann bei späteren Kirchenlehrern, selbst bei Athanasius sich zeige, bis zu ihrer völligen Verschüttung in der nachfolgenden Zeit. Ambrosius freilich und Augustin lehrten richtig von der Rechtfertigung aus dem Glauben, erkannten, dass das Gesetz nur ad praesentem disciplinam pertinet, fides vero ad salutem perpetuam O 5; an andern Stellen wieder haben sie imprudentius et certe magna negligentia de justitia dilectionis nostrae d. e. operum legis geschrieben und gesprochen. Von Augustin kann er auch ein Zeugniss anführen gegen die zunehmenden, angeblich frommen Gebräuche, welche das eigentliche Grundgebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten nur verdunkelten (T. 4). Er klagte in der auch von Melanchthon l. c. angeführten ep. ad Januarium Ep. 118: die Kirche Christi sei unterdrückt von Ueberlieferungen und hinzugestreutem Unkraut, so dass die Lage der

Juden eine erträglichere gewesen, welche unter der Last des Gesetzes, aber nicht unter Menschensatzungen geseufzt hätten. Wenn z. B. Mönche so weit gingen, alle die für unrein zu achten, welche überhaupt Fleisch ässen, so sei dies offenbar gegen den Glauben und gesunde Lehre. Er sei gewiss, dass in zwei Geboten alles enthalten sei, und das Ziel aller Gebote sei Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen, und ungeheuchelter Glaube. Er billige nicht, wenn neue Satzungen eingeführt würden als wie eine heilige Verpflichtung, obwohl er es, um Aergerniss bei vielen, sei es heiligen, sei es turbulenten Personen zu vermeiden, freier zu missbilligen nicht wage. Aber das schmerze ihn allzusehr, dass man um viele heilsame Gebote der heiligen Schrift sich nicht kümmere, und alles dafür so voll selbstgemachter Satzungen (praesumptiones) sei, dass der schwerer getadelt werde, welcher in den ersten acht Tagen nach der Taufe mit blossem Fuss die Erde berührt habe, als der, welcher in Wein sich sinnlos getrunken habe."

Weiter giebt ihm Augustin Zeugniss, dass ein Concil das andere berichtigt habe, also keins an sich unfehlbar sei, weiter für die alleinige Autorität der Schrift gegenüber allen Kirchenlehrern V 7. 8., ja auch des Naturrechts gegenüber kirchlichen Satzungen, soweit sie demselben zuwiderlaufen würden (X 1).

Erst jetzt wendet Bugenhagen sich Cyprian zu, bei welchem er sehr erhebliche Irrthümer zu rügen hat. a 2 ff. So zuerst den, dass nur von einem rechtgläubigen und richtig geweihten Priester mit von diesem geweihten Wasser resp. consecrirten Elementen Taufe und Abendmahl gültig vollzogen werden könnten, womit Christo die Ehre genommen werde, da vielmehr die Kraft des Sacraments nur in verbis instituentis sei a 7. d 3 u. ö. Der gleichzeitige römische Bischof habe zwar jenen Irrthum verworfen, dagegen den nicht geringeren getheilt, als sei geweihtes Salböl zur Taufe erforderlich; wobei er das Recht protestantischen Widerspruchs gegen alle unbiblischen Zusätze zur einfachen Sacramentshandlung als „Possen" aufs entschiedenste betont. Christus habe jetzt am Ende der Welt in

den Predigern des Evangelii seine Boten gesendet, welche nach Matth. 13, 41 alle Aergernisse aus seinem Reiche entfernen sollten. Diese Zuthaten müssten jetzt abgethan werden, da sich daran der nach der Gegner eigenem Zugeständniss falsche Wahn geknüpft habe, dass sie zur Gültigkeit des Sacraments nothwendig seien. Namentlich aber über die „Salbungen", die Ausrüstung stofflicher Elemente mit angeblich heilwirkender Kraft, welche ja auch im Celler Interim noch einen Haupttrennungspunkt mit der römischen Kirche bildet, verbreitet er sich hier, wie vorher schon gelegentlich der Oelung im Jakobusbrief, und später noch mehrfach mit den schärfsten Ausdrücken der Verwerfung. Und damit der Leser selbst erkennen könne, wie lästerliche und abergläubische Vorstellungen in jenen Weihesprüchen und -gebeten über Wasser, Lichter, Oel, Priester- und Mönchskleider u. dergl. enthalten seien, druckt er am Schluss des Buches die bezeichnendsten Stücke aus dem 1510 in Venedig gedruckten Priesterbuch, sowie aus der 1512 zu Leipzig gedruckten Meissnischen Agende, und den 1516 in Venedig erschienenen drei Büchern kirchlicher Gebräuche nicht ohne kräftige Zwischenbemerkungen mit ab.

Bei Cyprian findet Bugenhagen auch den Anfang der falschen katholischen Lehre von der Busse in der Behauptung, die Wohlthat Christi sei in der Taufe erschöpft; für spätere Sünden sei durch Werke der Barmherzigkeit Vergebung zu suchen; ja, dass die Absolution nicht gelte, wenn nicht die kanonischen Strafen getragen seien. Er und andere Bischöfe jener Zeit hätten jene Bussvorschriften freilich schon vorgefunden, und fälschlich für apostolisch gehalten; wie sie denn in den fälschlich sogenannten „Apostolischen Constitutionen" vereinigt waren (X 6. m 5—7), in welchen die Bischöfe „die Ausgeburten ihrer eigenen Herrschsucht und ihres Aberglaubens mit dem Namen der Apostel decken wollten". Für apostolisch sieht Bugenhagen nur an (b 2), dass ein notorischer Missethäter excommunicirt, und in bestimmter Form öffentlichen Reuebekenntnisses wieder aufgenommen wurde; als ein Werk sei es abergläubischer, sei es herrschsüchtiger und anmassender Bischöfe, dass die Busse

auf bestimmte, oft lange Jahre ausgedehnt wurde und Strafen zur Genugthuung auferlegt wurden, welche dann, als man die Unmöglichkeit einsah, dieselben in ihrer Strenge aufrecht zu halten, umsomehr, als die Priester selbst oft vorweg die Strafen verdient hätten, statt durch die Predigt des Evangelii, durch den päpstlichen Ablass ersetzt wurden. (b 8.)

Ueber Origenes bemerkt Bugenhagen noch: er kannte nicht den Unterschied von Gesetz und Evangelium, und baute auf den Missverstand, als bedeute II. Cor. 3, 4 der Buchstabe die wörtliche, der Geist die „geistliche" Deutung, seine allegorische Auslegung, worin ihm Hieronymus folgte (o 4), während Augustin sich bemühte, diesen Irrthum zu beseitigen. Von Irenäus dagegen ist zu rühmen, dass bei ihm noch nichts vom mönchischen Wesen seines Zeitgenossen Tertullian sich findet.

In eben jener Zeit kam auch aus Missverständniss von I. Cor. 3, 13 die Lehre vom Fegefeuer auf, welche Augustin noch zurückwies, welche aber 605 von Gregor I. sanctionirt wurde. (E 3.) Das Abendmahl fing man an, als Opfer zu bezeichnen, welcher Ausdruck sich ursprünglich nur auf die zu den Liebesmahlen mitgebrachten Gaben bezog, woher auch der Name Oblate für das zum Abendmahl bereitete Brot stamme, welcher dann auch wohl auf die dabei dargebrachten Gebete u. s. f. übertragen wurde (h 6 f). Bugenhagen benutzt sodann die Stelle I. Joh. 5, 6—8 zu einer Richtigstellung der Lehre von den Gnadenmitteln, indem er den Geist im Dienste des Wortes wirksam, Wasser und Blut in Taufe und Abendmahl findet; wobei aber nicht der Diener am Wort erst Taufe und Abendmahl wirksam macht, sondern diese ihre Kraft nur von den Worten des Stifters herleiten. Er beschwört dabei die Buchdrucker, die fälschlich eingeschobenen Worte v. 7 aus den Bibeln fernzuhalten. So grossen Dank und hohes Lob Erasmus verdiene, dass er uns den biblischen Grundtext wiedergegeben, habe er doch Unrecht gethan, dass er diese Worte aufgenommen, obwohl er sie nur in einer einzigen unter allen von ihm geprüften Handschriften fand. Mit Recht hebt Bugenhagen hervor, dass jene Worte den Gedankenzusammenhang nur ver-

dunkeln und verwirren; und im übrigen eher die arianische als die orthodoxe Lehre zu stützen geeignet seien, indem sie den Schluss nahe legten, dass Sohn und Geist ebenso dem Vater untergeordnet seien, wie doch Wasser und Blut offenbar dem Geist untergeordnet werden müssten.

Bugenhagen wendet sich sodann (e 5) gegen die „Possen" mit der Transsubstantiation, welche thomistische Erfindung Innocenz III. um 1200 bestätigt habe, wogegen er bei Gelasius um 495 die lutherische Abendmahlslehre findet (e 8) wie derselbe auch (f 2) den Empfang nur eines Abendmahlselementes statt beider mit den stärksten Worten verwerfe. Bugenhagen fragt spöttisch, ob die Römlinge auch auf diesen Papst ihren Spruch anwenden wollen: „die Alten lügen". Innocenz III. habe denn auch die, vorgeblich von den Aposteln herrührende Salbung der Priester nach dem Vorbild des mosaischen Gesetzes angeordnet und zum Sakrament erklärt, ja auch Altäre, Kelche, Kirchen zu weihen befohlen, was ein offenbarer Rückfall ins Judenthum sei. Die Kirche Christi, so fährt Bugenhagen unter deutlicher Verwahrung gegen die Zumuthung, unter die Bischöfe zurückzukehren, fort, „bedarf fortan keiner Bischöfe, welche vorgeben, mit sprachlosen Händen zu segnen und zu weihen (als könne man mit den Händen sprechen, benedicere) sondern Bischöfe oder Lehrer Christi, welche mit dem Munde Wahrheit sagen, und segnen durch die Predigt des Evangeliums Christi nach dem Gebote Matth. 28 extr. und durch diese Predigt die Menschen heilig, gesegnet und wohlverwahrt machen."

Aus der thomistischen Transsubstantiationslehre sei dann auch (e 8) um 1300 das Frohnleichnamsfest entstanden, mit seinen Lectionen, durch welche das Wunder der Transsubstantiation ebenso gefeiert, wie von der Betrachtung der wirklichen Einsetzung Christi alle Aufmerksamkeit abgelenkt werde, von welcher vielmehr zu predigen sei. Mit jener Lehre ebenso wie mit dem Opferbegriff in der Messe hätten sie aus dem Abendmahl etwas ganz anderes gemacht, als Christus gewollt habe, so dass hierauf recht das Wort Dan. 11, 36 Anwendung finde: „er wird thun, was ihm beliebt".

Hinsichtlich der Kelchentziehung verweist er auf sein Buch „wider die Kelchdiebe". (E 2.) Uebrigens habe das Frohnleichnamsfest die ersten 100 Jahre noch ohne Procession bestanden, aus welcher sie jetzt mehr machen, als aus dem Mahl des Herrn selbst. Erst nach der Verbrennung des Huss kamen die Monstranzen auf, wo sie dem Laien die leeren Kelche zeigen. Jene, bis dahin angefochtene Lehre vom Messopfer habe Gregor I. zur Geltung gebracht, ein vis bonus et eruditus, der den Armen viel Gutes that und fleissig seiner Kirche predigte, aber sehr abergläubisch war in Aufnahme und Vermehrung menschlicher Traditionen gegen die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Christum. Da er seine Satzungen aus der Schrift nicht begründen konnte, berief er sich sogar auf angebliche Offenbarungen von Geistern Verstorbener. Es folgen noch Ausführungen gegen den Primat des Papstes, welcher sich erhoben, nachdem der Mörder und Thronräuber Phokas den Titel episcopus universalis zugestanden (f 4), sowie gegen das schon vorher Z 1—8 bekämpfte Gelübde der Ehelosigkeit und die angebliche Verdienstlichkeit derselben, wobei die dafür angeführten Schriftstellen II. Cor. 11, 2, Offenb. 14, 4, Jes. 56, 4, Matth. 19, 12 und I. Tim. 5, 3—12 einer ausführlichen Erörterung unterzogen werden, nicht ohne scharfe Seitenhiebe auf die thatsächlich dabei betriebene Unzucht. (g 4—k 8). Die Gelübde überhaupt werden mit denen der Juden zusammengestellt, über welche Jerem. 44 ein so scharfes Verwerfungsurtheil ausspricht. Gegen Heiligenverehrung und Mariencult wird h 4. 5 das Zeugniss des Epiphanius angeführt, sowie auch gegen das Unwesen, auf eigene Güter zu verzichten, um vom Schweisse Anderer zu leben. Dagegen werden die von ihm, sowie von dem angeblichen Dionysius vorgebrachten Legenden zur Empfehlung der Fasten und der Ehelosigkeit als alberne Erfindungen gegeisselt; die Unechtheit des letzteren Buches, als von einem „Esel aus Cumä" viel später verfasst, sowie die der apostolischen Constitutionen nachgewiesen (m 5—7. n 4). Gegen die Bemängelung seitens Epiphanius wird das Zeugniss des Aerius aufrecht erhalten, dass „Bischof"

und „Presbyter“ ursprünglich nur verschiedene Bezeichnung für dasselbe Amt gewesen, sowie dafür, dass die Fasten nur freiwillige sein dürften, und dass Gebete und Namenserwähnungen für Verstorbene nichts nützten, wobei Bugenhagen freilich in Zweifel zieht, dass Aerius Arianer gewesen! (n 1 f.)

Endlich wendet er sich Tertullian zu. Bei diesem findet er, ausser der pelagianisirenden Werkgerechtigkeit und den schon erwähnten montanistischen Verirrungen, zuerst die abergläubische Neigung zu bekämpfen, der Händeauflegung und dem Zeichen des Kreuzes heilskräftige Wirkung beizulegen. Er verfolgt die Anwendung der ersteren durch das alte und neue Testament (o 4—8) und gelangt zu dem Schlusse: dass dieselbe zur Mittheilung des heiligen Geistes nicht erforderlich, der Empfang seiner Gaben vielmehr durch die Taufe schon vollkommen gewährleistet sei. Hinsichtlich des Kreuzeszeichens bemerkt er p 7, nach Darlegung der Bedeutung, die ihm Tertullian beilegt: „du siehst also, von den Montanisten stammen jene abergläubischen Meinungen und Gebräuche, dass wir durch das Kreuzeszeichen uns geschützt glauben an Leib und Seele, gegen die Kräfte und Listen des Satan und alle Gefahren; dem Zeichen des Kreuzes und angeblichen Stücken vom Kreuzesholze unser Heil und Alles zuschreiben, was das Evangelium allein dem für uns gekreuzigten Christus und dem Glauben an ihn zuschreibt, entgegen dem ersten Gebot und dem Glauben an Christus. Schliesslich gefällt es ihm, dass Tertullian den Priesterstand aller Christen hervorhebt, nur dass derselbe fälschlich daraus folgern will, dass nach I. Tim. 3, 2 alle Christen der zweiten Ehe sich enthalten sollen. Bugenhagen knüpft daran die Bemerkung v 8: „Das unter dem Gesetz ehrwürdige, aber unvollkommene Priesterthum ist übergegangen auf Christus, den vollkommenen und ewigen Priester. Nach Hingang der Apostel wollten aber die Bischöfe und Aeltesten bald Priester genannt sein. Daher kam es denn, dass sie auch Opfer und allerhand Weihungen sich beimassen. Wir streiten nicht um den Namen; ich verwerfe aber Alles, was aus

jener Benennung hergeleitet ist. Denn nach jenen Priestern kamen bald auch oberste Priester und Priesterfürsten auf bis hinauf zum höchsten Priester, und allmählich mehrte sich die angemaasste Herrschaft und die Gewalt, kanonische Regeln und menschliche Gesetze festzustellen, durch welche die Gewissen der Betrübten und Elenden bedrängt wurden mit falscher Busse unter Beseitigung der christlichen. So kam endlich das Reich des Antichrist zu Stande, deshalb wird jenes alles von uns verworfen. Paulus nennt Aelteste, Diener, Hirten nie Priester. In Wahrheit sind alle Christen Priester."

Soviel glaubte ich aus jenen Vorlesungen mittheilen zu sollen, welche bisher fast völlig unbeachtet geblieben sind. Der — selbst orthodoxe – Jäncke behauptet (im „Gelehrten Pommerland", Stettin 1734), das Buch sei schon zu seiner Zeit ziemlich selten geworden, weil die so nachdrückliche Verwahrung gegen die Textfälschung I. Joh. 5, 7 dasselbe bei den späteren Lutheranern missliebig gemacht habe. Recht bezeichnend für deren Wahrheitssinn und ihre Willigkeit, von den Begründern der Kirche, deren Vorkämpfer sie sein wollten, sich wirklich lehren zu lassen! Es kam aber wohl hinzu, dass Bugenhagen wegen seiner Stellung zu Melanchthon, speciell auch im Streit über die Adiaphora, ohnehin sich geringer Gunst bei ihnen erfreute. Die gegebene Uebersicht wird genügen, zunächst zu zeigen, in welchem Umfange es seiner nächsten Absicht genügte: zu beweisen, wie Bugenhagen ohne mit den in Celle gemachten Zugeständnissen in Widerspruch zu treten, ebensowohl die Möglichkeit, wie den entschlossenen Willen bewahrt hatte, den ganzen weitreichenden Unterschied zwischen römischer und evangelischer Lehre und Religionsübung in voller Strenge aufrecht zu erhalten und seinen Zuhörern einzuschärfen. Sie beweisen aber auch, wie Bugenhagen Eintreten in den Broschürenwechsel der Tagesstreitigkeiten — namentlich zwischen den Evangelischen selbst — grundsätzlich und seiner Neigung gemäss, nicht aber deshalb vermied, um ungestört ein behagliches pastorales Stillleben zu führen, sondern um in ruhiger, positiv bauender Arbeit, nur immer auf

die entscheidenden Hauptpunkte gerichtet, vor allem die feste Basis evangelischer Grundüberzeugungen bei seinen Zuhörern in Hörsaal und Kirche fest zu legen, und wie er bei aller Gebundenheit an die Dogmen, welche auch dem damaligen Protestantismus als unantastbar galten, und bei noch mangelndem Verständniss für die historische Entwickelung im Stufengang der Offenbarung selbst durch das Alte zum Neuen Testament hindurch, doch an seinem Theile redlich beflissen war, dem evangelischen Lehramt in unermüdlicher Arbeit und eindringender Prüfung den Charakter solider Wissenschaftlichkeit zu bewahren, zu welcher ihm namentlich Melanchthon und vorher Erasmus die Bahn gebrochen hatten!

Zur synoptischen Frage.

II.

Von

Paul Feine
in Neuwied.

VII. Das Aehrenraufen am Sabbat.

Matth. 12, 1–8. Marc. 2, 23—28. Luk. 6, 1–5.

Dass ich diese Geschichte nur aus der Erzählungsquelle geflossen denken kann, habe ich schon in diesen Jahrbüchern 1886 S. 472 f. gesagt. Auch Beyschlag (Stud. und Krit. 1881 S. 591) erscheint die Begründung Weiss', nach der dieselbe aus der apostolischen Quelle entnommen sei, haltlos.

Der Gedankengang der Erzählung, wie sie bei Matthäus vorliegt, kann nicht der ursprüngliche sein. Jesus geht mit seinen Jüngern an einem Sabbat durch die Kornfelder. Die Jünger hungern und fangen an, Aehren zu raufen und zu essen. Die Pharisäer sehen dies und machen Jesus den Vorhalt, dass seine Jünger thun, was am Sabbat nicht erlaubt sei. Darauf verweist sie Jesus auf das Beispiel des David, der, als er hungerte, in den Tempel ging und nebst seinen Begleitern die Schaubrote ass, die nur die Priester essen dürfen. Wenn wir zunächst hier stehen bleiben, so findet Weiss (Matthäusev. S. 312), dass dies Beispiel im ursprünglichen Zusammenhange eine andere Beziehung gehabt haben müsse. Denn das Essen Davids komme als solches so wenig in Betracht, wie das Essen der Jünger, da es sich dort nur um den Bruch einer Priesterprärogative wie hier um den Sabbatbruch durch das Aehrenraufen handle. Der Einwand von Weiss ist in gewissem Sinne richtig, denn

Davids Handlung läuft nicht auf einen Sabbatbruch hinaus. Aber trotzdem halte ich das Beispiel für passend zur Entgegnung auf den Vorwurf der Pharisäer und beanstande seine wirklich geschichtliche Stellung in diesem Zusammenhange nicht. Jesus kam durch die Ideenassociation des beiderseitigen Hungerns und beiderseitigen unerlaubten Essens auf dies Beispiel. Wenn man es entschuldbar finden konnte, dass David und seine Begleiter die theokratische Ordnung in so gröblicher Weise verletzten, indem sie von Hunger getrieben die Schaubrote assen, sollte man da nicht auch Nachsicht üben, wenn Jesu Jünger am Sabbat aus den Kornfeldern Aehren entnahmen, um ihren Hunger zu stillen? Sie haben ja gerade wie David und seine Begleiter nur durch Hunger verleitet das Unerlaubte gethan. Das Unerlaubte war nur für die Jünger Jesu das Auskörnen der Aehren, das die Pharisäer nicht als Erntearbeit, sondern als Zubereitung der Speise am Sabbat beanstandeten. Auf jeden Fall kann dieser Hinweis auf David nicht als Vertheidigung der Jünger wegen des Vorwurfs aufgefasst werden, dass sie am Sabbat Krankenheilungen vollzogen hätten, wie Weiss will (a. a. O. S. 310 Anm. 1 und S. 312).

Jesus fährt nach Matthäus fort: „Oder habt ihr nicht im Gesetz gelesen, dass am Sabbat die Priester im Tempel den Sabbat profaniren und unschuldig sind? Ich sage euch aber, dass Grösseres als der Tempel hier ist." Das Nächstliegende würde sein, dass man das Grössere in der eben ausgeführten Handlung der Jünger suchte. Das würde aber nicht passen. Denn das Hungern seiner Jünger und die Befriedigung dieses ihres Bedürfnisses kann Jesus wohl kaum als etwas hingestellt haben, das noch eher als die von den Priestern am Sabbat im Heiligthum zu verrichtenden Geschäfte eine vorwurfsfreie Ausserachtlassung der Sabbatgebote bedingte. Klöpper (in Hilgenf. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1885 S. 137 f.) geht auch davon aus, dass das Neutrum *μεῖζον* den Blick der angeredeten Gegner nicht auf eine Person, sondern auf etwas Sachliches lenke, und er findet das Sachliche, was als den Augen der Pharisäer sich Darbietendes vorgestellt werde, als das Zusammensein der

Jünger mit ihrem Meister, ihr Sich-zu-ihm-verhalten, sowie umgekehrt sein Sich-verhalten zu ihnen. Diese Thatsache des gegenseitigen Sich-zu-einander-verhaltens werde mit dem Tempel in Vergleich gestellt und das Erstere für grösser als dieser bezeichnet. Aber der Conflict mit dem Sabbatgebot erwächst nicht aus dem Verhältniss, in dem Jesus zu seinen Jüngern steht und seine Jünger zu ihm stehen. Das Verhältniss von Lehrer und Jüngern und die Functionen des Lehrers sind auch nicht angedeutet. Was die Pharisäer vor Augen sehen, ist nichts anderes als dass Jesus mit seinen Jüngern durch die Aehrenfelder wandelt und seine Jünger Aehren raufen und essen. Es kann mit μεῖζον nur Jesu eigne Person gemeint sein, die weit über der alttestamentlichen Cultuseinrichtung des Tempels steht. Die Form des Neutrums ist aber einerseits neben Matth. 12, 41 f. πλεῖον, andererseits bei der Einwirkung, die das Neutrum τὸ ἱερόν auf die Fassung des Ausdrucks geübt hat, berechtigt. In diesem Zusammenhange ist also gemeint, dass, wenn seine Jünger in die Lage gebracht waren, aus Noth den Sabbat brechen zu müssen, dies durch die Autorität seiner Person mehr gerechtfertigt ist, als wenn beim Tempeldienst die Priester den Sabbat brechen. (Aehnlich Weiss.)

Betrachtet man nun aber den Zusammenhang dieses Wortes mit der Veranlassung, bei der es gesprochen worden sein soll, näher, so ergeben sich Schwierigkeiten. Man kann von einem Dienst Jesu, in dem seine Jünger so gehandelt hätten, nicht sprechen. Denn sie haben ja hier gar keine messianische Verrichtung ausgeübt, etwa die Predigt des Evangeliums, es ist auch nicht erzählt, dass Jesus sie gelehrt habe, sondern einfach, dass sie einen Gang mit ihm machen. Also ist der einfache Weg nur durch die Gegenwart Jesu als so bedeutsam dargestellt, oder die Jünger werden nur dadurch, weil sie Jesu Jünger sind, als unter allen Umständen zur Befriedigung des natürlichen Bedürfnisses berechtigt und als durch ihre Jüngerschaft mit ihren Bedürfnissen höher stehend erklärt als sogar die Tempelordnung. Das kann aber Jesus unmöglich gesagt haben.

Nicht einfacher ist die Sache beim folgenden Vers, in

welchem darauf hingewiesen wird, dass die Pharisäer, wenn sie den Sinn des Prophetenwortes erkannt hätten: „Mitleid will ich und nicht Opfer", die Unschuldigen nicht würden verurtheilt haben. Mit der Auslegung Baurs (in Hilgenfeld's Zeitschr. 1860 S. 285 ff.) wird man sich schwerlich einverstanden erklären. Er nimmt eine dreifache Steigerung an: „An David hat man den Vorgang einer vorwurfsfreien Nichtbeachtung des Gesetzes; an den Priestern sieht man den Widerspruch, in welchen das Gesetz mit sich selbst kommt, und aus der Schriftstelle V. 7 kann man sich überzeugen, dass überhaupt Sabbat und Gesetz, Opfer und Tempel nicht das wahre Wesen der Religion ausmachen" (S. 288). Er argumentirt nämlich so: In dem ἱερόν hängt alles an der θυσία, an dem, was die Priester thun. Wenn nun unmittelbar auf das μεῖζον ὧδε ein Satz folgt, in dem über die θυσία der ἔλεος gesetzt ist, so muss man unter dem μεῖζον eben den ἔλεος verstehen. Indessen, abgesehn von allen sachlichen Gründen, ist diese Erklärung sprachwidrig. V. 7 müsste nicht durch δέ, sondern durch γάρ mit dem vorangehenden Vers verknüpft sein, und durch Aposiopese lässt sich das δέ nicht erklären. Auch Klöpper ist nach meiner Meinung nicht auf dem richtigen Wege, indem er die Worte so denkt: „Wenn ihr die schwerwiegende prophetische Schriftwahrheit, welcher zufolge Gott nicht Opfer, sondern Barmherzigkeitsübung beansprucht, erkannt und demnach die Ueberzeugung gewonnen hättet, dass auf meiner und meiner Jünger Seite sich ein solches vollzieht, ... so würdet ihr meine Jünger, die sich bereit und willig fanden, sich in diesem, am meisten Gott wohlgefälligen Dienst von mir unterweisen und einweihen zu lassen, nicht um einer Sabbathverletzung willen verurtheilt haben, deren sich ja die Priester, im Heiligthum arbeitend, nicht einmal schuldig machen, trotzdem Gott ja an diesen ihren Opfern, laut klaren prophetischen Ausspruches, nicht einmal Wohlgefallen hat. Meine Jünger, die um meinetwillen alles verlassen, auf alles Eigenthum verzichtet haben, um mir auf dem Wege nachzufolgen, auf dem ich sie immer und überall zur Befolgung des ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν anhalte,

werden doch, wenn sie in diesem ihrem erhabenen Dienste ihren Hunger einmal mit Hintansetzung des Sabbatsgebotes gestillt haben, mit um so höherem Rechte auf Indemnität Anspruch haben, als den Priestern im Heiligthume zu gute kommt, trotzdem sie dort sich mit einem Geschäfte befassen, das in den Augen Gottes so geringen Werth hat" (S. 140 f.). In der vorliegenden Stelle handelt es sich aber nicht darum, dass auf Jesu und seiner Jünger Seite überhaupt ein barmherziges Wirken im Sinn des alttestamentlichen Citates zu finden ist, sondern das Citat kann nur auf den gegenwärtigen Anlass bezogen werden, und da haben wir keine Barmherzigkeitsübung der Jünger. Von einer Unterweisung und Einweihung in den Gott wohlgefälligen Dienst der Barmherzigkeitsübung ist hier auch keine Rede, auch nicht von einem erhabenen Dienste der Jünger in diesem Fall. Dazu will das Prophetenwort gar nicht sagen, dass die Geschäfte der Priester oder die Opfer in den Augen Gottes geringen Werth haben, sondern nur, dass in Collisionsfällen Gott die Barmherzigkeit geübt wissen wolle und nicht nach Opfern verlange.

Es wird wohl nichts helfen, wir müssen uns der gewöhnlichen Auslegung zuwenden, die Klöpper gerade verwirft: „wenn ihr dem Schriftworte entsprechend, welches Erbarmen gegen den Mitbruder dem Opfer voranstellt, mit meinen hungernden Jüngern Mitleid gehabt hättet, so würdet ihr sie nicht einer so unbedeutenden Sabbatverletzung willen verdammt haben". Fasst man aber die Worte so, so kann man sich nicht dem Eindruck verschliessen, dass zur Vertheidigung der Jünger ein unverhältnissmässig schwerwiegendes Wort verwandt wird, und es will uns nicht in den Sinn, dass die Jünger als Unschuldige bezeichnet werden, weil man Mitleid mit ihnen haben müsse wegen ihres Hungerns, und dass die Pharisäer als hartherzig gelten sollen, die ihnen den Gesetzesparagraphen entgegenhalten. Auch ist die Verbindung durch δέ nicht recht passend. Mit V. 7 tritt ja kein Gegensatz zu dem vorher aus der Schrift geführten Beweis ein, sondern die Unschuld der Jünger wird hier nur von einer andern Seite her dargethan. Der Unterschied

der Beweisführung liegt nur darin, dass sie V. 7 auf das moralische Gebiet hinüber geht, während sie vorher rein dialektischer Natur gewesen war.

Die Erzählung schliesst mit dem Worte ab: „Herr des Sabbats ist der Menschensohn", und Matthäus hat dasselbe durch die Causalpartikel γάρ mit V. 7 verbunden. Das γάρ hat bei vielen Anstoss erregt. Holtzmann (Synopt. Ev. S. 185) findet sogar, dass V. 8 mit V. 7 in keiner logischen Verbindung stehe[1]). Matthäus muss sich aber doch etwas dabei gedacht haben, als er so schrieb. Die Verbindung zwischen den beiden Versen wird durch τοὺς ἀναιτίους vermittelt, wie auch von Weiss und Klöpper, der nur wieder auf einer falschen Prämisse aufbaut, richtig erkannt worden ist. Es soll hier gesagt werden, dass Jesus als Herr des Sabbats sie für unschuldig halte. Auf den näheren Sinn, in dem Jesus das Wort V. 8 ausgesprochen hat, gehen wir jetzt noch nicht ein. Nun muss man sich aber hier eine ganze Gedankenreihe ergänzen. Denn V. 7 war das Erbarmen als Grund bezeichnet, aus dem sie von Vorwurf freigesprochen werden müssten, und hier ist die Begründung abgeleitet aus Jesu Herrscherstellung über dem Sabbat. Die Ueberleitung von einem Gedanken zum andern ist jedoch mit keinem Wort angedeutet. Eine solche Verbindung der zwei Sprüche ist aber sicher nicht die ursprüngliche.

Bei Matthäus können wir nach diesen Betrachtungen den Gang der Erzählung nicht ursprünglich finden. Wir wenden uns nun zu Marcus hinüber, um zu sehen, ob wir bei ihm ein wohlgefügteres Ganze als bei Matthäus vorfinden. V. 23—26 sind bei ihm parallel den ersten vier Versen des Matthäus. Den zweiten Schriftbeweis mit dem Hinweis auf das Grössere, was hier sei und den Vorwurf, dass sie aus Nichtverständniss des Prophetenwortes „Mitleid will ich und nicht Opfer" die Seinen fälschlich verurtheilt hätten, kennt er nicht, hat dafür aber den bei Matthäus nirgends gebrachten Spruch, dass der Sabbat wegen des Menschen

1) Jahrb. f. prot. Theol. 1878 S. 354 f. klingt allerdings eine andere Auffassung durch..

geworden sei, nicht der Mensch um des Sabbats willen, und stellt mit ihm in consecutive Verbindung den Schlussspruch bei Matthäus, mit dem auch er abschliesst.

Hier scheinen sich sachlich nicht so viele Schwierigkeiten zu ergeben, als beim ersten Evangelisten, und für mich verdienen auch nur die beiden letzten Verse des Marcus eingehendere Betrachtung daraufhin, ob sie bei Marcus ihre ursprüngliche Stellung haben. Weiss hingegen hat sich bedauerlicher Weise mit der Gewalt Schwierigkeiten geschafft. Das Imperfectum ἔλεγον V. 24 betrachtet er nämlich als Hinweis, dass Marcus nicht erzählen wolle, was irgendwelche einzelne Pharisäer in diesem speziellen Fall sagten, sondern nur, welchen Vorwurf die Pharisäer, als Kategorie gedacht, solchem Verhalten der Jünger gegenüber erhoben (Marcusev. S. 100), und ἔλεγεν V. 25 und 27 deute wie er sagt nicht auf einen Ausspruch hin, den Jesus bei jener Gelegenheit gethan habe, sondern gebe nur an, in welcher Art überhaupt Jesus die freiere Sabbatobservanz der Seinen gerechtfertigt habe (S. 102 und 104). Es hängt diese Ansicht einmal mit der Art zusammen, wie er sich bei Marcus die freie Verwendung der demselben aus der ältesten schriftlichen Quelle oder der mündlichen Ueberlieferung bekannten Worte Jesu denkt, andererseits ist sie bedingt durch die Beobachtung, die er gemacht zu haben glaubt, dass sich der Wechsel der Tempora beim zweiten Evangelisten aufs Pünktlichste der ganzen Anlage und Intention der Darstellung anschliesse (Jahrb. f. prot. Theol. 1878 S. 585 und Marcusev. S. 27). Was den ersten Punkt betrifft, so liegt für uns die Frage viel einfacher als für Weiss, der zweite Evangelist hat, wie wir bestimmt glauben, nur die Erzählungsquelle zu Grunde gelegt, aus der auch dieser Abschnitt stammt. Mit der petrinischen Ueberlieferung aber operirt Weiss viel zu viel. Wir werden allerdings in unsrer Geschichte ohne die Zuhülfenahme einer ihm durch die Tradition vermittelten Einarbeitung nicht auskommen, aber von einer im Marcusevangelium verwendeten speziell petrinischen Ueberlieferung habe ich mich noch nicht überzeugen können. Bis jetzt glaube ich noch,

dass das Papiaszeugniss und die eben dahin zielende Angabe Justins des Märtyrers (Weiss, Leben Jesu I S. 38) an dieser nicht begründeten Hypothese schuld sind.

Nun kommt aber die andere Seite. Holtzmann hat schon (Jahrb. f. prot. Theol. 1878 S. 169 f. und S. 345 ff.) gegen die Weiss'schen Ansichten betreffs des stets wohlbegründeten Wechsels im Gebrauch der Tempora bei Marcus angekämpft. Es muss Weiss unbedingt das Verdienst eingeräumt werden, dass seine Einzelforschungen von grosser Gründlichkeit zeugen und dass er ausserordentlich viele Sorgfalt und Mühe auf die Durchforschung der Synoptiker verwendet hat. Aber ich kann nicht umhin, mich sachlich in der angeregten Frage durchaus auf die Seite Holtzmann's zu stellen. Wollte man eine Gegenüberstellung der Beispiele aus Matthäus und Marcus unternehmen und daraus Schlüsse ziehen, so würde sich Weiss damit nicht zufrieden geben, sondern exegetische Nachweisungen im Einzelnen verlangen (Jahrb. f. prot. Theol. 1878 S. 585), und so kann ich auch jetzt nicht eine zusammenfassende Entgegnung vornehmen, sondern muss Schritt für Schritt gegen Weiss Boden fassen. Ich habe mir eine stattliche Anzahl von Beispielen ausgeschrieben, wo Matthäus im parallelen Bericht den Aorist gebraucht, während Marcus das Imperfectum einsetzt; ebenso habe ich eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Stellen gesammelt, an denen bei Marcus Aor. und Imperf. ohne wesentlichen Unterschied neben einander stehen; es kommt auch vor, dass der erste Evangelist Imperf. und Aor. nebeneinander braucht, wohingegen der zweite nach dem Imperfectum hin conformirt (z. B. Matth. 26, 59 = Mr. 14, 55). Allein ich will den Schluss, dass Marcus zur — natürlich absichtslosen — Anwendung des Imperfectums hinneigt, jetzt nicht ziehen; nur auf eins möchte ich zusammenhängend eingehen, auf den Gebrauch des ἔλεγεν oder ἔλεγον bei Marcus. Nach Weiss deutet Marcus durch Einführung eines Wortes mit ἔλεγεν statt mit λέγει oder εἶπεν an, dass er nicht sowohl ein Wort berichte, das in dieser oder jener Situation gesprochen sei, sondern dass er durch ein solches Wort erläutern wolle, wie Jesus sich über dies oder jenes

ausgesprochen habe (Jahrb. f. prot. Theol. 1878 S. 585). Auch einen bewussten und absichtlichen Gebrauch des ἔλεγεν (ἔλεγον) nimmt er seiner Imperfecttheorie zufolge an Stellen an, in denen Marcus aus der Erzählung in Schilderung oder Beschreibung übergeht, oder wo er im Laufe der Erzählung selbst zwischen den eigentlichen erzählenden Hauptzügen und denen unterscheidet, die nur die Veranlassung derselben schildernd oder beschreibend erläutern (a. a. O. S. 584).

ἔλεγεν (ἔλεγον) kommt bei Marcus sechsmal an solchen Stellen vor, wo Matthäus in der Parallele auch ἔλεγεν (ἔλεγον) schreibt: Matth. 9, 21 = Mr. 5, 28; Matth. 14, 4 = Mr. 6, 18; Matth. 26, 5 = Mr. 14, 2; Matth. 27, 41 = Mr. 15, 31 und Matth. 27, 47 = Mr. 15, 35. Dazu kommt Matth. 9, 34 = Marc. 3, 22. In den ersten beiden Stellen führt das Imperfectum eine Erläuterung der Erzählung ein; auch an der dritten Stelle will uns vielleicht Marcus die Erwägungen der Hierarchen schildern. Zu Mr. 15, 31 schreibt Weiss: „Ebenso führt uns die Schilderung nun die Hohenpriester vor, die . . . ebenfalls ihn verspotteten, indem sie sammt den Schriftgelehrten unter einander spottend sprechen: Andre hat er gerettet, sich selbst kann er nicht retten!“ Ich glaube, wenn ich anstatt dessen sage, es wird uns hier erzählt, was für Aeusserungen die Hohenpriester und Schriftgelehrten, ihn verspottend, thaten, so liesse sich auch nicht viel dagegen sagen. Ich kann ja nach Weiss' Quellenansicht aber auch den Matthäus verwenden. Dort schreibt Weiss (Matth. S. 570): „So bildet Matthäus aus der höhnischen Anrede . . . eine ironische Aussage und fasst den Absichtssatz in die noch höhnischere Versicherung zusammen.“ Also hier ist keine Schilderung. Der Thatbestand ist der, die Quelle hat schon ἔλεγεν gehabt und Matthäus und Marcus haben es aus ihr entlehnt, obwohl der Aorist hier ganz am Platze wäre. Noch deutlicher ist aber 15, 35 ein nicht planmässiger Gebrauch des ἔλεγον nachzuweisen. Weiss schreibt zwar wieder zu der Stelle: „Der Evangelist schildert nun, wie selbst über diesen Schmerzensruf einige der Dastehenden noch zu spotten wagten“ (S. 500). Aber wenn Marcus V. 34

mit dem Aorist ἐβόησεν den Schmerzensruf Jesu eingeleitet hatte (ebenso Matthäus ἀνεβόησεν) und nun fortfährt: „und einige der Dabeistehenden, die denselben gehört hatten, sagten", so ist ganz gewiss keine Schilderung gegeben, sondern die Erzählung fortgesetzt (bem. das ἀκούσαντες) und wir haben in dieser Stelle auch einen Beleg für die bekannte Thatsache, dass von den spätern Griechen das Verbum sagen, ähnlich wie die Verba gehen, schicken, oft im Imperf. angewendet wird, wo der Aorist erforderlich erschiene. Ueber 3, 22 werden wir im Zusammenhang mit 3, 21 und 23 handeln.

Die Stellen, an denen Marcus ἔλεγεν bietet, während Matthäus einen Aorist hat, sind folgende: Matth. 9, 11 = Mr. 2, 16; Matth. 12, 2 f. = Mr. 2, 24 f.; Matth. 13, 11 = Mr. 4, 11; Matth. 13, 57 = Mr. 6, 4; Matth. 14, 2 = Mr. 6, 16; Matth. 15, 10 = Mr. 7, 14; Matth. 15, 26 = Marc. 7, 27; Matth. 17, 22 = Mr. 9, 31; Matth. 22, 41 = Mr. 12, 35; Matth. 26, 25 = Mr. 14, 31; Matth. 26, 73 = Mr. 14, 70; Matth. 27, 21 u. 23 = Mr. 15, 12 u. 14. Die beiden Stellen Mr. 2, 24 f., wegen deren ich in die Untersuchung der Frage überhaupt eingetreten bin, scheide ich jetzt aus. Wenn ich nun die Stellen der Reihe nach überblicke, so wird auf einen bestimmt bezeichneten Anlass hin etwas Bestimmtes ausgesagt oder es geht die Erzählung weiter 2, 16; 4, 11; 6, 4. In der Besprechung von 6, 16 müssen wir die vorangehenden beiden Verse, in denen auch dreimal ἔλεγον vorkommt, mit in Betracht ziehen. Ich bin der Ansicht, dass Weiss mit vollem Recht V. 14 ἔλεγον liest. Gegen die Mehrzahl auch der Majuskeln ist natürlich allein schon Lukas entscheidend, der sicher ἔλεγον vor sich gehabt hat. Dann muss aber auch V. 14 ἔλεγον gelesen werden wegen der beiden ἔλεγον V. 15. Matthäus hat hier nämlich nicht gekürzt, sondern er hat den Text der Quelle in dem ursprünglichen Umfang, und Marcus anticipirt aus 8, 28 die Angabe V. 14ᵇ und 15[1]), sie dabei mit dem ihm hier vorliegenden Text vermischend und nach

1) Darin liegt ein Beweis, dass Matthäus den kanonischen Marcus nicht vor sich gehabt hat.

seiner Manier etwas erweiternd. Was nun die Exegese der ἔλεγον betrifft, so stehen sie grammatisch correct. Sie fallen unter die Rubrik, die Winer (Gramm. 6. Aufl. S. 240) so ausdrückt: „Das Imperfectum wird gebraucht, wenn eine vergangene Handlung bezeichnet werden soll in Beziehung auf eine andre gleichzeitige als damals während." Aber in dem nun folgenden ἔλεγεν zeigt sich die ganze Haltlosigkeit der Weiss'schen Aufstellungen. „Wie dem Evangelisten aber bei der allgemeinen Aufmerksamkeit, die sich dem Namen Jesu zuwandte, das Wichtigste war, dass man auch am Königshofe von ihm hörte (V. 14), so schildert er weiter (bem. das Imp.), was sich Herodes für ein Urtheil über ihn bildete, als ihm diese verschiedenen Ansichten zu Ohren gekommen waren" (Marc. S. 214). Bei Matthäus denkt Herodes auch nach Weiss rascher als bei Marcus. Als Herodes da von dem Gerücht von Jesus gehört hatte, überlegte er nicht erst und bildete sich ein Urtheil, sondern äusserte frischweg zu seinen Knechten: Dieser ist Johannes der Täufer. Ich sollte meinen, aus dem dem ἔλεγεν voraufgehenden ἀκούσας gehe hervor, dass der Evangelist erzählen will: „als Herodes diese verschiedenen Ansichten, die man über Jesus äusserte, zu Ohren bekam, da sagte er: Dieser ist Johannes der Täufer", indem er sich so für eine der geäusserten Meinungen entschied. Also ist es einfache Erzählung. Ich möchte hier auch auf eine Bemerkung von Weiss selbst hinweisen (Comm. zu Marcus und Lucas S. 89), wo er über ἔλεγον V. 14 spricht. Da schreibt er: „an ἤκουσεν könnte sich nur ein καὶ εἶπεν anschliessen." Nun, und wenn auf ἀκούσας ein ἔλεγεν folgt, so hat es Aoristgeltung. — 7, 14 ist nicht mit Weiss λέγει, sondern mit überwiegender Bezeugung ἔλεγεν zu lesen und es hat hier, wie das parallele εἶπεν bei Matthäus und das unmittelbar vorherstehende προσκαλεσάμενος beweisen, erzählende Bedeutung. — 7, 27 ist wieder seine unhaltbare Auffassung mit einer gewissen Feinheit angewendet. Wir lesen S. 257: „Wenn nun Marcus die Antwort Jesu mit einem ἔλεγεν einleitet, so ist ihm diese principielle Erklärung Jesu so wenig die eigentliche Pointe der Erzählung, dass er sie vielmehr, ganz dem ἠρώτα parallel,

nur unter den Momenten aufführt, welche die Bedeutung des Wortes des Weibes (V. 28), auf das er nach V. 29 alles Gewicht legt, erläutern sollen." ἠρώτα ist aber nur wieder ein Verbum des Fragens, das Marcus, ohne etwas dabei zu beabsichtigen, öfters im Imperfect braucht. Man vergleiche die Concordanz unter ἐπερωτᾶν. Dann haben wir hier doch eine Erzählung. So legt man aber eine solche nicht an, dass man Momente, durch die dieselbe wirklich vorwärts kommt, nur deshalb im Imperf. aufführte, weil der Gipfelpunkt der Geschichte besonders betont werden soll. Nein, ἔλεγεν hat dieselbe Bedeutung, wie εἶπεν an der entsprechenden Stelle bei Matthäus. — 9, 31 ist der Zweck des Marcus nicht, nur zu schildern, wie Jesus die Incognitoreise durch Galilaea benutzt (S. 313), sondern Jesus giebt hier den Jüngern die zweite Todesweissagung und sagt ihnen, einmal natürlich, ein bestimmtes Wort (τὸ ῥῆμα V. 32), was sie nicht verstanden und betreffs dessen sie ihn zu fragen fürchteten. Vgl. auch die beiden Parallelen. — Auch 12, 35 schildert ἔλεγεν gar nichts, sondern erzählt, was für eine bestimmte Frage Jesus in diesem Fall ausgesprochen habe, ἔλεγεν hat also doch Aoristgeltung, wie ja auch Matth. ἐπηρώτησεν und Lucas εἶπεν haben. — 14, 31 wird weder mit ἐλάλει das Verhalten des Petrus geschildert, wie es dem leidenschaftlichen Wesen des raschen Mannes entsprach (S. 455), noch auch mit ἔλεγεν geschildert, wie einer nach dem andern von den übrigen sich beeilte, die gleiche Versicherung abzugeben, sondern ἐκπερισσῶς ἐλάλει erzählt, wie Petrus eine sehr starke Versicherung aussprach und πάντες ἔλεγον, wie alle zusammen, nicht einer nach dem andern, die gleiche Versicherung abgaben. — 14, 70 geht auch einfach die Erzählung weiter. — Sehr instructiv für die Methode Weiss' aber ist die Stelle 15, 11—14. Wir lesen da: „die Hohenpriester wiegelten das Volk auf (Aor.), um Barrabas loszubekommen. Pilatus aber sagte (Imperf.) zu ihnen: was soll ich mit Jesus thun? Sie aber schrieen (Aor.): kreuzige ihn. Pilatus aber sagte (Imperf.) zu ihnen: was hat er denn Böses gethan? Sie aber schrieen übermässig (Aor.): kreuzige ihn". Weiss schreibt (S. 489) zu V. 12: „Es ist aber zu

bemerken, dass die Erzählung im Folgenden erst da wieder aufgenommen wird, wo ausdrücklich die in V. 11 indirect angedeutete Forderung des aufgeregten Volkes (freilich in ihrer äussersten Consequenz) zur Aussprache kommt (bem. die Aoriste in V. 13. 14[b]), während die Impp. in V. 12. 14[a] nur die Veranlassung beschreiben (vgl. zu 5, 9), durch welche es dazu kam, dass diese Forderung sich bis zu dem Verlangen der Kreuzigung Jesu zuspitzte.“ Hier kann ich nur staunen, mit welcher Geschicklichkeit Weiss im Stande ist, klar und einfach auf der Hand liegende Dinge zu verdrehen. 5, 8 steht das Impf. nicht de conatu. In 5, 8—10 geht die Erzählung auch ruhig weiter. ἔλεγεν γὰρ αὐτῷ steht allerdings etwas ungeschickt, dies kommt aber nur daher, dass Marcus die Erzählung der Quelle für nicht vollständig ansah und daher an dieselbe noch mehrere Züge erzählend anschliesst. An unserer Stelle geht die Erzählung nach Weiss in folgenden Etappen vorwärts: die Hohenpriester wiegelten auf — sie schrieen: kreuzige ihn — sie schrieen: kreuzige ihn — er gab frei, die beiden Imperf. bilden bloss eine Veranlassung. Ich glaube, es wird wenige Leute geben, die sich durch solche Ausführungen Weiss' überzeugen lassen. Vielmehr ist wieder für jeden unbefangen Urtheilenden die Entscheidung nicht abzuweisen, dass die beiden ἔλεγεν von Marcus zur Fortsetzung der Erzählung verwendet worden sind. An keiner von den Stellen also, wo Marcus das Imperf. ἔλεγεν gegen den Aorist bei Matthäus hat, bewähren sich die Weiss'schen Beobachtungen.

Als dritte Gruppe nehmen wir die Stellen, wo Marcus ἔλεγεν oder ἔλεγον ohne Parallele bei Matthäus schreibt. Ich rechne hierbei die Stellen mit, wo Matthäus λέγων oder λέγοντες hat. Dann sind es ausser Mr. 2, 27 folgende: Mr. 3, 21. 23. 30; 4, 2. 9. 21. 24. 26. 30. 41; 5, 8. 30. 31; 6, 10. 15; 7, 9. 20; 8, 21. 24; 9, 1. 24; 11, 5. 28; 12, 38; 14, 36; 16, 3. An der Stelle 3, 21 hindert Weiss seine vorgefasste Meinung vom Gebrauch des Imperfectums bei Marcus, die mir wie den meisten Auslegern durchaus wahrscheinliche Erklärung, „denn seine Angehörigen sagten“, anzunehmen. Der Evangelist hätte auch nach der Weiss'schen

Deutung schreiben müssen „und man sagte, er ist von Sinnen, und als es die Seinigen gehört hatten, zogen sie aus, um ihn zu greifen". Wenn wir 3, 22 den Marcustext betrachten, wie er uns vorliegt, so kann ich den Evangelisten nur so verstehen, dass er die Aeusserung der Schriftgelehrten als durch die Situation V. 21 hervorgerufen erscheinen lassen will (vgl. V. 30). Dann haben wir eine bestimmte Aeusserung bei diesem Anlass, und diese Annahme wird unmittelbar bestätigt durch das Part. Aor. *προςκαλεσάμενος*. Auf die Aeusserung hin ruft sie Jesus herbei und hält dann V. 23 ff. auch wieder nicht anders als in der bezeichneten Situation die Vertheidigungsrede. Man vergleiche dazu, wie Weiss sich um diese Erkenntniss herumwindet: „Da der Vorwurf der Schriftgelehrten . . . nur von Jesu in der dritten Person geredet, also nicht an ihn gerichtet war, so können die sichtlich auf sie berechneten Worte, die er im Folgenden mittheilt (vgl. V. 30), nur gesprochen gedacht werden, wenn Jesus irgendeinmal in jener Zeit diese Lästerer zu sich rief, um ihnen den Widersinn und die Strafbarkeit ihrer Verleumdung aufzudecken" (S. 127). — Wenn Marcus 4, 1 erzählt, dass sich am Meer viel Volks versammelte und Jesus in das Schiff stieg und das Volk auf dem Lande am Meer war und er sie lehrte; und wenn weiter V. 3 die Parabel vom Säemann durch *ἀκούετε* eingeleitet wird, so wird niemand ausser Weiss die dazwischenstehenden Worte *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ* so auffassen, dass der Vortrag der Parabel nicht als das Ereigniss dieses bestimmten Tages berichtet werde, sondern damit nur Jesu Parabellehren durch ein Beispiel charakterisirt werde. Jedermann, der unbefangen an diese Stelle herantritt, muss finden, dass uns erzählt werden soll, wie Jesus in dieser bestimmten, eben bezeichneten Situation diese bestimmte Parabel mitgetheilt habe. Auch V. 9 löst Marcus nicht von der Parabel los und fügt nicht mit seinem *καὶ ἔλεγεν* die Bemerkung an, dass Jesus nach solchen Parabeln eine Aufforderung zum rechten Hören hinzuzufügen pflegte, sondern Marcus führt nur mit seinem beliebten *καὶ ἔλεγεν* den Spruch ein, den Matthäus nach der Quelle ohne

Verbindung an das Gleichniss anschloss, und Marcus will auch nichts anderes als den Abschluss mittheilen, den Jesus am Ende der Parabel hinzugefügt habe. — Ueber die ἔλεγεν 4, 21. 24. 26. 30 nehmen wir jetzt nur in der Kürze das Nothwendigste. Ich gestehe, so scharfsinnig wie Weiss bin ich nicht angelegt. Denn ich sehe keinen sachlichen Grund, wodurch Weiss die Berechtigung gewinnt, seine Ansicht zu der bisher allgemein getheilten in Gegensatz zu stellen, wenn er zu V. 21 bemerkt: „Das καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς deutet an, dass Marcus nicht ein in einer bestimmten Situation gehaltenes Gespräch mittheilen, sondern weiter erörtern will (vgl. V. 10. 11), wie sich Jesus über das dem engeren Kreise der lernbegierigen Hörer mitgetheilte Geheimniss des Gottesreiches (V. 11) ausgesprochen habe" (S. 153). V. 24 soll Marcus an zwei anderen Sprüchen zeigen, wie sich Jesus über den Segen des rechten Hörens ausgesprochen habe. Ich war und bin der Ansicht, dass Marcus so verstanden sein will, als ob Jesus bei Gelegenheit der Erläuterung des Gleichnisses vom Säemann vor dem Jüngerkreis auch die V. 21 und 24 durch ἔλεγεν eingeleiteten Worte gesprochen habe. Weiss macht in der That die Widerlegung seiner Ansichten nicht leicht. V. 21 stützt er seine Meinung auch auf das ὅτι recit. Denn betreffs dieses Wortes hat er auch wieder eine Beobachtung gemacht. „So oft Marcus auch dasselbe gebraucht, so lässt sich doch beobachten, dass er dasselbe nur da anwendet, wo er auf den Wortlaut eines Ausspruches kein Gewicht legen will, sondern ihn nur ungefähr seinem Wortlaute nach anführt" (S. 53). Ich kann unmöglich jetzt auch die Stellen behandeln, wo das ὅτι recit. vorkommt, ich kann nur sagen, dass es für mich ausser Zweifel steht, dass diese Beobachtung ebenso falsch ist wie die betreffs des Gebrauchs des ἔλεγεν. Zu V. 26 müssen wir vorausschicken, dass auch Weiss doch wenigstens findet, nach der Einschaltung kehre der Evangelist zu V. 2 zurück und füge dem dort eingeführten ersten Beispiel noch ein zweites Beispiel des Parabellehrens Jesu hinzu. Die folgenden Worte von Weiss übergehe ich, ich kann sie wieder gar nicht billigen. V. 30

leitet nach Weiss καὶ ἔλεγεν noch ein drittes Beispiel der parabolischen Lehrweise Jesu ein. Dass Weiss Marc. 4, 33 f. für seine Ansicht verwendet, ist mir ganz wohl verständlich. Meine Auffassung ist aber die: Nach 4, 2 hat Jesus dem Berichte des Marcus zufolge viele Parabeln an jenem Tage in der V. 1 bezeichneten Situation vor dem Volk gesprochen. Alle Parabeln berichtete Marcus nicht, sondern er erzählt nur drei.[1]) V. 33 f. greift er auf V. 2 zurück, und aus αὐτοῖς sieht man auch, dass es geboten ist, von V. 26 an Jesum wieder zum Volk redend zu denken, wenn auch mit keinem Wort angedeutet ist, dass er nicht mehr zu dem Kreise der Jünger spricht. Das Imperf. ἐλάλει ist von Marcus nicht in der Absicht gesetzt worden, die Weiss unterschiebt, sondern die Quelle hat wahrscheinlich ἐλάλησεν Matth. 13, 34 gehabt, und Matthäus hat den Aorist beibehalten, Marcus aber nach dem Imperf. hin (ἐλάλει V. 34 = Matth. 13, 46ᵇ) conformirt. Trotzdem hat aber ἐλάλει doch Aoristgeltung. Auch V. 35 f. beweisen unzweifelhaft, dass Marcus erst jetzt die Situation 4, 1 verändert sein lässt. Weiss macht darauf aufmerksam (S. 167), dass 4, 10 und 34 auf die Situation V. 1. 35 nicht passen. Aber hier kann, wie mir scheint, nur entschieden werden, dass Marcus nicht berücksichtigt hat, dass seine Erzählung V. 10—25 allerdings eine andre Situation bedingt. Und das brauchen wir ihm nicht zu hoch anzurechnen, denn aus der Vergleichung mit Matthäus ergiebt sich, dass einmal dem Bericht der Quelle zufolge gleich nach dem Gleichniss vom Säemann seine Jünger zu ihm treten und ihn wegen des Gleichnisses fragen, dann aber auch, dass schon die Quelle die Angabe Matth. 13, 34 = Marc. 4, 33 f., und zwar erst nach der Deutung dieses Gleichnisses, enthalten hat. Weiter können wir uns in die damit zusammenhängenden Fragen jetzt nicht einlassen. In V. 34 des Marcus aber ist nicht gesagt, dass die Erklärung der Gleichnisse gleich jetzt von Jesu den Jüngern gegeben worden sei. — 4, 41 widerspricht es jeder geschichtlichen Wahrscheinlichkeit, dass die Jünger fortan immer wieder

1) Dabei ist die Frage ganz gleichgültig, wie viele er in seiner Quelle vorgefunden habe.

zu einander sprachen: Wer ist doch dieser, da ihm nicht nur die Dämonen, sondern auch die Elemente gehorchen, sondern sie haben das Wort bei dieser einzelnen Gelegenheit gesagt. — Wieder eine für Weiss bezeichnende Stelle ist 5, 30, zu der er schreibt (S. 188): „Charakteristisch für die Darstellungsweise des Marcus ist es nun, wie er die eigentliche Erzählung erst da wieder aufnimmt, wo das Weib, dessen Verhalten für ihn die eigentliche Pointe der ganzen Erzählung ist, handelnd auftritt (V. 33). Was dazwischen steht (V. 30—32), bildet also sachlich, so zu sagen, eine Parenthese innerhalb der Darstellung, welche in fortlaufenden Imperfectis beschreibt, unter welchen Umständen es zu dem folgenden Thun der Frau kam (vgl. zu V. 9) und dabei zugleich den nähern Hergang der wunderbaren Heilung, die dazu Veranlassung gab, durch ein Gespräch Jesu mit den Jüngern erläutert.“ So erzählt niemand, wie Weiss es will, das hiesse in sonderbarer Weise die Momente des Fortganges der Geschichte auffassen. Wenn man den Versuch macht und V. 30—32 als Parenthese auffasst, so würde V. 33 sachlich unvermittelt eintreten. Nein, die Erzählung geht V. 30 mit den Imperfecten ruhig weiter. Während V. 29 (*καὶ εὐθύς*) berichtet ist, was der Frau geschah, theilt uns V. 30 (*καὶ εὐθύς*) das Verhalten Jesu mit, als er merkte, dass von ihm ausströmende Heilkraft ausgegangen sei, und V. 31 giebt an, was die Jünger ihm dann weiter auf seine Frage antworteten. — 6, 10; 7, 9; 9, 1; 12, 38 werden ähnlich wie 4, 24 und 30 weitere Fortgänge in der zuvor angegebenen Situation bezeichnet. Ebenso 7, 20, wo auch bei Weiss die richtige Erkenntniss durchschimmert. — Zu 8, 21 schreibt Weiss (S. 276): „Eigenthümlich aber ist, dass mit dieser Frage nicht einfach die Rede schliesst, sondern dass dieselbe mit einem *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* von den mit *λέγει αὐτοῖς* (V. 17) eingeleiteten Worten getrennt wird. Dies kann nach der Weise des Marcus nur bedeuten, dass Jesus das in dieser Frage liegende Urtheil keineswegs bloss in diesem Falle, sondern überhaupt in dieser Zeit über seine Jünger fällen musste; es soll geschildert werden, wie er sich über den Mangel an Verständniss für die eigentliche Be-

ziehung seiner Worte bei ihnen beklagen musste.“ Und doch ist es ganz klar, dass, wenn man sich V. 21 nicht als Abschluss gerade dieser V. 16—21 vorliegenden Unterredung denkt, ein Abschluss fehlen würde. Jesus greift mit unserem Vers nur auf V. 17 zurück. (Vgl. *οὔπω νοεῖτε* mit *πῶς οὐ νοεῖτε* Matth. par.) Das arme *ἔλεγεν* hat aber hier noch eine Pflicht zu erfüllen. Wir lesen nämlich zu 8, 22 S. 278: „Im Praesens berichtet Marcus die Ankunft und den Anlass zur Blindenheilung, die er in diese Localität versetzt. Die Stelle der Situationsschilderung, in welche sonst ein solches Praesens einzusetzen pflegt, vertritt aber diesmal das *ἔλεγεν* V. 21, d. h. wir sollen das hiermit eingeführte Ereigniss in die Zeit hineinversetzen, wo Jesus sich immer wieder über den unbegreiflichen Verständnissmangel seiner Jünger zu beklagen hatte. Damit ist aber die Beziehung der Blindenheilung zu demselben, d. h. ihre symbolische Bedeutung im Sinne des Erzählers hinlänglich constatirt.“ Soweit kann es führen, wenn man sich in eine einmal gefasste Meinung verrennt! — 8, 24 wird auch ähnlich wie 5, 30 nichts anderes als die Erzählung mit dem Imperf. fortgesetzt. 9, 24 malt und schildert das Imperf. nicht, es ist auch kein Wechsel zwischen Glauben und Unglauben des Vaters, es wird erzählt, wie auf Jesu Wort V. 23 sofort der Vater ausruft: ich habe den Glauben, den du von mir verlangt hast. 11, 5 ist es wieder ganz deutlich, wie das Imperf. die Stelle des Aorist vertritt. Mag auch Weiss sehr geschickt das wahre Verhältniss verwischen (S. 366), es hilft doch nichts, *ἔλεγον* steht dem *εἶπαν* V. 6 vollständig parallel. Die Frage hatte ihnen Jesus V. 3 ganz ebenso vorausgesagt, wie ihnen angegeben, was sie darauf antworten sollten. Das Imperf. schildert nicht, sondern erzählt, und ich könnte gerade so gut sagen: „Bei diesem Anlass (nämlich als sie das Füllen lösten), sagten einige von den Dortstehenden zu ihnen.“ 11, 28 schildert wieder das Imperf. nicht, sondern erzählt, wie die Hierarchen versuchten, gegen ihn aufzutreten. 14, 36 ist nicht beschrieben, wie die immer wiederholte Bitte Jesu gelautet habe, und es handelt sich nicht um ein einzelnes Wort, das die Jünger gehört haben

(S. 459), Marcus will erzählen, was für Worte Jesus in diesem Gebet ausgesprochen habe. 16, 3 lässt sich ἔλεγον schildernd erklären, obwohl eine andere Auffassung auch möglich ist.

Ueberblicke ich nun die behandelten Stellen, so glaube ich die Berechtigung erlangt zu haben, einmal, die Weiss'-sche Bemerkung, Marcus deute durch die Einführung eines Wortes durch ἔλεγεν oder καὶ ἔλεγεν an, dass er nicht ein Wort berichte, das in dieser oder jener bestimmten Situation gesprochen worden sei, zu verwerfen; ferner anzunehmen, dass das ἔλεγεν in den meisten dahin gehörigen Fällen nicht schildert oder einen Nebenzug der Erzählung einführt, sondern einfach erzählt, also die Geltung eines Aoristes hat und dass demnach Marcus auch seinerseits einen Beleg abgiebt für die bekannte Beobachtung betreffs des Gebrauchs der Verba des Sagens bei den Spätgriechen. Damit ist aber die ganze Imperfecttheorie von Weiss doch schon sehr erschüttert, wie denn auch auf den Gebrauch dieses Tempus bei Marcus überhaupt verschiedene Streiflichter gefallen sind.

Nun können wir auch das Ergebniss im Interesse der Stelle verwenden, wegen deren wir die ganze Untersuchung machen mussten. ἔλεγον V. 24 ist im erzählenden Sinn gebraucht, und die Pharisäer, die den bestimmten Anlass V. 23 besprechen, sind natürlich keine „Kategorie“, sondern allerdings irgend welche einzelne Pharisäer (Holtzmann, Jahrb. f. prot. Th. 1878 S. 346). Auch in den beiden ἔλεγεν V. 25. 27, mit denen Worte Jesu eingeführt sind, liegt zunächst gar keine Berechtigung, dem Evangelisten die Absicht unterzuschieben, als habe er nicht auf den V. 23 berichteten Anlass bezügliche Aussprüche Jesu geben wollen. Dieser Abschnitt ist auch lehrreich, weil man sehen kann, in welche Widersprüche Weiss sich mit seiner Ansicht verwickelt. Der Folgerung aus ἴδε V. 24 entzieht sich Weiss durch die Annahme eines Quellenwechsels in diesem Vers (vgl. Holtzmann, Jahrb. S. 345 f.). Zu V. 23 schreibt er aber am Schluss (S. 100): „Nur ein Anlass zu dem folgenden Vorwurf soll aber erzählt werden.“ Damit ist der Vorwurf gemeint, dass sie am Sabbath Unerlaubtes thun (V. 24).

Nun sollte man erwarten, dass Jesus nach der Ansicht des Evangelisten, auch wie sie Weiss interpretirt, etwas entgegnete, aber nein, von einem bestimmten Ausspruch, den Jesus bei jener Gelegenheit gethan habe, will Marcus V. 25 nicht erzählen (S. 102). Trotzdem aber findet sich (S. 103) der Satz: „Wie also der erste David selbst seine Begleiter im Falle der Noth zu einem dem Buchstaben des Gesetzes widersprechenden Thun veranlasste, so hat auch Jesus die Jünger zu ihrer freieren Sabbathobservanz ermächtigt, wenn er ihnen das Aehrenraufen am Sabbath gestattete."

Ich nehme nun zunächst an, dass Marcus V. 23—26 wie Matthäus aus der Erzählungsquelle entnahm. Auch V. 28 ist, wie sich aus der Parallele bei Matthäus und Lukas ergiebt, aus der Quelle entlehnt. Nun handelt es sich aber um V. 27. Stand dieser Vers in der Quelle, so müssen wir nach dem Grund suchen, aus dem ihn der erste und der dritte Evangelist wegliessen; stand er aber nicht in der Quelle, wie kommt Marcus dazu, ihn hier einzufügen. Holtzmann (Synopt. Ev. S. 73. 185. 219 und Jahrb. a. a. o. S. 343 f.) ist wohl mit der Mehrzahl der Gelehrten der Ansicht, dass der Vers in dem ursprünglichen Zusammenhang der Erzählung stehe und von Jesus wirklich in der bei Marcus vorliegenden Verbindung mit V. 28 gesprochen sei. Denn so habe Jesus um so mehr gesprochen, als hier neben der für seine Jünger als Genossen des Gottesreiches in Anspruch genommenen Freiheit vom Sabbathgebot zugleich auch jene andere, positive Seite enthalten sei, die wir nirgends vermissten, wo Jesus Stellung zum Gesetz nehme (S. 343). Dann citirt er noch aus Ritschl (Altkathol. Kirche S. 30) eine Darlegung des Gedankengehalts von V. 27 und weist auf die Unvollständigkeit der Argumentation ohne V. 27 hin. Meine Ansicht über diesen Vers ist eine andere. Ich muss zunächst bemerken, dass ich finde, der Vers würde, wenn ich ihn für sich allein betrachte, vortrefflich auf die V. 23 angegebene Situation passen. Denn er macht „darauf aufmerksam, dass der Sabbath, was er ist (nämlich als göttliche Ordnung), nur geworden ist um des Menschen willen, damit ihm Ruhe und Erquickung zu Theil werde, nicht aber der

Mensch um des Sabbath willen. Wenn also die Noth den Menschen zur Uebertretung der Sabbathruhe zwingt, so muss dieselbe erlaubt sein, weil sonst der Sabbath Selbstzweck wäre“ (Weiss, S. 104). Nun folgert V. 28 ὥςτε aus diesem Vers. Es ist mir nicht einleuchtend, dass Holtzmann (S. 354) recht habe, wenn er sagt, die Selbstbezeichnung Jesu *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* im Zusammenhang mit dem, was vorher von der Superiorität des Menschen an sich gegenüber der Sabbathinstitution gesagt sei, trage selbst wieder eine logische Fruchtbarkeit in sich. Aus dem, was dem Menschen überhaupt zustehe, leite Jesus sich die Berechtigung ab, welche ihm als dem Sohne des Menschen zukomme. Mir stellt sich eine andre Auffassung als berechtigter dar.

Marcus hat den Spruch nicht gelassen, wie er ihn vorgefunden hat, sondern der Text des Matthäus: *κύριός ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* bietet nach meiner Auffassung unzweifelhaft die echte Fassung der Quelle[1]). Marcus, dem Lukas folgt, hat, um die Veränderungen anzugeben, *τοῦ σαββάτου*, was bei Matthäus in der Mitte des Verses, an der am wenigsten betonten Stelle steht, an das Ende, an eine betonte Stelle gesetzt und durch die Einfügung des *καί* noch deutlicher gezeigt, dass er auf *τοῦ σαββάτου* Nachdruck legt. Würde von Marcus *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* betont, so würde er die Worte an den Anfang oder Schluss des Verses gesetzt haben. So aber haben sie keinen Nachdruck. Der Sinn der Fassung des Marcus ist nämlich der, dass Jesus als Menschensohn eine — anerkannte — Herrscherstellung habe und dass auch der Sabbath in das Bereich dieser seiner Herrschaft gehöre. Diesen Sinn kann aber der Spruch nicht ursprünglich haben. Er erklärt sich nur aus einer Fortbildung der einfacheren Fassung bei Matthäus, nicht aber lässt sich hier methodisch entscheiden, dass die specialisirte Anwendung die echtere, die allgemeinere die erst später entstandene sei. Die Herrscherstellung Jesu als Menschensohn war nicht, und erst recht nicht in der Zeit, aus der

---

1) Die Form, in der Weiss (Marc. S. 99) V. 5 des Lukas giebt, ist eine falsche.

die Geschichte erzählt wird, eine anerkannte und unbestrittene, so dass er aus ihr heraus die Herrschaft auch über den Sabbath hätte ableiten können, während es wohl erklärlich und für mich historisch durchaus glaublich ist, dass Jesus aus seinem Messiasbewusstsein heraus das Wort des Matthäus ausgesprochen habe, das eine volle, abgeschlossene Entgegnung in sich trägt und nicht erst mit andern Beweismomenten in logische Verbindung gesetzt zu werden braucht. Bei Matthäus stehen sich als hervorgehobene und betonte Begriffe gegenüber *κύριος* und *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Als Menschensohn ist Jesus Herr über den Sabbath. Das verstehe ich so, dass er als Messias im Sinne des Menschensohns, als der, der in irdischer Niedrigkeit den Beruf des Messias ausübte, in seinem Dienste zum Heile der Menschheit sich wohl, wenn dieser sein messianischer Beruf ihn in Widerstreit mit den bestehenden Sabbathgesetzen bringe, sich über dieselben hinwegsetzen könne, da seine Thätigkeit eine höhere sei, hinter der die bestehenden Satzungen zurücktreten müssen. Ich kann also weder der Deutung Weiss' zustimmen, nach der der Menschensohn das Recht habe, als der Träger des messianischen Berufes über den Sabbath zu bestimmen und den Modus ihrer wahren Erfüllung im Sinne von Matth. 5, 17 vorzuschreiben (Marcusev. S. 104), noch auch mit Beyschlag (Osterprogr. der Univers. Halle-Wittenberg 1875 S. 31) und Holtzmann (a. a. O. S. 342 ff.) annehmen, Jesus habe mit diesem Wort das Recht der freien Verfügung über den Sabbath selbst und mit dieser heiligsten zugleich auch über alle andern gesetzlichen Formen in Besitz genommen. Vielmehr deutet nach meiner Meinung dieser Spruch nur an, was im Wirken Jesu bei so verschiedenen Gelegenheiten zu Tage tritt, dass Christus in Collisionsfällen die äussere Satzung niemals gegen höhere sittliche Pflichten ihr Recht behaupten lässt, sondern diesen unbedingt den Vorrang einräumt. Ich weiss wohl, dass ich mit meiner Deutung aus der Selbstbezeichnung Jesu eine ganze Ideenreihe ableite. Ich glaube mich aber berechtigt dazu, da sie implicite in dem Namen Menschensohn liegt. Denn Jesus hat ja in wohlbegründeter Absicht diesen Namen ge-

wählt. In einem kurzen, kernigen Worte aber, wie das vorliegende, dürfen wir eine gewisse Prägnanz des Ausdrucks, noch dazu bei der betonten Stellung im Satze, gewiss annehmen. Bei Marcus verräth auch die Verbindung mit ὥςτε, die der zweite Evangelist liebt, die Hand des Bearbeiters.

Jetzt ist aber immer noch zu untersuchen, woher Marcus V. 27 hat. Nicht nur die Verbindung zwischen V. 27 und 28 ist erst vom zweiten Evangelisten hergestellt worden, auch die Einführung V. 27 mit καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, mit der er auch anderwärts Sprüche erst selbst dem Zusammenhang einverleibt, zeigen seine Hand. Ich nehme an, dass Marcus den Spruch Jesu aus der Tradition kannte und ihn selbständig hier einfügte, der Einfügung zuliebe aber V. 28 umändern musste.

Bei Matthäus scheint es, als ob die apostolische Quelle von Weiss, dessen Ansichten über die Entstehung des Berichts bei Matthäus und Marcus doch recht complicirt sind (vgl. Jahrb. f. deutsche Theol. 1865 S. 323 ff.), zur Geltung käme. Denn V. 5—7, die mit ihrem Gedankeninhalte nicht in den Zusammenhang passen, in dem sie stehn, weisen ja ihrer Natur nach auf die Redenquelle hin. Was zunächst V. 5 und 6 betrifft, so nimmt auch Holtzmann, in den synopt. Ev. S. 185 schwankend, bestimmter Jahrb. a. a. O. S. 348 f. eine Einschaltung aus der Redenquelle an. Dabei geht er vielleicht etwas zu vorsichtig hinsichtlich des Sprachcharakters von A gegenüber dem der Spruchsammlung zu Wege. Matthäus würde also nach dieser Ansicht vielleicht durch den Eingang οὐκ ἀνέγνωτε und durch den Inhalt des Spruches, dem zufolge eine Sabbathprofanation in einem bestimmten Falle für entschuldbar erklärt wird, nach seiner Weise, Verwandtes zusammenzustellen, die beiden Verse hier eingefügt und dabei übersehen haben, dass sie nicht in die gegebene Situation passen. Wenn Weiss will, dass das μεῖζον gegenüber der Autorität des Tempels ursprünglich auf die von Jesu Jüngern in seinem Dienst auch am Sabbath vollzogenen Krankenheilungen gehe (Matth. S. 312), so entgegnet Holtzmann (Jahrb. S. 345) ganz richtig, dass trotz des Citats Matth. 10, 8 nirgends eine Stelle dasei, die von

einer sabbathlichen Heilung derselben spreche. Die Ansicht von einer Einschaltung aus der Redenquelle möchte ich stehen lassen, obwohl eine nicht unerhebliche Schwierigkeit vorhanden ist. Das abundirende *τοῖς σάββασι* V. 5 lassen Weiss und jetzt auch Holtzmann erst durch Matthäus eingesetzt sein. Aber die ganze Fassung von V. 5 erregt in mir Bedenken. Denn dieselbe verlangt die Erklärung: „Habt ihr nicht die Stelle im Gesetz gelesen, wo geschrieben steht, dass die Priester am Sabbath den Sabbath im Tempel profaniren und doch vom Gesetz als Unschuldige bezeichnet werden?“ Nun giebt es aber keine Stelle im Gesetz, wo eine derartige Bestimmung stände; Num. 28, 9 f., die man gewöhnlich anführt, ist nur angegeben, welche Opfer am Sabbath dargebracht werden sollen, die Frage der Entschuldbarkeit dieser Sabbathprofanation wird mit keinem Worte angedeutet. Wollte man aus dieser Schwierigkeit die Consequenz ziehen, so läge es nahe, V. 5 als Neubildung des ersten Evangelisten zu bezeichnen, woran auch Holtzmann (synopt. Ev. S. 185) denkt. Aber dann erweckt wieder V. 6 Bedenken. Ich lasse also die Frage offen, welche von beiden Möglichkeiten die vorzuziehende sei.

Auch die Frage nach dem Ursprung von V. 7 ist schwer zu lösen. Wir müssen auch hier die Deutung von Weiss verwerfen, dass Jesus auf Hos. 6, 6 verwiesen habe, um die Jünger zu rechtfertigen, da die von ihnen aus Mitleid vollzogenen Krankenheilungen am Sabbath der strengen Erfüllung der Sabbathordnung gegenüber ständen (Matth. S. 312 f.), obwohl der Vers allerdings in seiner jetzigen Fassung heisst: „Ihr habt solche, die aus Mitleid gehandelt haben, fälschlich verurtheilt oder fälschlich als Schuldige bezeichnet, weil ihr das Prophetenwort nicht verstanden habt, welches gerade in erster Linie Mitleid verlangt und die äussere Satzung dem Mitleid nachstellt.“ Aber eben das *ἀναιτίους* weist auf *ἀναίτιοι* V. 5 zurück, und wir wissen nicht, inwieweit die Hand des ersten Evangelisten in der Fassung von V. 5 f. im Spiel gewesen ist, sodass er möglicherweise auch diesen Vers erst so geformt hat. Dann aber entstünde eine neue schwer zu beantwortende Frage. Wie käme es

dann, dass Matthäus zweimal das Hoseawort selbständig in eine Erzählung einfügt (vgl. Weiss, Jahrb. f. deutsche Theologie 1865 S. 324). Auch ich bin der Ansicht, dass diese zweimalige Verwendung nicht zu erklären sein würde, wenn Matthäus das Wort nicht in einer Quelle gehabt hätte. Ich glaube daher, dass das Citat — in welcher Verbindung lässt sich nicht mehr feststellen — in der Redensammlung gestanden hat. Die Einfügung aber kommt sowohl 9, 13 wie hier auf die Rechnung erst des ersten Evangelisten, und an unserer Stelle können wir nicht mehr entscheiden, ob oder inwieweit der Conditionalsatz ursprünglich mit dem Wort zusammenstand.

V. 5—7 haben nicht ursprünglich zu unserer Erzählung gehört, und auch bei Marcus ist V. 27 erst Eintragung des Evangelisten. Dann hat wohl Lukas dem Umfange nach den Bericht der Quelle am treusten erhalten, indem er an V. 4 gleich den Machtspruch Jesu anschloss. Dies finde ich allerdings als das Wahrscheinlichste, ich glaube, dass die Quelle mit diesem Vers geschlossen hat.

Ich muss aber immer noch einen Schritt weiter gehen. Das Wort von Jesus: „Herr ist des Sabbaths der Menschensohn“ ist ein abgerundetes Ganze, das aus sich selbst heraus verstanden wird und für sich eine volle Argumentation bildet. Hier müssen wir aber auf einen Gedanken von Baur (a. a. O. S. 286 f.) zurückgreifen. Wenn wir nämlich bei Matthäus V. 8 auf V. 4 nach der Quelle folgen lassen, so ist es wahr, Jesus hätte die dialektische Beweisführung nicht nöthig gehabt, hätte er sie mit dem kategorischen Satz abschliessen wollen. Eins schliesst das andere aus. Dass V. 4 und V. 8 nicht zusammenpassen, hat vielleicht schon Marcus gefühlt und auch deshalb seinen V. 27 hier eingeschoben und V. 28 etwas abgeändert. Und so bin ich der Ansicht, dass, so sicher Jesus das Wort ausgesprochen hat, der Anlass zu demselben ebenso wenig wie bei dem echten Herrenwort Marcus V. 27 mehr ausfindig gemacht werden kann. Die beiden Sprüche sind eingefügt worden, der eine schon in der Quelle, der andere erst vom kanonischen Marcus, wo sich ein Anlass dazu zu finden schien.

Wir gehen nunmehr daran, die einzelnen Abweichungen des Marcus von Matthäus zu besprechen. Die Zeitbestimmung ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ und die bestimmte Angabe des Subjects ὁ Ἰησοῦς sind bei Matthäus erst durch den Bearbeiter hinzugekommen. Denn derselbe hat dieser Geschichte eine ganz andere Stellung gegeben, als sie in der Erzählungsquelle hatte und er liebt ja auch derartige Ueberleitungen (vgl. Weizsäcker, ev. Gesch. S. 40). Um so mehr ist hier eine Zeitangabe erklärlich, als er von einer Einschaltung aus der Redenquelle zur Erzählungsquelle zurückkehrt. Es ist demnach nicht unwahrscheinlich, dass die Construction καὶ ἐγένετο mit Infin. bei Marcus die der Quelle ist. αὐτόν hat auch in der Quelle gestanden.[1]) Eine geringere Differenz ist die, dass Matthäus schreibt τοῖς σάββασιν, Marcus die Praep. ἐν dazu setzt. Matthäus setzt zu τοῖς σάββασιν niemals ἐν, und auch Marcus hat die Praep. nicht, wo es sonst bei ihm im gleichen Sinn steht, V. 24; 3, 2 und 4. Mit παραπορεύεσθαι ändert Marcus den Text der Quelle, die nur das Simplex hatte. Denn Matthäus hat das Wort nur 27, 39 = Marc. 15, 29, wo auch παραπορευόμενοι steht. Bei Marcus kommt es ausser an diesen beiden Stellen noch vor 11, 20, wo es erst vom Bearbeiter herrührt, der die Geschichte vom Feigenbaum in zwei Stadien zerlegt, und allerdings in der gewöhnlichsten Bedeutung „vorübergehen“ gebraucht ist. Dann aber hat er es auch noch 9, 30, wie hier mit nachfolgendem διά c. gen. und auch in ganz ähnlicher Bedeutung wie hier. Dort hängt aber die

1) Leider muss ich hier wieder einmal einer Erklärung Weiss' auf das Entschiedenste entgegentreten. Es ist ganz undenkbar, den Marcustext so zu verstehen: „Es geschah, dass Jesus am Sabbath vorüberwanderte durch die Kornfelder, seine Jünger aber wanderten nicht so ohne weiteres vorbei, sondern begannen in den Kornfeldern ein Thun, das zu dem folgenden Anstoss Veranlassung gab.“ So erzählt auch wieder niemand, jedermann würde in diesem Falle sagen: „Und es geschah, dass Jesus mit seinen Jüngern durch die Kornfelder ging. Er wanderte vorüber, seine Jünger aber“ u. s. w. Hinter den Worten des Marcus und ihrer Stellung ist oft lange nicht so viel Absicht zu suchen, als es Weiss gethan hat. αὐτόν steht ebensowenig mit Absicht voran als nachher καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

Wendung zusammen mit dem Zusatz des Marcus zum Text der Quelle, dass Jesus verborgen bleiben wollte, weil er die Jünger lehrte. Also hat er hier den Ausdruck auch wohl erst eingesetzt. *ἐπείνασαν* und *ἐσθίειν* kann ich nicht als Zusätze des ersten Evangelisten ansehen. Denn wie wir schon (S. 39 f.) sagten, das Hungern und das Essen sind die an die Geschichte von David erinnernden Momente (vgl. wie Marcus V. 25 auch durch Einfügung von *ὅτε χρείαν ἔσχε* nachträglich noch das Hungern betont, woraus man nicht auf grössere Ursprünglichkeit des Marcus in V. 23 zu schliessen braucht), und dies beides giebt Matthäus auch in seiner Fassung an. *ἐσθίειν* ist überdies durch Lukas (*ἤσθιον*) als aus der Quelle stammend gesichert. *ὁδὸν ποιεῖν* ist wahrscheinlich ein Latinismus des Marcus, und von ihm rührt wohl erst diese Construction mit nachfolgendem Partic. statt des einfachen *τίλλειν* her. Ob *τοὺς στάχυας* das echtere ist oder *στάχυας*, lässt sich nicht entscheiden.

Aus dem folgenden Vers heben wir hervor, dass *ἔλεγον* von Marcus statt *εἶπαν* eingesetzt worden ist. Schwierig ist die Frage nach *ἰδόντες*, das allerdings Matthäus häufiger hat als Marcus und das sowohl vom ersten wie vom zweiten Evangelisten an einzelnen Stellen selbständig gesetzt worden ist. Passend steht es hier unzweifelhaft; ich möchte aber doch mit meinem Urtheil zurückhalten. *ἰδού* ist durch *ἴδε* des Marcus als aus der Quelle stammend gesichert. Ob der Vorwurf der Pharisäer in der Quelle mit *τί* und nachfolgender Frage gegeben war oder in der Form einer einfachen Hinweisung, wobei die Worte *οἱ μαθηταί σου* nothwendig sind, entscheide auch ich nicht, ebenso wenig, ob Matthäus *ποιεῖν* — bei Lukas ist *ποιεῖν* zu tilgen — vorgefunden oder erst zugesetzt hat, obwohl ich namentlich hinsichtlich des ersten Punktes eher nach der Seite des Matthäus hinneige. Möglicherweise ist die Stellung des *τοῖς σάββασιν* bei Lukas V. 2 eine Bestätigung, dass diese Zeitbestimmung am Schluss des Satzes stand; möglicherweise aber hat Lukas auch den Marcustext glatter gestaltet. Ich nehme aber an, die Anwendung der Praep. *ἐν* und die Singularform *σαββάτῳ* (vgl. 24, 20, wo *μηδὲ σαββάτῳ* sicher in der Quelle stand), weisen

nicht auf eine Aenderung des ersten Evangelisten hin, wenn derselbe, wie Weiss und Holtzmann annehmen, V. 5 *τοῖς σάββασιν* hinzugefügt hat. Es hätte ihm dann hier diese Wendung auch näher gelegen. Ich halte also den Text des Matthäus in diesem Punkte für den echten.

V. 25 schliesst Marcus wieder wie V. 24 mit *καί* statt Matth. *δέ* an. *αὐτός* bei Marcus ist nicht sicher bezeugt. Behält man es aber im Text, so legt natürlich Marcus kein Gewicht in dem Sinne darauf, wie Weiss will, sondern der Evangelist setzt es ebenso harmlos wie 8, 29 und 14, 15 erst selbst ein. In *ἔλεγον* haben wir eine Correctur von Marcus. Wegen des *οὐδέποτε* gegenüber *οὐκ* findet eine genaue Auseinandersetzung zwischen Holtzmann und Weiss statt (Jahrb. a. a. O. S. 347 und S. 592). In *οὐδέ* des Lukas wie in *οὐδέποτε* des Marcus liegt eine Verstärkung des *οὐκ*, beide Fassungsweisen sind also wohl secundär. *χρείαν ἔσχεν καί* betrachten auch Weiss und Holtzmann als Zusatz des Marcus. Ebenso hat Marcus *αὐτός* nach *ἐπείνασεν* eingeschoben, und er hat jedenfalls doch den Text der Quelle, wie ihn Matthäus repräsentirt, so verstanden, dass *καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ* auf *ἐπείνασεν*, nicht auf *ἐποίησεν* geht (gegen Weiss Marc. S. 102, Matth. S. 310 und Meyer).

Ob *πῶς* Zusatz des Matthäus ist, entscheiden wir nicht. Es ist nur zu beachten, dass der ganze übrige V. 4, nach meiner Ansicht wenigstens, durchaus den echten Text enthält. Weiss hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht (Marcusev. S. 103), dass beim zweiten Evangelisten David mehr hervortritt (*ἔφαγεν*, *ἔδωκεν*) als beim ersten. Damit ist aber zugleich die Schuld Davids mehr in den Vordergrund gerückt gegenüber der seiner Begleiter (bem. auch die Stellung des Satzes *καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν* am Schluss des Verses), und das ist nicht die ursprüngliche Absicht des Beispiels. Auf die Rechtfertigung der Jünger kommt's an, wie dies auch bei Matthäus ganz richtig durchklingt (*ἔφαγον* und *ὃ οὐκ ἐξὸν ἦν . . . . τοῖς μετ' αὐτοῦ*). Matthäus hat nicht in der von Holtzmann (S. 348) angegebenen Weise gekürzt, sondern die thatsächlich vorhandenen Härten der Structur stammen aus der Quelle, die

vielmehr Marcus bearbeitet. Denn *οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ τοὺς ἱερεῖς* ist eine erklärende Notiz, wie er sie liebt, die auch die in den folgenden Worten liegenden Veränderungen der Quelle hervorgerufen hat. Im Einzelnen könnte man, da Lukas V. 4 wie Matthäus V. 4 *τοῖς μετ᾽ αὐτοῦ* haben, die Form der Quelle gegenüber *σὺν αὐτῷ* des Marcus bestätigt finden. Aber es ist auch möglich, dass bei Lukas die Erinnerung an *οἱ μετ᾽ αὐτοῦ* V. 3 mitwirkt. Bestimmt halte ich *μόνοις* (vgl. Luk. V. 4 *μόνους*) als aus der Quelle herrührend. Ich betrachte auch *φαγεῖν*, das Marcus und Lukas durch Abänderung des *ὅ* in *οὕς* passender gemacht haben, als ursprünglich. *ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως* ist eine einfache historische Notiz, die Marcus zu dem Quellenbericht hinzugesetzt hat. *γάρ* V. 8 ist erst durch Matthäus hinzugekommen; über die Aenderungen, die Marcus mit V. 28 vorgenommen hat, ist schon gesprochen worden.

Wir kommen jetzt zum Text des Lukas. Wir legen auch bei dieser Erzählung die von Weiss gebotene Fassung zu Grunde. Nur ist nach meiner Ansicht V. 3 mit Tischendorf zu lesen *καὶ ἀποκριθεὶς πρὸς αὐτοὺς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς* und dann *ὅτε* mit den ältesten Codd. V. 5 ist *ὅτι* doch wohl echt; im folgenden ist nachher aber, wie bei Marcus, zu lesen *καὶ τοῦ σαββάτου* nach *ἀνθρώπου*, trotzdem in beiden Fällen B entgegensteht. Zu V. 5 giebt Weiss im Commentar zu Marcus und Lukas (6. Aufl. S. 345) keine kritische Notiz.

Erinnerungen an die Quelle sind vielleicht in V. 2 die Stellung des *τοῖς σάββασιν*, V. 3 *οὐδέ*[1]) und das *μετά* V. 4. Bestimmter weisen auf die Quelle hin *ἤσθιον* V. 1, die Weglassung des *χρείαν ἔσχεν* V. 3 und der Worte *ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως* und V. 4 *μόνους*, sowie die Stellung der Worte *εἰ μὴ μόνους τοὺς ἱερεῖς* am Schluss des Verses.

Die Abweichungen des Lukas sind nun folgende. Er behält V. 1 die Infinitivconstruction nach *ἐγένετο* bei, mit Nachstellung des Subjects, conformirt aber das Verbum nach der Präposition (*διά*). In der Zeitbestimmung setzt er den Singular ein (*σαββάτῳ*). Vor *σπορίμων* lässt er den Artikel

1) Auf *εἶπον* V. 2 und *εἶπεν* V. 3 kann man kein Gewicht legen.

aus. Die Construction mit *ἤρξαντο* nimmt er nicht auf, sondern schreibt das Verb. fin. (*ἔτιλλον*) und stellt wieder das Prädicat vor das Subject. *ἤσθιον* ist dementsprechend auch verb. fin. geworden, und er beschreibt mit *ψώχοντες ταῖς χερσίν*, wie sie die Aehren zubereiteten. V. 2 wird wie V. 1 mit *δέ* statt *καί* eingeleitet. Es sind bei ihm einige der Pharisäer geworden (statt *οἱ Φαρισαῖοι*), die mit ihm reden. *εἶπον* steht ohne Angabe der angeredeten Personen. *ἴδε* oder *ἰδού* lässt er weg. Im Folgenden werden die Jünger direct angeredet. *τοῖς σάββασιν* hat er aus Marcus, nur am Ende des Verses. V. 3 knüpft er, und zwar nach Marcus, mit *καί* an, gestaltet aber freier, indem er *ἀποκριθείς* zufügt, wieder statt des Dativs nach *εἶπεν* den Acc. nach *πρός* setzt und das Subject hervorhebt, jedenfalls, weil Jesus selbst auf die an die Jünger gerichtete Frage antwortet (vgl. 5, 31). *οὐδέ* rührt gleichfalls von ihm her, wie die Wendung *τοῦτο—ὅ*. V. 4 haben wir bis auf die Zusetzung des *λαβών* erst in der zweiten Hälfte Abweichungen von dem Text des Marcus oder der Quelle. Dieselben sind aus der Combination des Marcustextes mit dem der Quelle entstanden. Lukas nimmt den Satz mit *ἔδωκεν* herauf, wodurch die Jünger wieder etwas mehr hervortreten, lässt dabei *καί* und *οὖσιν* weg und schreibt *μετά* c. gen. statt *σύν* c. dat. *μόνους* stellt er vor das Substantivum. V. 5 die Eingangsworte hat er aus Marcus V. 27 herübergenommen, auch den Spruch Marcus V. 28, nur leitet er ihn mit *ὅτι* recit. ein.

V. 1 *ἐγένετο δὲ ἐν σαββάτῳ διαπορεύεσθαι αὐτὸν διὰ σπορίμων καὶ ἔτιλλον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τοὺς στάχυας καὶ ἤσθιον ψώχοντες ταῖς χερσίν. 2 τινὲς δὲ τῶν Φαρισαίων εἶπον· τί ποιεῖτε ὃ οὐκ ἔξεστιν τοῖς σάββασιν; 3 καὶ ἀποκριθεὶς πρὸς αὐτοὺς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· οὐδὲ τοῦτο ἀνέγνωτε ὃ ἐποίησεν Δαυΐδ, ὅτε ἐπείνασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ᾽ αὐτοῦ; 4 εἰςῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως λαβὼν ἔφαγεν καὶ ἔδωκεν τοῖς μετ᾽ αὐτοῦ, οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ μόνους τοὺς ἱερεῖς; 5 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.*

VIII. Die Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand.

Matth. 12, 9—14. Marc. 3, 1—6. Luk. 6, 6—11.

Die Erzählung von der Sabbathheilung bietet nicht so viel schwer zu entscheidende Fragen, als die vorige Geschichte. Aber zu einem Problem, welches innerhalb der Evangelienkritik nicht ohne Bedeutung ist, gilt es auch hier Stellung zu nehmen. Es ist eine bekannte Thatsache, dass der Bericht bei Matthäus dem des Marcus nicht ganz parallel geht, sondern dass sich bei ihm die Benutzung der andern, der Redenquelle, deutlich nachweisen lässt. Es entsteht daher die Frage, ob in der Redenquelle, aus der Matthäus Material in die Geschichte verflochten hat, schon eine förmliche Heilung berichtet war, wie sich ja die von Matthäus verwendeten Sprüche bei Lukas (14, 1—6) in einer im Zusammenhang seiner Redenquelle stehenden vollständigen Heilungsgeschichte finden, oder aber, ob die Sprüche von Matthäus als lose überliefertes Gut in der Redenquelle vorgefunden worden sind und erst später zum Kernpunkt einer ausgeprägten Geschichte wurden. Ich brauche mich dabei nicht näher darauf einzulassen, dass Weiss aus der verschiedenfachen Berührung dieser Erzählung mit der Heilung des Wassersüchtigen bei Lukas Einheit der Quelle für beide Geschichten folgert. Beyschlag (Stud. und Krit. 1881 S. 592) hat ganz Recht, wenn er sagt, dass bei solchem Thatbestand der Schluss auf Verschiedenheit der Quellen viel näher liegt.

Wir beginnen damit, dass wir die Spuren, die in der Matthäuserzählung auf die Redenquelle hindeuten, zusammenstellen. Weiss (Stud. und Krit. 1861 S. 77) rechnet dazu schon V. 9 *αὐτῶν* und Holtzmann (synopt. Ev. S. 186) folgt ihm darin. Mit Grund ist aber Weiss (Matth. S. 313 Anm.) selbst von seiner Ansicht zurückgekommen. Er sagt jetzt selbst, da Luk. 14, 1 ganz von der Hand des Evangelisten herrühre, müsse man annehmen, dass derselbe in der Redenquelle keine Inscenirung vorgefunden habe, also nach der Quelle die Geschichte nicht in der Synagoge gespielt habe. Der Beweis, dass aus *αὐτῶν* nicht auf eine Quelle geschlossen

werden darf, lässt sich von andrer Seite her unterstützen. Matthäus liebt es nämlich, hinter συναγωγή einen gen. subject. folgen zu lassen. Vgl. 4, 23; 9, 35; 10, 17; 13, 54; 23, 34. ἰδού ist kein Anzeichen der Redenquelle. Matthäus setzt es häufig auch selbständig. Wenn er aber V. 10 die Pharisäer fragen lässt, ob es erlaubt sei, am Sabbath zu heilen, damit sie ihn anklagen könnten, so ist deutlich, wie er die Erzählung der beiden Quellen zusammenarbeitet. Das Auflauern der Pharisäer bei Marcus ist bei ihm zur vollen Frage geworden, und zwar durch den Text der Redenquelle, der zufolge nur Jesus fragt. Der Schlusssatz ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ ist ganz aus der Marcusquelle, aus welcher auch noch das εἰ stammt; vielleicht auch τοῖς σάββασιν. Ich möchte nur hervorheben, dass es mir nicht berechtigt erscheint, aus dem Gebrauch der Singular- oder Pluralform (τῷ σαββάτῳ oder τοῖς σάββασιν) einen Schluss auf die Quelle zu ziehen. Bei Matthäus ist durch 12, 2 und 24, 20 die Singularform als auch zum Sprachcharakter von A gehörig gesichert. Aus Lukas kann hinsichtlich des Singulars nichts geschlossen werden; denn er schreibt (ἐν) σαββάτῳ auch selbständig, z. B. 6, 1. 6. 7. 9. Von dem Abschnitt 14, 1—7 sehe ich jetzt ab. (ἐν) τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου (τῶν σαββάτων) setzt er auch wahrscheinlich erst selbst ein 4, 16; vgl. auch 13, 14. 16.

V. 11 des Matthäus halte ich mit Weiss gegenüber Holtzmann in seiner Textform für ursprünglicher als Luk. 14, 5. Die Construction ist bei Lukas etwas gefügiger als bei Matthäus. Sie erinnert beim ersten Evangelisten an 7, 9, einen Vers, der derselben Quelle angehört. Er hat wohl hier an dieser Construction nichts geändert. Betreffs des υἱὸς ἢ βοῦς[1]) könnte man schwanken, zwar nicht aus dem Grund, weil das Schaf das gewöhnliche Thier der Parabeln sei (Holtzmann mit Ewald), sondern wegen der eigenartigen Zusammenstellung. Es ist aber eine sehr hübsche Bemer-

1) So feinsinnig die Conjectur ὄϊς statt υἱός ist, die auch Lachmann empfiehlt (vgl. Weiss, krit.-exeg. Handb. über die Ev. des Marcus und Lukas S. 466), so scheitert sie doch daran, dass ὄϊς im N. T. nie vorkommt.

kung von Weiss, dass er (Matth. S. 315 Anm.) sagt, das υἱός sei aus V. 12 vorweg genommen. Es ist auch sehr leicht möglich, dass Lukas in der Erinnerung an 13, 15 auch hier βοῦς einsetzt. Das πρόβατον ἕν hebt treffend den Werth des Besitzes hervor. Nun könnte man aber auch sagen, bei der Wendung ἐμπέσῃ εἰς βόθυνον habe dem Matthäus schon 15, 14 = Luk. 6, 39 vorgeschwebt. Aber πεσεῖται des Lukas bestätigt das Verbum des Matthäus, und in φρέαρ liegt eine Steigerung (vgl. εὐθέως) gegenüber βόθυνον, so dass ein periculum vitae vorliegt. φρέαρ, das Lukas allein von den Synoptikern und nur hier hat, kann leicht eine Reminiscenz an LXX sein (vgl. Holtzmann S. 334), wo das Wort verschiedenfach vorkommt (1 Sam. 19, 22. Jer. 41, 7. 9). Zu οὐχί vergleicht Weiss passend Matth. 5, 46 f. ἀνασπάω kommt im ganzen neuen Testament nur hier und AA. 11, 10 vor, wo Petrus vor der Gemeinde über die Bekehrung des Cornelius berichtet. ἐν ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου eignet auch, wie wir sahen, dem Sprachgebrauch des Lukas. πόσῳ V. 12 ist jedoch aus der Quelle. Vgl. Matth. 7, 11; 10, 28. Zu διαφέρει vgl. 6, 26 = Luk. 12, 24; 10, 31 = Luk. 12, 7. Der Schluss von V. 12 von ὥςτε an setzt Marc. V. 4 voraus.

Also sicher standen in der Quelle Luk. V. 3[b] und 5. An sich betrachtet, ist es aber möglich, dass dieselben schon in der Quelle, die Lukas bearbeitete, in die vorliegende vollständige Heilungsgeschichte, wie sie Lukas erzählt, verwebt waren, also vielleicht auch schon dem Matthäus in seiner Redenquelle eine ganze Heilungsgeschichte vorlag. Aber bei eingehender Untersuchung ergeben sich gegen eine solche Annahme schwere Bedenken. In der ganzen Lukasgeschichte haben wir den Sprachcharakter des dritten Evangelisten. Ich gebe die Belege.

V. 1 καὶ ἐγένετο mit folgendem Infin. ist eine bekannte lukanische Construction, die wir auch schon zweimal (5, 12; 6, 1) hatten. Zu ἐλθεῖν εἰς οἶκον vgl. 7, 36. Die Salbungsgeschichte verlegt auch erst Lukas in das Haus eines Pharisäers. Denn 7, 36 steht und fällt gemeinsam mit 11, 37, einem Vers, den auch Weiss (Meyers Handb. üb. die Ev.

des Marcus und Lukas S. 429) dem kanonischen Lukas zuweist und den ich auch mit V. 38 nur als eine Einleitung erst des Evangelisten zu der folgenden Rede ansehen kann. Wenn Luk. 14, 1 der Vorgang in das Haus eines Pharisäers verlegt wird, so ist es dieselbe Kategorie von Einkleidung, wie 7, 36 und 11, 37, Erzählungen oder Reden, in denen ein Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern zu Tage tritt, direct in einem Hause derselben geschehen sein zu lassen. Auch *τινὸς τῶν ἀρχόντων* stammt aus der Feder des Lukas. Denn die Frage 18, 18 hat er erst einem *ἄρχων* in den Mund gelegt; 23, 13 sind die *ἀρχιερεῖς* mit *ἄρχοντες* in einer Erweiterung der Erzählung durch Lukas verbunden. Aehnlich ists 24, 20 in der Erzählung von dem Gang nach Emmaus. 23, 35 hat er mit *ἄρχοντες* auch den synoptischen Text geändert. *σαββάτῳ* schreibt er, wie wir sahen, auch sonst unabhängig. *φαγεῖν ἄρτον* ist ein Hebraismus, der zwar auch Matth. 15, 2 und Marc. 3, 20 vorkommt; aber da er V. 15 wahrscheinlich auch erst vom Evangelisten eingesetzt worden ist und eben ein Hebraismus ist, kann der Ausdruck leicht dem Lukas in der Umgebung von anderem ihm gehörenden Sprachgut zugewiesen werden. *αὐτοί* steht wie 2, 50; 24, 14. 52 und bestimmt von Lukas 9, 36; 18, 34; 22, 23. Ueber die Worte *καὶ ἦσαν παρατηρούμενοι αὐτόν* lässt sich keine klare Entscheidung fällen. Dieselbe hängt damit zusammen, ob Lukas die Aehnlichkeit dieser Heilung mit der Cap. 6 erzählten gefühlt oder erkannt hat, was natürlich nicht nachgewiesen werden kann. Jedenfalls aber ist die Construction *ἦσαν* c. part. sein Eigenthum (Holtzmann S. 306). Und es ist auch zu bedenken, dass er 20, 20 *παρατηρήσαντες* unabhängig schreibt.

Die ganze Ausdrucksweise *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτόν . . . . καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπός τις* ist verwandt mit 5, 12; 8, 40 f.; 9, 37; 24, 4, alles Stellen, die erst Lukas bearbeitet hat. Ich verweise auch auf 2, 25. Aus *ἰδού* darf wieder nichts gefolgert werden; ebensowenig etwas aus *ἔμπροσθεν*. Denn so berechtigt die Bemerkung Weiss' (Matth. S. 313) ist, dass *ἔμπροσθεν* im Matthäus der Redenquelle eigne, muss doch für Lukas anerkannt werden, dass er es auch

selbständig setzt 5, 19. V. 3 die Wendung *ἀποκριθείς* . . . *εἶπεν πρός* . . . *λέγων* ist aus dem Lukasevangelium nicht weiter zu belegen. Aber *ἀποκριθεὶς εἶπεν πρός* mit ähnlicher Anwendung des *ἀποκριθείς* wie hier findet sich von Lukas' Hand 5, 22. 31. Ueberhaupt schreibt Lukas auch selbst *ἀποκριθεὶς εἶπεν πρός* 5, 31; 6, 3; vgl. auch 24, 18. Zu *εἶπεν πρός* . . . *λέγων* ist auf 20, 2 zu verweisen, wo Lukas den Text V. 1 so umgestaltet hat, dass das *λέγοντες* gegenüber Matth. 21, 23 auch von ihm herrühren kann. Wenn aber 14, 7 erst von Lukas stammt, was ich bestimmt annehme, da die Rede V. 8—11 durch den Vers ganz äusserlich und unwahrscheinlich als bei einer hier gemachten Beobachtung gesprochen erscheint, und wenn das Gleichniss 5, 36 erst bestimmt von Lukas so eingeleitet worden ist, so glaube ich, hat er auch 15, 3 erst selbst geschrieben, vielleicht auch 12, 16. Also können wir auch 14, 3 die Wendung auf die Rechnung des Lukas setzen. V. 5 schreibt er auch *πρὸς αὐτοὺς εἶπεν*. Zu *νομικούς* ist zu bemerken, dass schon an und für sich der Schluss näher läge, den Ausdruck als einen dem Lukas gehörigen zu bezeichnen, wenn ihn Matthäus nur 22, 35, Lukas dagegen sechsmal hat, und nicht wie Weiss (Matth. S. 24 und öfters) will, zu statuiren, dass Lukas darin den Ausdruck der Quelle erhalten habe. Leider lässt sich an allen den Stellen, wo Lukas das Wort hat (7, 30; 10, 25; 11, 45. 46. 52) kein sicheres Resultat erzielen. Es kommt uns nur glücklicherweise Luk. 5, 17 zu Hülfe, wo die *νομοδιδάσκαλοι*, die sicher erst von Lukas eingesetzt worden sind, nichts anderes bedeuten können als eben auch *γραμματεῖς*. *ἡσύχασαν* hat von allen Synoptikern nur Lukas hier und 23, 56, in einem von seiner Hand herrührenden Zusatz. Auch in Act. kommt das Wort zweimal vor. *ἐπιλαβόμενος* V. 4 ist ebenfalls lukanisch. Der kanonische Bearbeiter schreibt 9, 47 *ἐπιλαβόμενος*; 20, 20 *ἐπιλάβωνται*; 20, 26 *ἐπιλαβέσθαι*; 23, 26 *ἐπιλαβόμενοι*. Das Verbum *ἰᾶσθαι* kommt auf die Rechnung des Bearbeiters 5, 17; 6, 17. 19; 8, 47; 9, 2. 11. 42; 22, 51; wahrscheinlich auch 17, 17. *ἀπολύειν* ist erst von Lukas ganz ähnlich wie hier auch 8, 38 gebraucht. Ueber V. 5 haben

wir schon gesprochen. V. 6 ἰσχύειν mit folgendem Infin. in der Bedeutung „können, vermögen", schreibt Lukas selbständig 6, 48; 8, 43; 20, 26. Wegen ἀνταποκριθῆναι ist zu beachten die von Zeller (Apostelgesch. S. 391), Lekebusch (Zweck und Compos. der Apostelgesch. S. 74), Holtzmann (S. 316) hervorgehobene Vorliebe des Lukas für verba composita.

Nach dieser ganzen Darlegung muss zugegeben werden, dass Lukas die Geschichte, wenn er sie schon in seiner Quelle vorfand, so umgestaltet hat, dass die ursprüngliche Form nicht mehr zu erkennen ist. Wir sind aber auch, an sich betrachtet, berechtigt zu der Annahme, dass erst der kanonische Lukas die Sprüche V. 3 und 5, die er, auf eine Sabbathheilung passend, in seiner Redenquelle vorfand, mit der ihm vielleicht aus der Tradition bekannten Angabe, dass Jesus an einem Sabbath einen Wassersüchtigen unter Anfeindung durch die Pharisäer geheilt habe, zu der hier vorliegenden Geschichte verarbeitet hat. Darüber, welche von beiden Möglichkeiten vorzuziehen sei, geben wir jetzt unser Urtheil noch nicht ab, sondern erst, wenn sich mehr Proben von der Arbeitsmethode des Lukas ergeben haben.

Die Verschiedenheiten des Matthäus- und Marcustextes in den parallelen Partien sind diese. Beide Evangelisten schliessen die Geschichte in ihrer Art an. Matthäus mit *μεταβὰς ἐκεῖθεν*, wie auch 15, 29, und Marcus mit *πάλιν*, mit dem er, *πάλιν* mit verschiedenen Nuancen der Bedeutung gebrauchend, gern Neues anknüpft, wie 2, 1. 13; 4, 1; 5, 21; 7, 14. 31; 8, 1 u. s. w. Bei ihm ist allerdings ein zeitlicher Zusammenhang mit der vorigen Geschichte nicht vorausgesetzt, sie ist nur aus einem sachlichen Grund angereiht, wohl aber bei Matthäus. Ob *εἰςῆλθεν* oder *ἦλθεν* in der Quelle stand, ist nicht mehr mit Sicherheit zu entscheiden, denn die Construction *εἰσέρχεσθαι εἰς* haben ja beide Evangelisten. Marcus wendet sie nur, wie auch Weiss anerkennt, 1, 45; 5, 12. 13 selbständig an; dann auch 8, 26. *αὐτῶν* ist Zusatz des Matthäus zu *συναγωγήν*.[1]) Auch ob

1) Bei Marcus ist doch wohl gegen ℵ B *τήν* vor *συναγωγήν* zu lesen.

ἰδού aus der Quelle entlehnt ist, lässt sich nicht mehr genau ermitteln. Ich neige freilich auch hier eher nach der Seite des Matthäus hin. Eine vollständig analoge Wendung haben wir beim ersten Evangelisten nicht. Aber 3, 17 und 17, 5, wo auch ein Prädikat neben ἰδού nicht dasteht, sagt Weiss, das ἰδού sei von Marcus durch ἐγένετο ersetzt worden. Er wird uns daher die Möglichkeit zugeben, dass Marcus hier ἦν statt ἰδού schreiben konnte, wenn er, wie wir annehmen, die Stelle in derselben Quelle las, wie die beiden andern. Dann hätte er auch ἐκεῖ zugesetzt. Die folgenden Worte hat aber jedenfalls erst der zweite Evangelist in die von Matthäus und der Quelle abweichende Form gebracht. Denn ξηράν kennt Lukas auch aus der Quelle. V. 12. Matthäus lässt im zweiten Theile des Verses mit Benutzung von V. 4 des Marcus Jesum selbst die Schlussfolgerung ziehen. Dabei entsteht das Unpassende, dass das Rechthandeln entweder nicht mehr als ein auf Menschen bezügliches erscheint oder aber von den gegebenen Beispielen so losgelöst wird, als wenn es etwas Anderes, Höheres und jenes Rechthandeln gegen Thiere noch kein wirkliches καλῶς ποιεῖν wäre (Wilke S. 461 und Holtzmann S. 186). Das Verstummen der Gegner lässt Matthäus auch weg, weil bei ihm ja denselben keine Alternative gestellt ist, auf die zu antworten für sie bedenklich wäre. Dann fehlt auch Marc. V. 5ᵃ, und nach dieser Auslassung knüpft er V. 13 mit seinem τότε an. σοῦ ist aus der Quelle, wie sich aus Luk. V. 10 ergiebt. Die Worte ὑγιὴς ὡς ἡ ἄλλη halte ich gleichfalls für eine Erweiterung des Matthäus.

In V. 14 ist es sehr streitig, ob die Angabe des Marcus, dass sich die Pharisäer mit den Herodianern in Verbindung gesetzt hätten, um einen Anschlag auf Jesu Leben zu machen, die der Quelle ist, oder ob nicht nach derselben nur die Pharisäer solche Rathschläge ergriffen. Fassen wir bloss unsere Stelle ins Auge, so spricht gegen Marcus, dass der erste wie der dritte Evangelist hier von den Herodianern nichts wissen. Lukas hat zwar den Vers ganz umgestaltet, aber trotzdem liegt es für mich nahe zu vermuthen, dass er in A nichts von den Herodianern las. Er setzt αὐτοί nach-

drücklich an die Spitze des Verses. Ueberhaupt aber haben wir schon an einer Reihe von Stellen gefunden, wie Lukas Zusätze des Marcus zum Text der Quelle weglässt und mit dieser geht (z. B. Marc. 1, 29 = Luk. 4, 38; Marc. 1, 41 = Luk. 5, 13; Marc. 1, 43 fehlt bei Lukas; Marc. 2, 13 = Luk. 5, 27; Marc. 2, 16 = Luk. 5, 30; Marc. 2, 18 = Luk. 5, 33; Marc. 2, 19 = Luk. 5, 34; Marc. 2, 25 = Luk. 6, 3; Marc. 2, 26 = Luk. 6, 4). Doch damit ists nicht genug. Es sprechen auch andere Gründe dafür, dass die Worte *μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν* ein secundärer Zusatz sind[1]. Ich glaube mit Keim, dass die Herodianer die Partei derjenigen waren, welche den Wiederaufbau des herodianischen Reiches an der Stelle des römischen Provinzialismus erstrebten. Nicht ganz einverstanden bin ich mit seiner Ansicht (Schenkel's Bibellex. III S. 63 f.), dass die Partei in Galiläa nicht ihren Sitz hätte haben können, sondern nur in Jerusalem. Mögen sie immerhin gerade in Jerusalem stark und einflussreich gewesen sein, so hindert doch nichts, Anhänger derselben, da sie die Einigung des ganzen jüdischen Landes im Auge hatten, auch in Galiläa zu denken, noch dazu da dort ein Glied der herodianischen Familie herrschte. Aber es ist unwahrscheinlich, dass Anhänger der herodianischen Partei sich schon eine ganze Zeit früher auf einen Anschlag gegen das Leben Jesu sollten eingelassen haben, als der Name und Ruf des neuen Propheten bis zu Herodes und seinem Hofe drang (Matth. 14, 1 ff., Marc. 6, 14 ff.). In der Quelle hat der Abschnitt schon in dem von Marcus angegebenen Zusammenhang gestanden. Hat die Erzählung mit diesem Abschluss aber wirklich hier ihre geschichtliche Stellung, so kann auch von einem förmlichen Anschlag selbst der Pharisäer noch nicht die Rede sein, sondern nur von einer verschärften Feindschaft und von einem Plane, im gegebenen Augenblick gegen ihn vorzugehen, und dann ist Marcus erst recht der steigernde.

---

1) Jahrb. 1886 S. 513 habe ich bei der Besprechung der Worte Marc. 2, 18 *οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων* Matth. 22, 16 übersehen. Die dort getroffene Entscheidung wird freilich durch diesen Irrthum nicht beeinträchtigt.

Das εὐϑύς ist von Marcus. Vgl. 1, 43; 2, 8. 12. Nun liest Weiss mit Klostermann nach B L ἐδίδουν und erklärt (krit.-exeg. Handbuch S. 45 f.): „Das Imp. deutet an, dass nicht eine einzelne Berathschlagung erzählt, sondern beschrieben werden soll, wie solche Berathungen, die wir uns von nun an fortgesetzt denken sollen, die sofortige Folge des letzten Vorfalls waren. Daher wohl besser ἐδίδουν zu lesen, damit man an solchen Rath denke, wie man ihn in Gemeinschaft mit den Herodianern einander gab, um den vermeintlich überführten Gesetzesfrevler zu vernichten.“ Hier ist wieder ein Punkt, wo mir das Verständniss für die Weiss'sche Auslegung fehlt. Nach meiner Auffassung ist es ganz unmöglich, sich von nun an fortgesetzte Berathungen der Pharisäer zu denken, wie sie wohl Jesum tödten könnten, geschweige denn Berathungen in Gemeinschaft mit den Herodianern. Von allem andern abgesehen erwäge man nur, ob ἐξελϑόντες und εὐϑύς auf eine Wiederholung schliessen lassen. Das ἐδίδουν, das Weiss liest, hat ihn, wie aus seiner Erklärung ersichtlich ist, auch mit zu der sonderbaren Annahme geführt, obwohl er Marcusev. S. 106 nur sagt, dass diese Lesart als die schwerere bevorzugt werden müsse. Ich bin aber der Meinung, dass wir bei der Schwankung der meisten codd. zwischen ἐποίουν, ποιοῦντες ἐποίησαν doch ἐποίουν lesen müssen. Vielleicht ist das die Form der Quelle. Aus 15, 1 darf man keine Folgerung ziehen; was Weiss (Marc. S. 483) zur Vertheidigung der Lesart ἑτοιμάσαντες ausführt, scheint mir nicht unwahrscheinlich zu sein. Jedenfalls darf man bedenklich sein, ἔλαβεν als das Echtere anzusehen, denn 27, 7 und 28, 12 schreibt Matthäus συμβούλιον ἔλαβον selbständig, beidemale in Stellen, die er wohl zugesetzt hat, da 27, 3—10 und 28, 11—15 den Zusammenhang unterbrechen.

Die Spuren der Einwirkung der Erzählungsquelle auf die Darstellung des Lukas sind hier weder deutlich noch erheblich an Zahl. V. 6 erinnert ξηρά an dieselbe, V. 10 vielleicht σοῦ, das Lukas dann umgestellt hat, V. 11 die Auslassung des μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν, vielleicht auch, wie

wir gleich sehen werden, die Weglassung der Worte μετ' ὀργῆς, συνλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν.

Im Einzelnen hat Lukas folgendermassen den Text des Marcus abgeändert. Er beginnt mit seiner beliebten Construction ἐγένετο mit acc. c. inf. Dann sagt er ausdrücklich, dass es ein anderer Sabbath war, an dem dies geschehen und setzt bei der Angabe ἐν mit dem Singular. καὶ διδάσκειν setzt er auch zu. ἐκεῖ stellt er nach ἄνθρωπος. Hierauf fügt er hinzu, dass die rechte Hand die kranke war und setzt die Construction in der angefangenen Weise (καί . . . ἦν) fort, nicht mit dem Part. ἔχων. V. 7 in παρετηροῦντο schreibt er statt des Act. das Med.; die Auflauernden bezeichnet er bestimmt als οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι, dann schreibt er wieder ἐν τῷ σαββάτῳ. In dem Präs. θεραπεύει statt des Fut. und der Auslassung des αὐτόν liegt eine Verallgemeinerung dahin, dass sie beobachten, ob er die Weise hat, am Sabbath zu heilen (Weiss). Die Aenderung εὕρωσιν κατηγορεῖν statt κατηγορήσωσιν fällt ihm auch zu. Vgl. 4, 17; 5, 19; 7, 10; 8, 35. V. 8. Mit einer ähnlichen Bildung, wie 5, 22 (ᾔδει statt ἐπιγνούς, bem. auch das vorangestellte αὐτός) giebt er die Begründung zum folgenden Befehl an den Kranken. εἶπεν δέ ist auch von Lukas, ebenso die Substituirung von τῷ ἀνδρί für τῷ ἀνθρώπῳ (Vgl. 5, 12). Auch in den darauf sich anschliessenden Worten hat er umgestaltet. Den Befehl erweitert er durch καὶ στῆθι und giebt mit einer ihm wieder geläufigen Wendung durch καὶ ἀναστὰς ἔστη den Vollzug des Befehls deutlich an. V. 9 beginnt mit der ganz lukanischen Wendung εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς. Auch das Subject ὁ Ἰησοῦς nennt er. Ausserdem fügt er, die Frage hervorhebend, die Worte ἐπερωτῶ ὑμᾶς εἰ hinzu. ἀγαθοποιῆσαι statt ἀγαθὸν ποιῆσαι ist eine geringe Abweichung. ἀπολέσαι setzt Lukas an die Stelle von ἀποκτεῖναι ein, um dem Gedanken eine Wendung nach 9, 24; 17, 33 hin zu geben. Das Verstummen der Gegner ist bei ihm nicht erwähnt. Ebenso fehlen bei ihm die Worte μετ' ὀργῆς, συνλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν, die vielleicht auch ein Zusatz des Marcus sind. (Vgl. das zu V. 6 des Marcus Bemerkte und dann

auch 6, 52 und 8, 17, wo wir die hierher gehörige Redewendung beidemale in Zusätzen des kanonischen Marcus haben.) *πάντας* ist eine Erweiterung von ihm. Statt *λέγει τῷ ἀνθρώπῳ* schreibt er *εἶπεν αὐτῷ*; statt *ἐξέτεινεν* zu wiederholen, setzt er ein *ὁ δὲ ἐποίησεν*. V. 11 ist von Lukas ganz neu gebildet. Er spricht hier noch nicht von Anschlägen auf das Leben Jesu, sondern lässt sie nur überlegen, was sie Jesus (Böses) zufügen könnten. Im Einzelnen stellt er wie V. 8 *αὐτοί* voran. Die Construction *πλησθῆναι* c. gen. ist ganz lukanisch. Wir hatten sie auch schon 5, 26. *ἄνοια* kommt ausser 2 Tim. 3, 9 nur hier im N. T. vor, *διαλαλεῖν* nur noch Luk. 1, 65. *τίς* c. opt. hat Lukas auch sonst, 9, 46; 22, 23; auch 15, 26. In der ganzen Geschichte knüpft Lukas zu Beginn der Verse mit *δέ* statt *καί* an, nur V. 10 hat er auch *καί*, dafür aber 10[b] *ὁ δέ*. Der Text ist also der:

V. 6 *ἐγένετο δὲ ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ εἰσελθεῖν αὐτὸν εἰς τὴν συναγωγὴν καὶ διδάσκειν. καὶ ἦν ἄνθρωπος ἐκεῖ καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἡ δεξιὰ ἦν ξηρά.* V. 7 *παρετηροῦντο δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι εἰ ἐν τῷ σαββάτῳ θεραπεύει, ἵνα εὕρωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ.* V. 8 *αὐτὸς δὲ ᾔδει τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν· εἶπεν δὲ τῷ ἀνδρὶ τῷ ξηρὰν ἔχοντι τὴν χεῖρα· ἔγειρε καὶ στῆθι εἰς τὸ μέσον. καὶ ἀναστὰς ἔστη.* V. 9 *εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτούς· ἐπερωτῶ ὑμᾶς εἰ ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ ἀγαθοποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀπολέσαι.* V. 10 *καὶ περιβλεψάμενος πάντας αὐτοὺς εἶπεν αὐτῷ· ἔκτεινον τὴν χεῖρά σου. ὁ δὲ ἐποίησεν καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ.* V. 11 *αὐτοὶ δὲ ἐπλήσθησαν ἀνοίας καὶ διελάλουν πρὸς ἀλλήλους τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ.*

IX. Jesu Verwandte.

Matth. 12, 46—50. Marc. 3, 31—35. Luk. 8, 19—21.

So erfreulich es für mich sonst ist, in der Behandlung einer Geschichte bei Weiss auf die apostolische Quelle zu

stossen, weil ich dann in der Regel weniger zur Polemik gegen ihn genöthigt bin, muss ich doch hier in einer Reihe von Punkten ihm entgegentreten.

Um zuerst die Frage nach dem Text zu erledigen, scheide ich mit Weiss V. 47 des Matthäus aus. V. 48 ist aber wohl *μοῦ* und V. 49 *αὐτοῦ* mit der überwiegenden Bezeugung beizubehalten. Bei Marcus rechtfertigt uns das Fehlen des *καί* am Anfang des Verses in B nicht, dasselbe aus dem Text zu entfernen. Im Lukas sind *αὐτοῦ* V. 19 und *λεγόντων ὅτι* V. 20 zu tilgen.

Die Situation, in die die Geschichte einsetzt, ist bei allen drei Evangelisten verschieden. Matthäus bringt die Erzählung nach der Einarbeitung aus der Redenquelle 12, 25—45, Marcus nach der Beelzebulbeschuldigung, Lukas nach der Parabelrede. Es macht sich gleich eine Auseinandersetzung mit Weiss wegen des *ἔξω* (Matth. V. 46, Marc. V. 31, Luk. V. 20) nöthig. Aus diesem Worte ist nicht der Schatten eines Beweises beizubringen, dass die Erzählung in der apostolischen Quelle vorgelegen haben müsse. Bekanntlich ist in den synoptischen Erzählungen und Reden die Scenerie manchmal so wenig ausführlich angegeben, dass man öfters genöthigt ist, aus einem Wort oder einer Voraussetzung oder einer Wendung auf dieselbe zu schliessen. Betrachtet man aber die Geschichte für sich, ohne den Zusammenhang, in den sie bei den einzelnen Evangelisten gestellt ist, so muss man, wenn erzählt wird „seine Mutter und seine Brüder standen draussen“ oder sagen wir auch „ausserhalb, und als er es erfahren hatte, antwortete er“, und wenn nicht angegeben wird, auf was sich das ausserhalb bezieht, zu der Annahme kommen, nicht dass sie ausserhalb des Kreises von Volk standen, der Jesum damals umgab, sondern dass Jesus in einem Hause war und seine Angehörigen ausserhalb des Raumes standen, wo sich Jesus befand. Ich habe beide Stellen nachgeschlagen, die Weiss für sich anführt. Aus 5, 13 kann nichts weder für noch gegen genommen werden; 10, 14 trägt Jesus seinen Jüngern auf, wenn Jemand sie nicht aufnehme, so sollen sie *ἐξερχόμενοι ἔξω τῆς οἰκίας ἤ τῆς πόλεως ἐκείνης* den Staub von

ihren Füssen schütteln. Diese Stelle unterstützt aber sicher auch nicht die Ansicht von Weiss. Unvermittelt kann nun unsere Geschichte in der Quelle nicht angeschlossen gedacht werden. Denn da berichtet wird, dass seine Mutter und seine Brüder draussen standen, so muss eine Situation, innerhalb deren dies Ausserhalbstehen zu denken sein wird, vorausgesetzt werden. Sehen wir zuerst bei Marcus zu, so ergiebt sich die Annahme, dass, während Jesus zu den Schriftgelehrten sprach, seine Mutter und seine Brüder draussen angekommen waren. Da ich diese Vertheidigung Jesu gegen die Beelzebulbeschuldigung nicht als eine Einschaltung betrachte, sondern glaube, dass der Abschnitt in der Erzählungsquelle etwa diese Stellung hatte — die Gründe zu dieser Ansicht werde ich später entwickeln — kann ich mich ganz gut dabei beruhigen. Dafür, dass Marcus die Scene in einem Hause denkt, kann man sich auf 3, 19 berufen; aber auch wenn man die Zulässigkeit der Verwendung von 3, 19 in diesem Sinne leugnen würde, geht es aus V. 32 hervor. Wir haben hiernach keinen Grund bei Marcus eine Verwendung der Geschichte an nicht ursprünglichem Orte zu vermuthen.

Lukas hat dieselbe erst hinter die Parabelrede gestellt, und sie setzt bei ihm vielleicht das Herankommen von Jesu Angehörigen voraus, während er im Freien ist. Ganz muss ich es abweisen, Luk. 11, 27 in den Worten *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτόν* den ursprünglichen Eingang der Erzählung vom Kommen der Seinigen zu sehen, welchen erst Matthäus durch *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος* ersetzt habe (Weiss, Marc. S. 127 Anm. Matth. S. 333 f. Anm.). Die Bemerkung Weiss' (vgl. Holtzmann, Ev. S. 453), Lukas habe, da er unsre Geschichte schon nach der Parabelrede gebracht habe, 11, 27 eine auf eine ähnliche Pointe hinauslaufende Anekdote substituirt, bleibt auf alle Fälle geistreich. Aber die Eingangswendung hat Lukas erst selbst gebildet. Sie verräth deutlich seine Hand. Die Worte *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις* sind allerdings vielleicht auch eine Ueberleitung erst des ersten Evangelisten, der damit diesen Vorgang mit dem 12, 25—45 erzählten in Verbindung bringen will, wie auch 9, 18 die ganz

ähnliche Wendung ihm zufällt. Aber doch ist auch die Möglichkeit nicht abzuweisen, dass dieselben schon in A gestanden haben (Vgl. Matth. 17, 5 = Luk. 9, 34; Matth. 26, 47 = Marc. 14, 43; Luk. 22, 47). Welche von beiden Möglichkeiten vorzuziehen sei, ist schwer zu sagen. Die Scenerie beim ersten Evangelisten verräth die secundäre Einordnung. Wir haben V. 22—24 keine scharf gezeichnete Situation. Erst aus 13, 1 sieht man, dass auch Matthäus die Vorgänge in ein Haus verlegt, was V. 23 f. und V. 46 zwar nicht verbieten, aber auch gerade nicht nahelegen.

Trotz aller Bedenken liegt aber doch ein gewisses Uebergewicht nach der Annahme hin, wenigstens die Worte *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος* seien ursprünglich. Denn eine Ueberleitung wird gebraucht, und der weitere Eingang der Geschichte nach der Quelle ist mit Wahrscheinlichkeit in dem Texte des Matthäus V. 46 einschliesslich des Schlusses *αὐτῷ λαλῆσαι* zu erkennen. Es geht dies hervor in erster Linie aus der Vergleichung von Matth. V. 46 und Marc. V. 31 f. V. 32 ist bei Matthäus nicht parallel, sondern sein Inhalt ist nur V. 48 durch *τῷ λέγοντι αὐτῷ* ausgedrückt. Dass die Geschichte nach dem Eingang mit *ἰδού* und nicht mit *καὶ ἔρχονται* ursprünglich anschloss, sieht man aus *ἰδού* V. 32 des Marcus. Bei Lukas haben wir in der Fassung keine Erinnerung an das *ἰδού* (Weiss), sondern eine Umbildung des *ἔρχονται* des Marcus. *εἱστήκεισαν ἔξω* ist gesichert durch *ἔξω στήκοντες* Marc. V. 31, *ἔξω* V. 32 und *ἑστήκασιν ἔξω* Lukas V. 20. *ζητοῦντες* ist ursprünglich nach *ζητοῦσιν* Marc. V. 32. Es ist auch wahrscheinlich, dass die Form der Construction des Satzes bei Matthäus die ächte ist und zwar einmal aus Luk. V. 20, wo *θέλοντες* die Participialform sicher stellt und die Perfectform das Plusquamperfectum bei Matthäus. *αὐτῷ λαλῆσαι* aber betrachte ich als ursprünglich (Vgl. Holtzmann Ev. S. 279), weil sich für mich aus diesen Worten verglichen mit *καλοῦντες αὐτόν* des Marcus und *ἰδεῖν σε θέλοντες* des Lukas als wahrscheinlich herausstellt, dass eine derartige Angabe in der Quelle stand. Wenn Lukas gegen Matthäus und Marcus abweicht,

so hat er ohne gewichtige Gründe keinen Anspruch auf Ursprünglichkeit. Was den Marcus betrifft, so sind es verschiedene Gründe, die die ganze Fassung der beiden Verse nicht mehr als ursprüngliche erscheinen lassen. Das καὶ ἔρχονται, αὐτοῦ nach μήτηρ V. 31 und σοῦ nach μήτηρ V. 32, der Zusatz καὶ ἀδελφαί σου, heraufgenommen aus V. 35 [1]), sind stilistische Eigenthümlichkeiten des zweiten Evangelisten. Ebenso verräth seinen Erzählungstypus die Angabe, dass Jesu die Botschaft „siehe, deine Mutter und deine Brüder und deine Schwestern suchen dich draussen“ ausführlich berichtet, nicht wie bei Matthäus in τῷ λέγοντι αὐτῷ nur angedeutet wird. Er scheut also nicht vor der Schwerfälligkeit zurück, in fünf auf einander folgenden Versen Jesu Mutter und Brüder zu nennen. Wenn von Jesu berichtet wird „und es sass um ihn Volk“, so sehen wir einmal wie schon verschiedenfach im Marcusevangelium deutlich hervorgehoben, dass Jesum eine Volksmasse umgab, andererseits nimmt der Evangelist mit dieser Notiz vielleicht Beziehung auf die Worte des vorigen Verses ἀπέστειλαν πρὸς αὐτόν, diese aber, wie auch καλοῦντες αὐτόν, beziehen sich auf die V. 20 f. angegebene Situation. Der Zusammenhang unserer Erzählung mit diesen Versen ist vergeblich geleugnet worden; sie lassen sich nur als Einleitung zu unserer Geschichte ansehen. Ich habe die Absicht, gleich über diese Verse zusammenhängend zu handeln und begnüge mich hier damit, das Resultat vorweg zu nehmen, dass ich dieselben nicht für ursprünglich halte, sondern glaube, dass erst der Evangelist die Einleitung zum Kommen der Angehörigen Jesu vorausgeschickt hat. Da mir nun das καλοῦντες deutlicher, als wenn λαλῆσαι dastünde, darauf hinzuzeigen scheint, dass sie bei Marcus kommen, um Jesum zu greifen, kann ich die Wendung nur erst dem Marcus zuweisen.

V. 33 des Marcus ist nun αὐτοῖς λέγει auch erst Aenderung des Evangelisten. Im parallelen Texte des Matthäus

1) Die Ansicht Simons' (Hat der dritte Evangelist den kanon. Matthäus benutzt S. 47), die er dieser schon von Weiss vertretenen gegenüberstellt, kann auf Wahrscheinlichkeit keinen Anspruch machen gegenüber dem fünffachen μήτηρ und ἀδελφοί.

ist, wie Weiss mit Recht sagt, *τινές εἰσιν* eine Erweiterung des ersten Evangelisten: auch die Zusetzung des *μοῦ*. Aber im folgenden Vers bin ich wieder anderer Meinung als er. Da ich die Annahme einer Benutzung des kanonischen Marcus durch unsern Matthäus für eine nicht durchführbare Hypothese ansehe, bin ich trotz dem Fehlen des ganzen Verses bei Lukas der Ansicht, dass die beiden ersten Evangelisten ihre Angabe aus der Quelle entlehnt haben. Nur ist die Fassung des Matthäus wieder hier vorzuziehen. *ἴδε* hat Marcus auch hier wie 2, 24 eingesetzt, aber auch in der ganzen ersten Hälfte des Verses ist seine Fassung secundär, weil sie auf die V. 32 gezeichnete Situation zurückgreift, welche auch Weiss als erst zu dem Bericht der Quelle vom Evangelisten hinzugesetzt denkt. Zu *περιβλεψάμενος* vgl. 3, 5. Dem gegenüber kann es keine entscheidende Bedeutung haben, dass Matth. 14, 31 und 26, 51 die Wendung *ἐκτείνας τὴν χεῖρα* selbständig schreibt, sondern die Quelle kann ebenso gut wie Matth. 8, 3 par. auch hier den Ausdruck gehabt haben. Ueberdies liegt wieder in der Uebertragung der Beziehung des Wortes an seine Jünger zu der auf die um ihn Versammelten eine Fortbildung und Erweiterung. Ein ferneres Beweismoment gegen Marcus giebt V. 35. Durch Heranziehung von 4, 10 tritt zu Tage, dass Marcus schon hier an einen Jüngerkreis über die Zwölf hinaus denkt. Diese Beziehung rührt aber nicht aus der Quelle her, denn V. 32 war es nur noch eine einfache Volksmenge. Der Grund zu dieser Umgestaltung ist hier nicht zu untersuchen; es genügt jetzt zu sagen, dass der weitere Jüngerkreis hier unvermittelt eingeführt und nicht, wie Weiss will, bestimmt aus dem *ὄχλος* herausgehoben wird. Ich glaube mit Weiss, dass der Spruch den Sinn hat, dass die wahre Verwandtschaft mit Jesu constituirt werde durch die sittliche Wesensähnlichkeit, die sich in der gleichen Erfüllung des göttlichen Willens beweist (Marcusev. S. 134). Aber deshalb brauchte der Hinweis auf bestimmte Personen nicht zu fehlen. Denn würde man die Forderung in ihrem strengen Sinn nehmen, so würde niemand von ihm sein rechter Bruder und seine rechte

Schwester oder Mutter genannt werden können. Gerade weil er aber seine Mutter und seine Brüder und Schwestern nicht als die ihm Nächststehenden bezeichnet, muss er einen Gegensatz gegen dieselben im Auge gehabt haben. Das Thun des Willens Gottes braucht man nicht anders aufzufassen, als im Sinne der Erfüllung von Geboten wie Matth. 5, 7; 5, 44 ff. 48; 18, 35 u. a. *γάρ* bei Matthäus hat auf den Gedanken keinen Einfluss; es kann erst vom ersten Evangelisten hinzugesetzt sein, es kann auch von Marcus weggelassen sein (doch vgl. Holtzmann, Ev. S. 278). Ebenso verhält es sich mit *ὅςτις* gegenüber *ὅς*. Die Wendung *τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς* ist eine Abänderung des Matthäus, mit der vielleicht die Umstellung des *μοῦ* und die Differenz *αὐτός* statt *οὗτος* zusammenhängt. Doch entscheide ich über die beiden letzten Punkte ebensowenig wie über *ὅςτις* und *γάρ*.

In der Erzählung des Lukas fällt auf den ersten Blick auf, dass sie kürzer ist, sowohl wie die des Matthäus als die des Marcus. Ein Anzeichen grösserer Ursprünglichkeit kann man darin nicht finden, weil, wie wir schon sagten, die Uebereinstimmung des Matthäus und Marcus hinsichtlich des Umfanges des Berichts entscheidend ist. Ueberhaupt lassen sich hier ausser dem schon erwähnten *ἑστήκασιν ἔξω* und der Participialform *θέλοντες* kaum bestimmte Spuren der Benutzung der Quelle neben dem Marcustexte aufweisen. Lukas hat also gekürzt, und der nächste Grund dazu scheint zu sein, dass er die ermüdende Wiederkehr des *ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ* vermeiden wollte. Dabei klingt vielleicht noch die Fassung des Marcus oder der Quelle in der Voranstellung des Prädikats und der Mutter vor den Brüdern nach (Weiss S. 135). Ausser dieser Auslassung sind die Abänderungen des Lukas folgende: *παρεγένετο* (wie wahrscheinlich zu lesen ist) *δὲ πρὸς αὐτόν* schreibt er statt *καὶ ἔρχονται* (Vgl. 19, 16, wo *παρεγένετο* parallel ist *προςελθών* des Matthäus), indem er den Singular wegen des zunächst folgenden *ἡ μήτηρ* setzt. *αὐτοῦ* hinter *μήτηρ* lässt er gegen Marcus weg, wie es auch die Quelle nicht kannte. Mit dem Satz *καὶ οὐκ ἠδύναντο συντυχεῖν αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον* drückt

er V. 31[b] und 32[a] des Marcus ihrem hauptsächlichsten Inhalte nach kürzer aus, holt aber mit *ἀπηγγέλη* das *ἀπέστειλαν* V. 31 und *λέγουσι* V. 32 deutlich nach. In der Botschaft, die er nach Marcus bestimmt angiebt, in deren Fassung aber die Quelle auch bei ihm noch nachklingt, muss er naturgemäss jetzt das Perfectum setzen. *ἰδεῖν σε θέλοντες* ist auch eine Abänderung von ihm. V. 21 schreibt er wieder *ὁ δέ* statt *καί* und sein beliebtes *εἶπεν πρὸς αὐτούς* statt Marcus *αὐτοῖς λέγει*. In der Antwort lässt er, wenn wir von dem Zusatz *μοῦ* nach *ἀδελφοί* und der Weglassung *καὶ ἀδελφή* absehen, Jesum abweichend von seinen beiden Quellen sagen, dass Mutter und Brüder ihm sind „diese, welche das Wort Gottes hören und thun“. Diese Wendung weist nicht nur auf die eben gebrachte Deutung der Parabel vom Säemann (8, 11. 14) zurück (Weiss), sondern sie eröffnet uns auch den Gesichtspunkt, durch welchen bewogen Lukas mit der Erzählung die Umstellung vorgenommen hat[1]). Er lässt Jesum sagen, seine wahre Mutter und seine wahren Brüder und Schwestern seien diejenigen, welche, nachdem sie das Wort gehört haben, es in einem schönen und guten Herzen bewahren und beharrlich Frucht tragen (V. 15). Diese von dem Sinn der ursprünglichen Erzählung abweichende Deutung hat, wie sich nun annehmen lässt, auch dazu beigetragen, dass Lukas Marcus V. 33[b] und 34 weggelassen hat.

V. 19. *παρεγένετο δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ οὐκ ἠδύναντο συντυχεῖν αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον.* 20 *ἀπηγγέλη δὲ αὐτῷ· ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἑστήκασιν ἔξω ἰδεῖν σε θέλοντες.* 21 *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν πρὸς αὐτούς· μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες.*

---

1) Daher haben wir auch die Bestätigung, dass die V. 4 bezeichnete Situation noch fortgeht, trotzdem keine directe Angabe darauf hinweist.

X. Einiges über die Ueberleitung zur Beelzebulbeschuldigung und damit zusammenhängende Fragen.

Die eben behandelte Erzählung bietet einen passenden Anlass, auf eine Reihe von Fragen einzugehn, die sich aus der Betrachtung von Marc. 3, 19ᵇ—23 ergeben. Wir haben allein bei Marcus V. 20 f. die auffallende Notiz, dass, als Jesus nach Hause (d. h. nach Kapharnaum) zurückgegangen war, sich wiederum die Volksmenge um ihn versammelte und ihn und seine Jünger so umdrängte, dass sie nicht einmal Speise zu sich nehmen konnten, und dass die Seinigen, als sie davon gehört, ausgegangen seien, um ihn zu greifen, da sie sagten, er ist von Sinnen. Wie ich schon aussprach, kann ich diesen beiden Versen eine selbständige Bedeutung nicht beimessen, sondern da lediglich von dem Ausgehen der Verwandten die Rede ist, V. 31 aber von ihrem Kommen zu Jesu, so weist V. 21 auf V. 31 schon voraus. Man könnte sagen, dass Matthäus und Lukas diese merkwürdige Notiz als zu dunkel oder anstössig wegliessen (Beyschlag, Stud. und Krit. 1881 S. 577). Aber für Matthäus gilt dies nicht, da sie ein Zusatz des kanonischen Marcus sind und zwar V. 20, worauf zum Theil Weiss und auch Wittichen (Leben Jesu S. 147) schon aufmerksam gemacht haben, wegen der inhaltlichen und schriftstellerischen Verwandtschaft mit 1, 45 und 2, 2, die wir als Einschiebsel des Marcus erkannten. Es ist hier wie dort die Volksmenge, die Jesum umdrängt; wir haben an allen drei Stellen das *ὥςτε*: 1, 45 *ὥςτε μηκέτι δύνασθαι* mit folgendem Infin.; 2, 2 *ὥςτε μηκέτι χωρεῖν μηδέ*; hier *ὥςτε μὴ δύνασθαι . . μηδέ*. V. 21 lässt sich inhaltlich nicht mit der gleichen Sicherheit dem Evangelisten zuweisen, er hängt aber zu eng mit dem vorangehenden Verse zusammen, als dass man ihn absondern könnte. Denn wenn auch *ἀκούσαντες* ohne Object steht, kann man doch in diesem Zusammenhange nur erklären: „weil die Angehörigen Jesu hören, dass sich abermals so viel Volks um ihn versammelte, gehen sie aus, um ihn zu greifen". Auch Weiss findet, dass es jedenfalls der Absicht des Evangelisten entsprach, die Verwandten V. 31 in der

V. 20 geschilderten Situation eintreffen zu denken. Wenn er dann schreibt: „Doch ist zu erwägen, dass das objectslose *ἀκούσαντες* keinesfalls direct auf die V. 20 gezeichnete Situation geht, da das motivirende *ἐξέστη* auf sein eigenes Verhalten hinweist, während V. 20 nur von einem Erleiden die Rede ist, sondern auf seine ganze, diesen belästigenden und aufreibenden Volkszudrang, wie er sich immer wieder erneute, provocirende Wirksamkeit" (S. 123), so bringt er dann doch wieder mit Scharfsinn eine falsche Exegese. Wollte man aber annehmen, Marcus habe diese Angabe von dem Vorhaben der Verwandten gegen Jesus in der Quelle gefunden, nur aber nicht in dieser Verbindung, sondern dieselbe erst hergestellt, so würden wir uns sofort nach einer andern Begründung umsehen müssen, weshalb sie ihn für ausser sich erklären. Ohne dass ein Anlass angegeben wird, hat die Notiz keine Berechtigung. Es dürfte aber schwer sein, etwas Wahrscheinliches ausfindig zu machen, was ursprünglich dagestanden haben könnte. Hierzu kommt, dass sich auch zu einigen Ausdrücken in diesem Vers Parallelen hinsichtlich des dem Marcus eignen Sprachgebrauchs nachweisen lassen. Dass Marcus bisweilen das Participium von *ἀκούω* einfügt, wenn er den Text der Quelle erweitert, kann nicht Wunder nehmen, und darauf darf für uns jetzt nicht viel Gewicht gelegt werden. Vielleicht lassen sich aber hier doch 6, 16 und 14, 11 heranziehen (Vgl. auch Weiss, Marc. S. 213 zu 6, 14 und 1, 41). Zu *οἱ παρ' αὐτοῦ* ist zu vergleichen 5, 26 *τὰ παρ' αὐτῆς*, was Marcus auch erst selbst geschrieben hat. *ἔλεγον* ist eine Lieblingswendung des Marcus, auch das *ὅτι* recitat[1]).

Wir hätten demnach hier ähnlich wie Marc. 11, 12—14. 20—25 die Zerlegung einer Geschichte in zwei Stadien, und Marcus hat gerade so gut, wie er es dort gethan, auch hier erst die abweichende Form der Erzählung geschaffen. Damit will ich natürlich nicht sagen, dass er den Zug von dem Wahne der Verwandten selbst erfunden habe, sondern wir

---

1) Der Zusatz des Marcus, 6, 4 *καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ* ist für die Entscheidung der Frage indifferent.

werden darin eine Nachricht zu erblicken haben, die ihm aus der Tradition bekannt war. Dass er dieselbe aber gerade an dieser Stelle einarbeitet, erklärt sich einmal daraus, dass er hier in seiner Quelle die ähnliche Beschuldigung Jesu, im Bunde mit Beelzebul zu stehen, und die Vertheidigungsrede darauf vorfand, dann aber auch daraus, dass er damit eine Vorbereitung des mit V. 31 anschliessenden Berichtes über das Kommen seiner Verwandten gab, wobei er der Erzählung der Quelle, wie sie ihm vorlag, nur eine leise Modification zu geben brauchte (*καλοῦντες αὐτόν*), um sie mit dem Gesichtspunkt, der ihm schriftlich überliefert war, in Einklang zu bringen. Dass es eine historische Unmöglichkeit ist, dass Jesu Verwandten offenbar an demselben Tage und, da kein anderer Ausgangsort angegeben ist, aus Nazareth in der V. 19 f. angegebenen Situation eingetroffen sein konnten, darauf hat der Evangelist nicht reflectirt.

Um so mehr aber hatte Marcus hier Veranlassung zu einer Einfügung, da er ein Stück aus seiner Quelle an dieser Stelle wahrscheinlich ausgelassen hat. Die Beschuldigung, dass Jesus in dem obersten der Dämonen die Dämonen austreibe, hat ihre unverkennbaren Parallelen bei Matthäus und Lukas. Sie tritt aber in denselben in Verbindung mit einer Heilungsgeschichte auf, Matth. 9, 32—34 und Lukas 11, 14 f. bei Gelegenheit der Heilung eines dämonischen Stummen und Matth. 12, 22—24 beim Anlass der Heilung eines dämonischen Blinden und Stummen. Von diesen drei Berichten haben namentlich Matth. 9, 32—34 und Luk. 11, 14 und 15 viele Berührungspunkte, wie schon lange erkannt ist (Vgl. Wilke, Urev. S. 567 Anm). *κωφὸν δαιμονιζόμενον* Matth. V. 32 = *δαιμόνιον· καὶ αὐτὸ ἦν* (so ist zu lesen) *κωφόν* Luk. V. 14; *ἐκβληθέντος τοῦ δαιμονίου* = *ἐκβάλλων δαιμόνιον* und hinsichtlich der Construction *τοῦ δαιμονίου ἐξελθόντος*; *ἐλάλησεν ὁ κωφός* = *ἐλάλησεν ὁ κωφός*; *καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι* = *καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι*; *ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια* = *ἐν Βεελζεβοὺλ τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.* Aus dieser Vergleichung geht für mich hervor, dass die Heilungs-

geschichte von Matthäus wie von Lukas aus gleicher Quelle entnommen ist und zwar, da es eine Erzählung ist, aus der Erzählungsquelle. Nur haben sie Matthäus und Lukas an verschiedenen Stellen verwendet. Nun bleibt der abweichende Bericht Matth. 12, 22—24 übrig. Dass demselben auch die eben besprochene Heilung zu Grunde liegt, ist aus verschiedenen Ausdrücken klar ersichtlich: *δαιμονιζόμενον . . . κωφόν — τὸν κωφὸν λαλεῖν — καὶ ἐξίσταντο πάντες οἱ ὄχλοι — οἱ δὲ Φαρισαῖοι . . εἶπον — ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια . . . ἐν τῷ Βεελζεβοὺλ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων.* Ebenfalls aus der sonderbaren Wendung *ὥςτε τὸν κωφὸν λαλεῖν καὶ βλέπειν* kann man sehen, dass ursprünglich nur von einem Stummen in dieser Erzählung geredet war, dass also die Angabe, der Kranke sei auch blind gewesen, erst spätere Eintragung ist. Die Frage, woher dieselbe ihren Ursprung habe, ist leicht zu beantworten, Matthäus hat die beiden Matth. 9, 27—34 erzählten Heilungen ins Kurze gezogen. Auch die verwunderte Frage des Volks, „dieser ist doch nicht der Sohn Davids" ist eine Erinnerung an 9, 27. Wir sehen also, dass die Vertheidigungsrede Jesu auf die Beelzebulbeschuldigung von Matthäus und Lukas nicht auf übereinstimmende Weise eingeleitet wird und schliessen daraus, dass auch die Quelle B keine solche Einleitung gehabt hat, sondern die uns bei Matthäus und Lukas vorliegende Einführung erst von den kanonischen Bearbeitern hinzugesetzt worden ist[1]). Dies bestärkt uns in unserer Ansicht, dass die beiden Heilungen 9, 27—34 in der Erzählungsquelle gestanden haben. Dass Weiss kein Recht hat, 9, 27—31 wegen der Worte *ναὶ κύριε* und *υἱὸς Δαυΐδ* der Redenquelle zuzuweisen, findet auch Beyschlag (a. a. O. S. 592). Wir können aber noch weiter folgern. Aus der Zusammenarbeitung Matth. 12, 22—24 geht wie ich glaube hervor, dass die verarbeiteten Erzählungen in der Quelle zusammenstanden (Vgl. Weiss Matth. S. 253 Anm. 1). Es ist auch viel einleuchtender, anzunehmen, dass der Evange-

---

1) Dies scheint mir ein beachtenswerthes Moment gegen Simons zu sein.

list einen ihm in seiner Quelle vorliegenden Abschnitt zusammenzieht, als dass er eine Erzählung, die er erst selbst hinzugethan hätte (Holtzmann, Ev. S. 182 und S. 502), dann noch einmal mit einer andern zu einer Ueberleitung benutzen sollte. Wenn Luk. 11, 14 f. aus der Redenquelle entnommen sein soll, so würde, wie wir eben dargethan haben, angenommen werden müssen, dass auch das Stück Matth. 9, 27—31 in derselben voraufgegangen wäre, was ja bekanntlich auch Weiss ausgesprochen hat. Dies ganze Erzählungsstück aber in der Redenquelle anzunehmen, wenn eine ungezwungene Möglichkeit vorhanden ist, es aus der Erzählungsquelle geflossen sein zu lassen, unterliegt ernsten Bedenken.

Damit aber, dass ich die Geschichte Matth. 9, 27—31 der Erzählungsquelle zuweise, bin ich genöthigt, zwei ganz ähnliche Blindenheilungen in derselben zu denken, da es für mich keinem Zweifel unterliegen kann, dass die Blindenheilung bei Jericho Matth. 20, 29—34 par. von allen drei Synoptikern aus der Erzählungsquelle entlehnt ist. Eine solche Annahme ist auch denkbar, wenn eine Reihe von Gelehrten keinen Anstand nimmt, der Quelle A beide Speisungswunder zuzutheilen, die in viel höherem Grade verwandt sind. Ich habe mir die hauptsächlichen Differenzpunkte und die Uebereinstimmungen zusammengestellt.

Die Uebereinstimmungen sind 1. Es sind beidemale zwei Blinde[1]). 2. 9, 27 *κράζοντες καὶ λέγοντες* = 20, 30 *ἔκραξαν λέγοντες*. 3. 9, 27 *παράγοντι . . τῷ Ἰησοῦ* = 20, 30 *ὅτι Ἰησοῦς παράγει*. 4. 9, 27 *ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυΐδ* = 20, 30 *κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυΐδ*. 5. Nicht nur in dieser Anrede wird Jesus *κύριος* genannt, sondern in beiden Geschichten kehrt diese Bezeichnung wieder 9, 28 *ναὶ κύριε*; 20, 31 die Wiederholung des Rufs *κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυΐδ*; 20, 33 *κύριε, ἵνα ἀνοιγῶσιν*. 6. Die Frage 20, 32 berührt sich einigermassen mit der Frage 9, 28. 7. Als Jesus sich mit einer Frage an sie wendet, wird beidemale

1) Ich führe diesen Punkt mit auf, obwohl bekanntermassen die Vermuthung nahe liegt, erst Matthäus habe die Zweizahl eingesetzt.

die Antwort eingeleitet durch die Worte λέγουσιν αὐτῷ. 8. 9, 29 ἥψατο τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν = 20, 34 ἥψατο τῶν ὀμμάτων αὐτῶν. 9. Das ἠνεῴχθησαν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί 9, 30 entspricht 20, 33 den Worten ἵνα ἀνοιγῶσιν οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν, und καὶ εὐθέως ἀνέβλεψαν erinnert auch einigermassen daran.

Die charakteristischen Differenzen zwischen beiden Geschichten sind folgende: 1. Die Verschiedenheit des Orts. 2. Die Blinden sitzen Kap. 9 nicht am Wege und rufen Jesus an, als er vorbeigeht, sondern sie folgen ihm nach. 3. Kap. 20 hört Jesus ihr Schreien und ruft sie zu sich; Kap. 9 nimmt er von ihrem Rufen, so lange er unterwegs ist, keine Notiz. 4. Es ist Matth. 9 keine Volksmenge da, die die Blinden nicht schreien lassen will, wie Kap. 20. 5. Die Heilung erfolgt Kap. 20 auf der Strasse, Kap. 9 im Hause. 6. Bei Matth. Kap. 20 fragt Jesus die Blinden, was er ihnen thun solle, und sie antworten, dass ihnen die Augen geöffnet würden. Matth. 9 ist das nicht der Fall, da fragt Jesus, ob sie glauben, dass er es thun könne, nämlich an ihnen die Heilung vollziehn. 7. Damit hängt weiter zusammen, dass im 9. Kap. die bejahende Antwort, dass sie den Glauben haben, ihn zu der Heilung veranlasst, Matth. 20 aber als Beweggrund Mitleid angegeben ist. 8. Matth. 9 verbietet Jesus die Heilung bekannt zu machen, die Geheilten befolgen aber das Gebot nicht. Matth. 20 findet sich eine derartige Angabe nicht. 9. Die Blinden gehen Kap. 20 nicht weg, sondern folgen Jesu in der Volksmenge nach.

Bei diesem Thatbestand finde ich, dass der Verfasser der Erzählungsquelle wohl zu der Meinung kommen konnte, dass hier wirklich zwei verschiedene Heilungen vorlägen.

Jetzt können wir uns zu Marcus hinüberwenden, der, trotzdem er, wie wir annehmen zu dürfen glauben, die Geschichten in seiner Quelle gelesen hat, dieselben nicht bietet. Wir können vielleicht von dem Resultat, das wir bei der Besprechung von 3, 20 f. fanden, Gebrauch machen. Es hat etwas Willkürliches, zu sagen, an diesem Orte ist dies oder jenes ausgefallen, ich möchte aber doch auf die Möglichkeit hinweisen, mich zum Theil an Holtzmann und Wit-

tichen (Leben Jesu S. 146) anlehnend, dass vor der Vertheidigungsrede Jesu gegen den Vorwurf des Beelzebulbündnisses, wo sich die Hand des Evangelisten für uns wenigstens so deutlich verräth, in der Quelle diese beiden Geschichten standen, und dass Marcus von denselben nur die eigentliche Beschuldigung hat stehen lassen, die allerdings für die Einführung der Rede vollständig ausreicht[1]). Er hat dabei auch einige Abänderungen vorgenommen. So halte ich durch Matth. 9, 34 und 12, 24 für ausreichend bezeugt, dass in der Quelle der Vorwurf von den Pharisäern ausging, während ihn Marcus den von Jerusalem herabgekommenen Schriftgelehrten in den Mund legt. Auch die Worte *ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει* sind wahrscheinlich vom Evangelisten eingesetzt; denn einerseits heben sie die Aehnlichkeit der Beschuldigung mit der seiner Verwandten hervor, und die beiden Angaben stützen sich gegenseitig; anderntheils steht auch V. 30, eine Erläuterung des Marcus, mit den Worten in Verbindung.

Die Erwägungen, die wir oben angegeben haben, oder einzelne derselben sind gewiss mit für Marcus zur Auslassung der beiden Erzählungen an dieser Stelle massgebend gewesen. Es kommt aber noch ein Grund dazu. Er hat für die beiden Erzählungen an anderer Stelle Ersatz geboten; für die Heilung Matth. 9, 32—34 die des Taubstummen 7, 32—37 und für Matth. 9, 27—31 die Blindenheilung in Bethsaida 8, 22—26.

Dies führt uns in eine neue Untersuchung. Holtzmann (S. 85 f.) sagt, von Wilke, und was die Heilung des Taubstummen betreffe, auch von Köstlin, sei erwiesen, dass die Geschichten ursprünglich seien und schon dem Matthäus vorgelegen hätten. Ich muss gestehen, dass mich die

---

1) Sollte sich diese Annahme bestätigen, so würde sie ein neues Licht auf die Einführung der Beelzebulrede bei Matthäus und Lukas werfen. Dann hätten beide dieselbe, da sie sie in der Redenquelle ohne historischen Anlass vorfanden, in einer durch die Erzählungsquelle beeinflussten Weise eingeleitet und zwar, wie es natürlich ist, wenn sie unabhängig von einander schreiben, in verwandter, aber nicht gleicher Weise.

Beweisführung beider nicht hat überzeugen können. Ich wiederhole schon längst Erkanntes, wenn ich auf die Aehnlichkeit des Heilverfahrens und auf den von den sonstigen synoptischen Heilungen abweichenden Typus der beiden Perikopen hinweise, da beidemale die Heilungen gewissermassen zergliedert sind, wie sie allmählich zu Stande kamen und beidemale auch äusserliche, leibliche Mittel angewendet werden[1]). Schon dadurch wird wahrscheinlich, dass die Geschichten späteren Ursprungs sind. Dazu findet Baur (Marcusev. S. 57), dass die Auseinanderlegung des Wunderactes Jesu in eine Reihe von einzelnen Handlungen aus dem schriftstellerischen Charakter des Marcus, aus seiner Liebe zur Detailmalerei und aus seinem Streben, zu specificiren und zu klassificiren zu erklären sei. Und dieser Gesichtspunkt ist gewiss berechtigt und ein neues wesentliches Beweismoment dafür, dass erst Marcus die Geschichten abgefasst hat. Auch etwas Anderes hebt Baur (a. a. O. S. 59 f. Anm.) ganz treffend hervor. Er macht darauf aufmerksam, dass von den drei Synoptikern Marcus die meisten Stellen hat, wo Jesus das Verbot ausspricht, von seinen Heilthaten laut zu reden. 5, 43 halte ich es mit Weiss bestimmt für eine Erweiterung des Evangelisten, und gerade hier berührt sich die Fassung nahe mit der 7, 36 (*καὶ διεστείλατο αὐτοῖς πολλὰ, ἵνα μηδεὶς γνοῖ τοῦτο* = 7, 36 *καὶ διεστείλατο αὐτοῖς, ἵνα μηδενὶ λέγωσιν*). Auch 8, 26 liegt ja in den Worten *μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰςέλθῃς* ein Verbot ausgedrückt. Das Verbot wird aber von den Geheilten häufig übertreten. 1, 45 hat erst der kanonische Bearbeiter zugesetzt, also den Bericht dieser Uebertretung

1) Es giebt im Eingange beider Geschichten auch verschiedene sprachliche Berührungen: *καὶ φέρουσιν αὐτῷ κωφὸν καὶ μογιλάλον* = *καὶ φέρουσιν αὐτῷ τυφλόν; καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν, ἵνα ἐπιθῇ αὐτῷ τὴν χεῖρα* = *καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν, ἵνα αὐτοῦ ἅψηται;* dann aber 7, 33 *ἥψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ* = 8, 23 *ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ* und V. 25 *εἶτα πάλιν ἔθηκεν τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ;* also verwenden beide die Phrasen *ἅπτεσθαί τινος* und *ἐπιτιθέναι τὴν χεῖρα* (*τὰς χεῖρας*); *καὶ ἀπολαβόμενος αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὄχλου κατ' ἰδίαν* sind ähnlich den Worten *ἐπιλαβόμενος . . . ἐξήνεγκεν αὐτὸν ἔξω τῆς κώμης.*

eingefügt und zwar in ähnlicher Weise wie 7, 36 (ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον; 7, 36 ὅσον δὲ αὐτοῖς διεστέλλετο, μᾶλλον περισσότερον ἐκήρυσσον).

Ich glaube aber, Marcus hat diese Geschichten nicht als einfache Heilungswunder berichten wollen, sondern er legt denselben, trotzdem dass er sie beide an einen bestimmt bezeichneten Ort verlegt, eine symbolische Bedeutung unter. Dieselbe bis ins Einzelne zu verfolgen, verbietet sich. Aber der Hauptgedanke, den er hat darstellen wollen, ist der, wie die Jünger allmählich aus Blinden zu Sehenden wurden und wie sie geschickt gemacht wurden zum Verständniss und zur Verkündigung des Evangeliums. Für die Blindenheilung wird diese Deutung nahe gelegt durch die Stellung, die ihr der Evangelist gegeben hat, unmittelbar vor dem Bekenntniss der Messianität vor den Jüngern. An der Stelle aber, wo Marcus die Heilung des Taubstummen hat, lesen wir bei Matthäus 15, 29—31, dass Jesus am Meer von Galiläa auf die Berghöhe stieg und sich dort niedersetzte und ihm Lahme, Contracte, Blinde, Stumme und Andere viele gebracht wurden, die er alle zum Staunen des Volkes heilte. Ich begreife ganz gut, dass diese Verse wegen ihres summarischen Inhalts als schriftstellerisches Product des ersten Evangelisten betrachtet werden, da ähnliche Angaben, wie 4, 23—25 und 9, 35 in ihrer jetzigen Gestalt bestimmt erst von seiner Hand herrühren und auch vor der ersten Speisung Matth. 14, 14 von vielen Heilungen, die er verrichtet habe, erzählt ist. Aber es steht einer Entscheidung in demselben Sinne doch zu viel entgegen.

Die Argumente, die hinsichtlich des Inhaltes für die Priorität des Marcus ins Feld geführt werden, sind wieder am vollständigsten bei Weiss (Marc. S. 264) zusammengestellt. Er geht freilich von einer Voraussetzung aus, die ich nicht billigen kann, indem er eine Benutzung des zweiten Evangeliums durch Matthäus annimmt. Wie bis jetzt stets, so kann ich auch hier mit Zugrundelegung der Erzählungsquelle für die bei Matthäus und Marcus parallelen Geschichten auskommen. Ich räume auch Köstlin nicht die Berechtigung der Behauptung ein (S. 347), dass sich

nicht mehr ermitteln lasse, wie weit die Urschrift bereits in das Einzelne der von ihr erzählten Heilungen eingegangen sei, dass sie aber jedenfalls deren mehrere enthielt, aus denen Marcus eine besonders wichtige ausgehoben, Matthäus aber seine allgemeiner gehaltene Angabe gebildet habe. Nach unserer bisherigen Darlegung fragt sich's für uns, sind bei Marcus in seiner selbsterzählten Geschichte Spuren vorhanden, aus denen sich schliessen lässt, dass er einen Text ungefähr in der Art, wie wir den bei Matthäus lesen, in der Quelle gefunden hat. Darauf lässt sich nur antworten, mit Sicherheit kann man das nicht mehr erkennen, es sind aber Anzeichen vorhanden, die eine solche Annahme möglich machen. Es ist ein begründeter Einwand (Weiss, Matthäus S. 385), dass man bei Matthäus nicht begreife, wie die Heilung in einer Gegend, wo Jesus so lange gewirkt hatte, die Verwunderung der Leute erregen konnte, als sie sahen Taubstumme redend, Contracte gesund und Lahme gehend und Blinde sehend. Bei Marcus liegt aber die Sache auch nicht einfach, und diesen Beweis zu führen ist gar nicht schwer, wir brauchen uns bloss an Weiss zu wenden, der Marcus S. 264 schreibt: „Wenn aber die Ausleger sich dabei beruhigen, dass der Lobpreis, den Marcus ihnen in den Mund legt, auf die oben geschehene Heilung gehe, so widerstrebt dem das *πάντα* und die Thatsache, dass die, denen nach V. 36 das Verbot gegeben war, weil sie ja selbst den Kranken zu Jesu gebracht hatten, noch vielerlei Anderes von seinen Helferthaten zu erzählen wissen mussten. Als eine abgeschlossene Thatsache, die nunmehr dauernd und unumstösslich gilt (bem. das Perf.), erscheint es ihnen nach allem, was man jetzt von Jesu hört, dass er alles herrlich gemacht hat.“ Also die Leute im Ostjordanlande wussten viel von Jesu Helferthaten, d. h. von seinen Heilungen und überhaupt von seiner Wirksamkeit. Hier sagen sie, alles hat er schön gemacht, und wenn der Evangelist mit einem Satze, eingeleitet durch das steigernde *καί*, abschliesst, so sollte man denken, jetzt kommt der Gipfelpunkt seiner Thaten. Als solchen aber die Heilung des Taubstummen anzusehen, ist doch nur möglich, wenn man

sagen wollte, von den grössten und wunderbarsten Dingen, die er verrichtet hat, haben sie nichts gehört. Wir dürfen also bei der auch von Weiss anerkannten sachlichen Verwandtschaft zwischen Marc. 7, 37 und Matth. 15, 31 schliessen, dass gerade der Zug der Verwunderung der Volksmassen in der Quelle stand, also Marcus ihn da gelesen hat und Matthäus an dieser nicht recht passenden Verwendung der Erzählung unschuldig ist.

Dann muss weiter beachtet werden, dass in dem *κωφοὺς . . . . λαλεῖν* Marc. V. 37 sich eine Erinnerung an das Matth. V. 31 an der Spitze stehende *κωφοὺς λαλοῦντας* erhalten haben kann und überhaupt in der Fassung *τοὺς κωφοὺς . . . ἀκούειν καὶ ἀλάλους λαλεῖν* die Form des Matthäus durchblickt. Auch Köstlin sagt, V. 31 des Matthäus zeige, dass die von Marcus vorgefundene Beschreibung der Wunderthätigkeit Jesu in der Dekapolis mehrere an Stummen und Tauben verrichtete Heilungen enthalten habe und somit Matth. 15, 30 f. noch viel näher stehe, als die jetzige Marcuserzählung. Und so scheint mir, da die zusammenfassende Verwunderung über alle Heilungen der *κωφοί, κυλλοί, χωλοί, τυφλοί* aus der Quelle genommen sein kann, die nächstliegende Annahme zu sein, dass auch das Herbeibringen und die Heilung nur summarisch erzählt war und demnach Matth. 15, 29—31 in der Hauptsache den Bericht der Quelle repräsentiren kann.

Es lässt sich aber noch ein Argument für Matthäus beibringen. Beim ersten und zweiten Evangelisten wird übereinstimmend als Veranlassung zur Speisung der 4000 angegeben das Mitleid Jesu mit dem Volke, weil es schon drei Tage bei ihm sei und nichts zu essen habe. Ich bin nun der Ansicht, dass die zweite Speisung auch schon in der Quelle stand. Denn da Matth. v. 29—31 wahrscheinlich aus der Quelle genommen sind, so ist das dreitägige Verweilen des Volkes begründet und weist eben auf die bezeichneten Verse hin. Weil Marcus aber den Bericht der Quelle änderte und nicht von vielen Heilungen, sondern nur von einer einzigen spricht, so sind die Worte *ἤδη*

ἡμέραι τρεῖς προσμένουσί μοι ohne rechte Beziehung. Es hat auch Matthäus und Marcus unverkennbar derselbe Text vorgelegen, den Marcus nur in ganz ähnlicher Weise bearbeitet, wie wir es bisher an allen Geschichten gesehen haben, die wir besprachen. Man vergleiche z. B. πάλιν πολλοῦ ὄχλου ὄντος V. 1; μὴ ἐχόντων τί φάγωσι vorausgenommen aus V. 2 οὐκ ἔχουσι τί φάγωσι, um gleich von vornherein zu orientiren. V. 3 in καί τινες αὐτῶν ἀπὸ μακρόθεν εἰσίν haben wir einen erläuternden Zusatz und eine Begründung der Befürchtung, sie möchten auf dem Wege vor Mattigkeit entkräftet werden. V. 5 das Impf. ἠρώτα, was Marcus besonders im Compositum (ἐπηρώτα, ἐπηρώτων) häufig hat; nach der Concordanz einschliesslich unserer Stelle zwölfmal. Hier ist aber das Simplex zu setzen. Dann kommen indess noch Stellen zu den zwölf hinzu: 10, 2 und 10; 12, 18 und 15, 4, wo statt des Aorists das Imperfectum zu lesen ist. Bei Matthäus V. 34 antworten die Jünger auf die Frage Jesu, wie viele Brote sie hätten, sieben und wenige Fische, und V. 36 spricht Jesus das Dankgebet über Brote und Fische zugleich. Dann brach er sie und gab sie den Jüngern, die Jünger aber dem Volk. Ganz ähnlich ist es Matth. 14, 17. 19. Marcus hat aber schon 6, 41 deutlich zergliedert, indem er Jesum erst die Brote brechen und sie den Jüngern geben lässt, damit sie sie dem Volk vorlegen und dann auch die beiden Fische. Hier, 8, 5 ff., tritt die Eigenthümlichkeit des Marcus, in einzelne Stadien zu zerlegen, noch mehr hervor. Die Jünger sagen hier auf die Frage nach der Zahl der Brote von den Fischen nichts, und erst nachdem das Brot vertheilt ist, erzählt der Evangelist, dass auch einige Fischlein dawaren, dass Jesus über diese ebenfalls das Dankgebet gesprochen und sie den Jüngern gegeben habe, damit sie sie dem Volke vertheilten, und nun erst lenkt er in die Erzählung der Quelle zurück. Auch das ἵνα παρατιθῶσιν V. 6 u. 6, 41 ist zu beachten. Bei der ersten Speisung betrachtet Weiss, nach dem Drucke zu schliessen, den Ausdruck als Erweiterung des Textes der Quelle, wie ihn Matthäus bietet. Hier ist für ihn aber Marcus die Quelle des Matthäus, und da hat Matthäus die Worte weg-

gelassen. Wir finden in der Weiss'schen Quellenansicht öfters, nachdem er bisweilen auf wirklich recht wenig beweisende Anzeichen hin Erzählungen der apostolischen Quelle zutheilt, das Schwanken, dass Matthäus bald bearbeitet oder gekürzt haben, bald den ursprünglichen Text ziemlich rein erhalten haben soll. Ich dächte aber, bei den beiden Speisungen ergiebt sich aus einer näheren Vergleichung der parallelen Texte gewiss ein anderes Urtheil als das Weiss'sche. In der ersten Speisung entscheidet auch Weiss, dass Marcus der Bearbeiter ist. Wenn dann in der zweiten Speisung der Bericht des Matthäus zwar Einzelnes über Marcus hinaus hat, aber doch wieder die Erzählung des Marcus ausführlicher ist und Marcus gerade einige Verschiedenheiten gegen Matthäus bietet, deren Eintragung bei der Erzählung von der ersten Speisung auch nach Weiss dem zweiten Evangelisten zufällt (*ἵνα παρατιθῶσιν*, die besonders berichtete Vertheilung der Fische erst nach den Broten und Matth. 14, 20 und 15, 37 *περισσεῦον* gegen Marc. 6, 43 *πληρώματα* und 8, 8 *περισσεύματα*), so sehe ich nicht, wie man anders entscheiden kann als dahin, dass auch das zweite Mal der Text, der diese Bearbeitungen nicht hat, den Vorzug verdient.

Jetzt bleibt noch ein Punkt der Erörterung, die Frage nach der Situation der Geschichten. Bis zur Erzählung vom kananäischen Weibe gehen Matthäus und Marcus parallel, aber von da bis zu Jesu Zuge in die Gegenden von Cäsarea Philippi weichen sie von einander ab. Bei Matthäus vollzieht Jesus die vielen Heilungen 15, 29—31 am westlichen Ufer des Sees Genezareth, wo auch die Speisung der 4000 zu denken ist. 15, 39 heisst es *ἐνέβη εἰς τὸ πλοῖον καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια Μαγαδάν* und 16, 5 *καὶ ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ εἰς τὸ πέραν ἐπελάθοντο λαβεῖν ἄρτους*. Weiss ist der Ansicht, dass der Evangelist 15, 39 von der Ueberfahrt Jesu ohne die Jünger erzähle und erst 16, 5 die Jünger an das östliche Ufer nachgekommen seien. Allein das scheint mir nicht einleuchtend zu sein. Marc. 5, 21 und Matth. 9, 1, vergl. auch Matth. 8, 28. Luk. 8, 26 f., wird

ebenfalls nur von der Ueberfahrt Jesu direkt gesprochen, während es keinem Zweifel unterliegt, dass die Jünger dort auch mit ihm gefahren sind. Wir machen uns also keiner Willkür schuldig, wenn wir auch hier an eine gemeinsame Ueberfahrt denken und das 16, 5 Erzählte auf die Abfahrt 15, 39 beziehen. Die Angabe von dem Vergessen der Brote kommt nur so spät, weil erst von V. 6 an die scheinbar auf den Brotmangel hindeutende Warnung Jesu erzählt wird. Von diesem Aufenthalt am Ostufer des Sees wendet sich Jesus nach Matthäus 16, 13 mit seinen Jüngern in die Gegenden von Cäsarea Philippi. Wir haben demnach bei ihm von 15, 29 an nur eine Ueberfahrt nach Osten.

Marcus setzt 7, 31 mit ganz ähnlichen Worten ein, wie Matthäus am parallelen Orte (*ἦλθεν εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας* = Matth. 15, 29 *ἦλθε παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας*). Wenn er aber fortfährt *ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως*, so verlegt er die Situation östlich vom See Genezareth; also die Speisung der 4000 geschieht bei ihm an einem andern Orte als nach Matthäus. Aus 8, 10, wo dann wieder ein Besteigen des Schiffs erzählt ist, darf nach Weiss nicht angenommen werden, dass Jesus ans jenseitige Ufer des Sees übersetzte, sondern er sucht Dalmanutha in dem Dorfe Delhemija, an der Südostecke des Sees. Eine Unterstützung dieser Ansicht findet er in *ἐξῆλθον* V. 11. Aus dem Worte ist aber für dieselbe nichts zu folgern, Weiss macht sich hier einer unhaltbaren Exegese schuldig. *ἐξῆλθον* heisst „sie gingen aus", und man hat die Pharisäer in der Nähe des Aufenthaltes von Jesus zu denken. Wenn der Evangelist hätte sagen wollen, dass sie die stark mit heidnischer Bevölkerung versetzte Gegend der Dekapolis bisher sorgfältig vermieden hätten und jetzt ihm dahin nachgeschlichen seien, um mit ihm anzubinden, so hätte er das jedenfalls irgendwie angedeutet. Was aber die Verlegung von Dalmanutha an die Südostecke des Sees betrifft, so möchte ich mich mit einem non liquet begnügen. Ueber die Lage von Dalmanutha wissen wir nichts und ein bestimmtes Indicium, dass eine wirkliche Ueberfahrt vorliege, haben wir

in den Worten auch nicht, obwohl man auch ganz gut an eine solche denken könnte. Ebensowenig darf gesagt werden, dass ein im Osten des Sees gelegener Ort gemeint sei, weil Matthäus Magadan östlich denke. Wir sind dann aber auch ausser Stande, zu entscheiden, ob die Fahrt εἰς τὸ πέραν 8, 13 nach Osten oder nach Westen geht. Für Weiss spricht, dass dann 8, 22, wo Jesus nach Bethsaida geht, gut anschliesst. Ich kann hier auch nur an das Bethsaida am Westufer des Sees denken, das, wie sich aus Marc. 6, 53 mit 6, 45 ergiebt, in der Landschaft Gennesar lag. Nach meiner Ansicht hat Holtzmann (Jahrb. f. prot. Theol. 1878 S. 383 f.) seine frühere Meinung über Bethsaida mit Unrecht aufgegeben. Auf Luk. 9, 10 kann kein Beweis gegründet werden, da, wie Holtzmann selbst sagt, der Name aus Marc. 6, 45 vorweggenommen und also erst von Lukas in einem mit seiner Quelle Marcus nicht in Einklang stehenden Sinn verwendet worden ist und daher für unsre Frage eine selbständige Bedeutung nicht hat. Die handschriftliche Bezeugung aber, die er zu 6, 45 für seine neue Meinung vorführt, ist eine so schwache, dass darauf gar nichts gegeben werden kann. Auch Matth. 11, 21 ist kein andres Bethsaida als das am Westufer des Sees gemeint, so dass, da wir Luk. 9, 10 als historisch nicht in Betracht kommend verwerfen müssen, von einer Wirksamkeit Jesu in Bethsaida Julias nichts bekannt ist.

Halten wir nun den Marcus gegen Matthäus, so glaube ich, dass Marcus den Zusatz ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως macht, weil die ihm zu Gebote stehende Tradition die Heilung des Taubstummen oder die Speisung der 4000 oder beide Geschichten östlich vom See Genezareth verlegte. Ebenfalls seine Tradition ist es gewesen, die ihn statt der nach der Quelle Magadan genannten Gegend Dalmanutha schreiben lässt. Der Bericht von der Ueberfahrt 8, 13, die er über Matthäus hinaus hat, erklärt sich aus Missverständniss der Quelle Matth. 15, 39, vielleicht auch aus einem Ausblick auf 8, 22, wo ihn seine Tradition wieder nach Bethsaida in Galilaea führt, so dass er nun nicht, wie diese

es hatte, vom Ostufer, sondern vom Westufer des Sees aus die Wanderung nach der Umgegend von Cäsarea Philippi geschehen denkt.

So glaube ich ausführlich die Gründe angegeben zu haben, durch welche bewogen ich in Matth. 9, 27—34 ein Stück aus der Erzählungsquelle sehe, das bei Marcus — vielleicht vor 3, 22 — ausgefallen ist, für das er aber an anderer Stelle Ersatz geboten hat.

Der Epheserbrief.

Von

H. von Soden.

Der Epheserbrief war seit Erasmus den Gelehrten durch seine fremdartige Schreibweise auffallend[1]).

Dass der Brief 76 theils im ganzen N. T., theils bei Paulus sonst nicht vorkommende Wörter hat, kann freilich nichts bedeuten. Aber auffallend ist der mehrmalige Gebrauch von einzelnen derselben, die sich dadurch als Lieblingswörter des Verfassers dieses Briefs verrathen, während sie dem Paulus der anerkannten Briefe nie entschlüpft sind: *τα επουρανια* 5 mal (Paulus kennt nur *ο επουρανιος* und *οι επουρανιοι*), *διαβολος* 2 mal (und zwar als einzige Bezeichnung für den Teufel), *μεθοδεια* 2 mal; *δεσμιος* 2 mal (nicht in Kolosser und Philipper, wo hierzu Gelegenheit war). In dieses Gebiet gehört auch die auffallende Erscheinung, dass von Paulus geschaffene Formeln in unserem Brief zur Manier gesteigert sich finden: Formeln mit *εν* finden sich 117 mal; *εν κυριῳ* oder *Χριστῳ* speciell findet sich mehr als 30 mal, in 1, 1—14 allein 12 mal, wo es manchmal den Eindruck einer entbehrlichen, formelhaften Zugabe macht (im ganzen Kolosserbrief nur 11 mal!); *τι εστιν* u. ä. 5 mal (Kol. 1 mal); *πας* fast 50 mal (Kol. mit Ausschluss der Interpolationen 27 mal); *γνωριζειν* 6 mal (Rö. u. 1 Ko. je

1) Vgl. De Wette, Einl. Holtzmann, Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, Einl. ins N. T. (S. 275). Weiss, J. f. d. Th. 72. 752 ff.

2 mal, Ga. u. 2 Ko. je 1 mal, Kol. 3 mal); *μυστηριον* 6 mal (2 Ko., Ga., 1 Th. gar nicht, Rö. 1 mal, 1 Ko. 5 mal, Kol. 4 mal); *πληρωμα* 4 mal (Ga., 1 Ko., Kol. 1 mal, Rö. 4 mal); *οικονομια* 3 mal (Paulus nur 1 Ko. u. Kol. je 1mal); *διανοια* 2 mal (bei Paulus nur Kol. 1, 21); *εν πνευματι* 3 mal (Paulus nur Kol. 1, 8); *αγαπη* gegen Menschen 8 mal (Ga. 3, Kol. u. Phi. je 4 mal, 1 Th., Rö., 1 Ko. (ausser c. 13) je 5 mal). Wichtiger noch sind unpaulinische Verwendungen von dem Paulus bekannten Ausdrücken: vor allem *εν τῳ Χριστῳ Ιησου τῳ κυριῳ ημων* 3, 11; *πνευμα του νους* 4, 23; *η αγια εκκλησια* 5, 27; *οι αγιοι αποστολοι και προφηται* 3, 5; *αγαπη μετα πιστεως* 6, 23; *η καϑ' υμας πιστις* 1, 15; *βασιλεια του Χριστου και ϑεου* 5, 5; *εις πασας τας γενεας του αιωνος των αιωνων* 3, 21 („Paulus kennt weder *γενεαι του αιωνος* noch einen *αιων των αιωνων*", Holtzm.); *αιωνες επερχομενοι* 2, 7; *τα πνευματικα* 6, 12; *ποιειν το ϑελημα του ϑεου* 6, 6 (bei Paulus nie, dagegen Hebräerbrief, Synoptiker, Johanneische Schriften). *ο πατηρ της δοξης* 1, 17; *ο ϑεος του κυριου ημων Ιησου Χριστου* 1, 17. 3; *εργα ακαρπα* 5, 11 (cf. Tit. 3, 14); *ημερα απολυτρωσεως* 4, 40. Hierher gehört endlich auch die eigenartige Bedeutung von *πληρωμα* im Unterschied von dem Gebrauch bei Paulus, auch im echten Kolosserbrief, wovon später ausführlicher. Neben diese fremden Worte tritt der fremdartige Stil; die langen Perioden 1, 3—14, 15—23 je ein einziger Satz! 2, 1—10 ist ohne dialektische Bewegung, schwerfällig in einander geschoben, sofern V. 4 nur das Anakoluth von V. 1 aufnimmt, V. 8—10 nur die Parenthese in V. 5 erläutert. Im Detail aber sind die breiten, schwülstigen Phrasen ja im Grunde von allen Auslegern zugestanden: 1, 19 *το περιβαλλον μεγεϑος της δυναμεως αυτου κατα την ενεργειαν του κρατους της ισχυος αυτου;* 1, 17 *δωῃ πνευμα σοφιας και αποκαλυψεως εν επιγνωσει αυτου πεφωτισμενους τους οφϑαλμους της καρδιας υμων εις το ειδεναι κ. τ. λ.*; vgl. ferner 3, 7 für sich; dann gar die Wiederholung von *κατα της δωρεαν της χαριτος του ϑεου της δοϑεισης μοι* in 3, 8 *εμοι εδοϑη η χαρις αυτη*: 3, 18 *τι το πλατος και μηκος και βαϑος και υψος;* 3, 20 *υπερ παντα — υπερεκπερισσου ων κ. τ. λ.;* 4, 4 *εκληϑητε εν*

μιᾳ ελπιδι της κλησεως υμων; 4, 16 „sehr gedehnt und etwas schleppend“ (Bleek); 4, 18 *εσκοτωμενοι τη διανοιᾳ οντες — δια την αγνοιαν την ουσαν εν αυτοις, δια την πωρωσιν της καρδιας αυτων*; 4, 24 *ανανεουσθαι — και ενδυσασθαι τον καινον ανθρωπον*; 5, 26 f.; 6, 12 ähnlich in der Ausmalung des gleichen Gegenstandes wie 2, 2; 6, 18 *πασης, παντι, παση, παντων*, dann *προσευχης, δεησεως, προσευχομενοι, προσκαρτερησει, δεησει*; vgl. auch *ιστε γιγνωσκοντες* 5, 5.

Im Gegensatz zu diesem in vieler Beziehung fremdartigen Sprachcharakter begegnet uns aber zugleich in jedem Satze des Briefes wohlbekanntes paulinisches Wortgepräge.

Dasselbe Problem stellen auch die Lehrgedanken des Briefs. Neben solche, in denen Paulus unverkennbar zu uns redet, treten andere, in welchen uns ein ganz anders gerichteter Geist entgegenweht, ja solche, die mit den Grundideen der paulinischen Theologie kaum vereinbar sind. Wegen des verwandten Eindrucks, welchen der kanonische Kolosserbrief erweckt, wozu besonders der Umstand mitwirkt, dass in einem Theil des Epheserbriefs nicht nur Wendungen, sondern ganze Abschnitte des Kolosserbriefs wiederkehren, ist das Urtheil über die Entstehungsverhältnisse unseres Briefes beinahe immer unter dem Einfluss des jeweiligen Urtheils über den Kolosserbrief entstanden. Beide Briefe wurden als ein unzertrennliches Brüderpaar angesehen. Im 11. Bande dieser Jahrbücher kam ich betreffs des Kolosserbriefs zu dem Resultat, dass derselbe mit Ausnahme von verhältnissmässig wenigen Interpolationen (1, 15—20; 2, 10. 15. 18 [b]) ein echtes und bedeutungsvolles Werk des Paulus ist. Eine derartige Scheidung von zweierlei Bestandtheilen giebt der Epheserbrief seinerseits nicht zu; er ist ein Werk aus einem Guss mit einem durchaus einheitlichen Charakter. Jene auffallenden Erscheinungen in Sprache und Lehre ziehen sich gleichmässig durch das ganze Schreiben durch. Hier kann es sich nur darum handeln, ob der Brief von Paulus erdacht und geschrieben worden ist oder nicht; und wenn

nicht, welchen Verhältnissen er seine Entstehung verdankt. Darnach wird eine erneute Untersuchung desselben mit dem Zwecke, ihm als einer Urkunde aus dem Urchristenthum innerhalb der geschichtlichen Entwickelung desselben den richtigen Platz anzuweisen, um seine reichen Schätze an eigenthümlichen Ideen zur klaren Erkenntniss jener Entwickelung erfolgreich und mit möglichster Sicherheit verwerthen zu können, in drei Theile zerfallen: sie wird zuerst den Aufbau und dann den Lehrgehalt des Briefs an den Paulusbriefen zu messen haben und zuletzt den Entstehungsverhältnissen, die der Brief selbst verräth, nachzuspüren haben. Dabei setze ich als zugestanden voraus, dass der Kolosserbrief mit Ausnahme der obenbezeichneten Verse von Paulus stammt.

1. Die Komposition des Epheserbriefs.

Im Unterschied von dem einheitlich componirten Kolosserbrief und von allen Paulusbriefen mit Ausnahme des Römerbriefs ist unser Brief getheilt in einen theoretischen und praktischen Theil c. 1—3. 4—6. Seine eigenthümlichen Ideen hat er im ersteren niedergelegt; den zweiten dagegen in um so engerem Anschluss an Paulus abgefasst. Im ersten Theil findet sich keine absichtliche Anlehnung an einen Paulusbrief; wohl aber ist die ganze Auseinandersetzung durchzogen von einer Menge paulinischer Reminiscenzen, die jedoch keineswegs vor allem aus dem Kolosserbrief stammen. Den Hauptabschnitt desselben bildet die Darlegung des Werkes Christi 2, 1—22, wobei zuerst die Erlösungsthat an sich 2, 1—10, und dann die Wirkung derselben auf die bisherige Unterscheidung von Juden und Heiden erörtert wird 2, 11—22. Nachdem 3, 1—13 Paulus als Quelle dieser Lehre dargestellt ist, schliesst der erste Theil in 3, 14—19 mit einer Rückkehr zu dem Wunsche, mit welchem der Hauptabschnitt eingeführt war, 1, 15—23, dass die Leser das Besprochene doch recht gründlich einsehen möchten. Dem somit völlig in sich abgeschlossenen Theil 1, 15—3, 19 geht 1, 3—14 als Einleitung eine Lob-

preisung Gottes für die in Christo der Welt und speciell den Lesern zu Theil gewordenen Segnungen, vorher, wie ihm 3, 20 f. als Schluss eine Doxologie folgt. Niemand wird diesem klar disponirten theoretischen Theil irgend eine Abhängigkeit seines Gedankenganges vom Kolosserbriefe Schuld geben können. Aber ebenso selbständig sind die Gedanken, die den Inhalt des Theiles bilden. Der dem Verfasser offenbar wichtigste Absatz, in dem die Erörterung sich gipfelt, die Darstellung des durch Christi Erlösungswerk bewirkten Friedens zwischen Juden und Heiden 2, 11—22 ist eine dem Briefe ganz eigenthümliche Idee; die Bezeichnung der beiden Nationalitäten, von denen der Verfasser hier reden will, durch *ακροβυστια* und *περιτομη* ist allgemein paulinisch; die Schätzung der jede derselben charakterisirenden Eigenthümlichkeit durch *εν σαρκι* (v. 11) stammt aus Rö. 2, 28 (*η εν σαρκι περιτομη*); die Hervorhebung von *διαθηκαι* und *επαγγελια* als wesentlichen Vorzugs der Juden (v. 12) aus Rö. 9, 4; die Charakterisirung der Heiden als *οι μη εχοντες ελπιδα* (v. 12) aus 1 Th. 4, 13; die Zusammengehörigkeit des Besitzes der *ειρηνη δια Ιησου Χριστου* mit dem *προσαγωγην εχειν δι αυτου* (v. 14. 15. 17. 18) aus Rö. 5, 1. 2; *εν ενι σωματι* (v. 16)[1]), *εν ενι πνευματι* (v. 18) aus 1 Ko. 12. 13; die Zusammenstellung von *αποστολοι* und *προφηται* (v. 20) aus 1 Ko. 12, 28 f.; das Bild von einem Bau (v. 20—22) aus 1 Ko. 3, 9—11. 16 f., 2 Ko. 6, 16. Die Einleitungsform *μνημονευετε οτι ποτε υμεις τα εθνη — — — ητε* (v. 11 f.) ist vielleicht entstanden durch Reminiscenzen *οιδατε οτι οτε εθνη ητε* 1 Ko. 12, 2. Aus dem Kolosserbrief stammen nur die drei Worte: *απηλλωτριωμενοι* (v. 12), *αποκαταλλασσειν* (v. 16), *δογμασιν* (v. 15); bedenkt man aber die völlig verschiedene Verwendung dieser Worte (*απηλλωτριωμενοι* und *αποκαταλλαγηναι*, bezieht sich Kol. 1, 21 auf das Verhältniss der Menschen zu Gott, Eph. 2, 12. 16 auf das

1) Pfleiderer (Paulinismus S. 449) glaubt, dass auf *αποκαταλλαξη εν ενι σωματι δια του σταυρου* die Reminiscenz Kol. 1, 22 *αποκατηλλαξεν εν τω σωματι της σαρκος αυτου δια του θανατου* eingewirkt habe; was nicht unwahrscheinlich ist. —

Verhältniss der Heiden zu dem Bunde Gottes im Alten Testament; *δογματα* bezeichnet Kol. 2, 14 das Gesetz selbst in seiner Fluchbedeutung für die an dasselbe Verpflichteten, Eph. 2, 15 die Form des Gesetzes in ihrer trennenden Bedeutung für Judenthum und Heidenthum), so kann man nur an eine gedächtnissmässige Reminiscenz dieser Worte, nicht an irgend welche Abhängigkeit von den Sätzen des Kolosserbriefs, geschweige an einen gemeinsamen Verfasser glauben. Ganz ähnlich müssen wir uns *χειροποιητος* (v. 11) als Charakterisirung der *περιτομη εν σαρκι* entstanden denken; während der Verfasser den paulinischen Ausdruck *περιτομη εν σαρκι* aus Rö. 2, 28 reproducirt, fällt ihm der ebenso paulinische Ausdruck *περιτομη αχειροποιητος* (Kol. 2, 11) ein; und so bildete er seine Phrase weiter, freilich mit wenig Glück, denn wenn dort die bildlich gemeinte *περιτομη* im Gegensatz zur im Hintergrund schwebenden wirklichen durch *αχειροποιητος* treffend charakterisirt ist, scheint hier für die eigentlich gemeinte *περιτομη*, der eine geistig verstandene nicht einmal in Gedanken gegenüber gestellt ist, die Beigabe *χειροποιητος* fast müssig, weil selbstverständlich, zumal neben *εν σαρκι* [1]). — Aber wie dieser Gipfelpunkt der Belehrung des theoretischen Theils, so ist auch der dogmatische Unterbau derselben 2, 1—10, deren Erkenntniss nach 1, 15—23 der Briefschreiber den Lesern wünscht, von Anklängen an alle Paulusbriefe durchzogen. Die Einführung des Abschnittes 1, 15—23 durch *δια τουτο καγω ου πανομαι ευχαριστων υπερ υμων μνειαν ποιουμενος επι των προσευχων μου* stammt aus einer gedächtnissmässigen Vermischung von 1 Th. 1, 2. 2, 13 und Kol. 1, 9; dass es aber vor allem die Stellen des Thessalonicherbriefes sind, auf welche die Reminiscenz des Kolosserbriefs, die durch die Einschaltung *ακουσας κ. τ. λ.* (v. 15) aus Kol. 1, 4 veranlasst war, nur modificirend eingewirkt hat, mag die Zusammenstellung jener Verse zeigen: 1 Th. 2, 13: *δια τουτο και ημεις ευχαριστουμεν τω*

1) Diese Ueberlegung zeigt, wie zweifellos die *περιτ. αχειροποιητος* der originale, die *π. χειροπ.* der abgeleitete Gedanke ist (gegen Holtzm.).

θεῳ αδιαλειπτως. 1 Th. 1, 2: *ευχαριστουμεν τῳ θεῳ παντοτε περι παντων υμων μνειαν ποιουμενοι επι των προσευχων ημων.* Kol. 1, 9: *δια τουτο και ημεις ου πανομεθα υπερ υμων προσευχομενοι και 'αιτουμενοι.* Nur *ου πανομαι* weist hiernach mit Sicherheit auf den Kolosserbrief. Die Uebernahme von *ακουσας κ. τ. λ.* aus dem Kolosserbrief, die übrigens, wie die Aenderungen zeigen, auch nur freie Reminiscenz ist, lag nahe, weil hier wie dort die Gemeinde dem Briefschreiber persönlich unbekannt ist. Der Inhalt des Wunsches selbst: *ινα* bis *της καρδιας υμων* ist völlig original, ja fast jedes Wort desselben für Paulus (inclusive Kolosserbrief) fremdartig; er kennt keinen *θεος του κυριου ημων Ιησου Χριστου,* keinen *πατηρ της δοξης* (vgl. 1 Ko. 2, 8 *κυριος της δοξης*), kein *πνευμα σοφιας και αποκαλυψεως* (vgl. jedoch 1 Ko. 2, 10; 14, 6. 26), keine *οφθαλμοι της καρδιας* und kein *φωτιζειν* in diesem Sinne (vgl. dagegen Hebr. 6, 4. 10, 32; übrigens auch 2 Ko. 4, 4. 6); nur *εν επιγνωσει αυτου* erinnert an Rö. 1, 28. Phi. 1, 9. Kol. 1, 9. 10. Die dreifache Bezeichnung des Gegenstandes dieser den Lesern gewünschten Erkenntniss, gleichsam die Ueberschrift zum folgenden Abschnitt, ist wiederum ganz original. Dass damit der Schwerpunkt des Erkennens auf zukünftige überweltliche Dinge fällt, auf die *ελπις της κλησεως,* auf die *κληρονομια του θεου,* auf die *δυναμις του θεου* (mit deutlicher Beziehung auf die Auferstehung, wie das Folgende zeigt, das in v. 20 bei Christus anhebt, in 2, 7 bei den Christen zum Abschluss kommt), erinnert an den Hebräerbrief und an den 1. Petrusbrief[1]); vgl. zu den Ausdrücken bes. Hebr. 3, 1 *κλησεως επουρανιου μετοχοι,* 9, 15 *κεκλημενοι της αιωνιου κληρονομιας;* zu *πλουτος της δοξης* aber Rö. 9, 23. Kol. 1, 27; zu *δυναμις* im angegebenen Zusammenhang Rö. 1, 4. Phi. 3, 10; zu *υπερβαλλων* 2 Ko. 3, 10. 9, 14[2]). Mit *κατα την ενεργειαν του κρατους της ισχυος*

1) Vgl. auch Weiss, petrin. Lehrbegr. S. 427.

2) Bei der Erwähnung der *ελπις* v. 18 an eine Abhängigkeit von Kol. 1, 5 zu denken, ist unmöglich; dort ist sie vorhanden als Grund von *πιστις* und *αγαπη,* hier wird sie angewünscht als Gegenstand der

αυτου — ein für Paulus undenkbarer Schwulst von synonymen Ausdrücken — bahnt sich der Verfasser nun den Uebergang zur Sache selber, von der er eigentlich reden will, zur Schilderung des Werkes Christi. Dass die *ενεργεια* Gottes als Quelle der Auferstehung bezeichnet wird, erinnert an Phi. 3, 21. Kol. 2, 11[1]). Die Darstellung des Werkes Christi selbst, das in seiner Auferstehung concentrirt erscheint, v. 20—23 lehnt sich ganz ausgesprochen an 1 Ko. 15, 20—28, unter Einwirkung von Phi. 2, 9 f. Hebr. 10, 12 und 8, 1, an; *εγειρας αυτον εκ νεκρων* ist eine häufig wiederkehrende paulinische Formel; *καθισας αυτον εν δεξιᾳ αυτου εν τοις επουρανιοις* stammt aus Hebr. 10, 12 und 8, 1 (hier die Ortsbestimmung *εν τοις ουρανοις*); *υπερανω πασης αρχης και εξουσιας και δυναμεως και κυριοτητος και παντος ονοματος ονομαζομενου ου μονον εν τῳ αιωνι τουτῳ αλλα και εν τῳ μελλοντι* erinnert an *υπερ παν ονομα* Phi. 2, 9, an die *αρχη*, *εξουσια*, *δυναμις* 1 Ko. 15, 24, an die *αρχοντες του αιωνος τουτου* 1 Ko. 2, 6 und den *αιων μελλον* Hebr. 6, 5 (vielleicht noch unmittelbarer an Mt. 12, 32); *και παντα υπεταξεν υπο τους ποδας αυτου* stammt aus 1 Ko. 15, 27; dagegen ist *και αυτον εδωκεν κεφαλην υπερ παντα τῃ εκκλησιᾳ, ητις εστιν το σωμα αυτου* wieder des Verfassers eigenster Gedanke. Die Vergleichung Christi mit einer *κεφαλη* ist zwar paulinisch 1 Ko. 11, 3. Kol. 2, 10, ebenso die Vergleichung der *εκκλησια* mit einem *σωμα* 1 Ko. 10, 17; 12, 13. 27. Rö. 12, 5. Aber die Verbindung beider Bilder zu einer Vorstellung kennt er nicht[2]); wo die *εκκλησια* als *σωμα* bezeichnet ist, da ist vielmehr Christus als das *πνευμα* in diesem *σωμα* vorgestellt. Dagegen mag die Steigerung dieses Verhältnisses Christi zur Gemeinde zu einem Verhältniss Christi zum All in *κεφαλη υπερ παντα* auf Stellen wie 1 Ko. 15, 27. 28. Phi. 2, 10 sich gründen

---

επιγνωσις; dasselbe gilt von *επιγνωσις* selbst, deren Gegenstand hier die Zukunft ist, Kol. 1, 9 f. dagegen der Wille Gottes als ethisches Gebot, und von *δυναμις*, die sich hier auf die Auferstehung, Kol. 1, 11 auf das ethische Leben bezieht.

1) Kol. 1, 29 hat mit der Stelle nur das Wort *ενεργεια* gemein.

2) Auch nicht Kol. 2, 19 vgl. diese Jahrb. Bd. XI S. 511 ff.

und steht parallel den christologischen Steigerungen in Apokalypse, Hebräerbrief, Kolosser-Interpolation. Ganz original, wenn auch in der Fortsetzung dieser Linie liegend, ist die Bezeichnung Christi als *ο τα παντα εν πασιν πληρουμενος*, die weit über Paulus hinausliegt und unmittelbare Vorstufe von Kol. 1, 12 ff. ist. Die Bezeichnung der *εκκλησια* endlich als *πληρωμα* Christi, in dem passiven Sinne nämlich, dass die Gemeinde von Christus erfüllt ist, ist dem Gedanken nach paulinisch; denn es ist nichts als das paulinische *Χριστος εν υμιν* 2 Ko. 13, 5, von Seiten der *εκκλησια* ausgedrückt; der Ausdruck aber ist dem Paulus fremd, und hat gar nichts zu thun mit Kol. 2, 9; wohl aber hat der Interpolator des Kolosserbriefs sich diese Vorstellung angeeignet, wenn er Kol. 2, 10 schreibt: *και εστε εν αυτῳ πεπληρωμενοι;* dass er dort von unserer Stelle abhängig ist, zeigt die Beifügung von *ος εστιν η κεφαλη πασης αρχης και εξουσιας*, was an die *κεφαλη υπερ παντα*, die Eph. 1, 22 unmittelbar vorgeht und dessen *παντα* durch v. 21 sich bestimmter färbt, anknüpft.

Es folgt nun 2, 1—10 die Schilderung des Erlösungswerkes selbst. Dasselbe erscheint als Application dessen, was Gott nach 1, 20—23 an Christus gethan hat, auf die Gläubigen. Genau genommen beschränkt sich freilich die Ausführung dieses Gedankens auf v. 4—7, wo in v. 4 das Anakoluth aus v. 1 wieder aufgenommen wird, ein Zeichen, dass nun erst der Gedanke zum Ausdruck kommt, welchen der Verfasser im Anschluss an c. 1, 20 ff. auszuführen gedachte. Dagegen hat den Verfasser der ihn beherrschende Zielgedanke seiner ganzen Darlegung, die Unterscheidung zwischen den gewesenen Juden und Heiden in der Christenheit definitiv zu beseitigen, veranlasst, eine Reflexion auf den vorchristlichen Zustand der Erlösten voreinzuschalten (v. 2 f.), um zu zeigen, dass ein wesentlicher Unterschied zwischen Heiden und Juden in demselben nicht bestanden hat, und sodann anknüpfend an die Parenthese in v. 5 in einem Nachtrag über die von Seiten der Christen nöthige Vermittelung jener Wirkung des Werkes Christi zu sprechen (2, 8—10), welche auch ihrerseits jede Möglichkeit einer Unterscheidung

zwischen Juden und Heiden ausschloss. Der Mittelsatz nun 2, 4—7 ist selbständig gebildet, mit einziger Ausnahme der Wendung *και οντας ημας νεκρους τοις παραπτωμασιν συνεζωοποιησεν τῳ Χριστῳ*, welche wenigstens in der Form, in der sie 2, 1 zunächst zur Verwendung kommen sollte, wörtlich aus Kol. 2, 13 entlehnt ist; in v. 4 erinnert *δια την αγαπην* an Rö. 5, 5. 8; in v. 7 *πλουτος της χαριτος αυτου εν χρηστοτητι* an *πλουτος της χρηστοτητος αυτου* Rö. 2, 4; v. 6 ist nur Uebertragung des 1, 20 von Christus Ausgesagten auf die Christen, wie denn v. 7 deutlich zu 1, 18 f. zurücklenkt: *ινα ενδειξηται* — *εις το ειδεναι; εν τοις αιωσι τοις επερχομενοις* — *ελπις της κλησεως; το υπερβαλλον πλουτος της χαριτος αυτου* (*χαρ.* wegen v. 5) — *ο πλουτος της δοξης* und *το υπερβαλλον μεγεθος της δυναμεως αυτου; εφ᾽ ημας* — *εις ημας τους πιστευοντας; εν Χριστῳ Ιησου* — *εν τῳ Χριστῳ* (1, 20). — Der Nachtrag v. 8—10, die Erläuterung der Parenthese *χαριτι εστε σεσωσμενοι* zeigt wieder den Verfasser in paulinischen Geleisen, wenn sich ihm auch die paulinischen Formeln in ihrer tiefdurchdachten Schärfe nicht eingeprägt haben: *χαριτι δια πιστεως* erinnert an Rö. 3, 24. 25. 30, *ουκ εξ εργων* an *πιστει χωρις εργων νομου* Rö. 3, 28 vgl. 9, 32. Zu dem Gegensatz *δια πιστεως* — *εξ εργων* vgl. Ga. 2, 16; zu *ινα μη τις καυχησηται* vgl. Rö. 3, 27, der Form nach 1 Ko. 1, 29; zu *θεου το δωρον* vgl. Rö. 5, 15; zu *επι εργοις αγαθοις* vgl. 2 Ko. 9, 8. Vom Kolosserbrief ist in alledem, ausser der Schilderung des früheren Zustandes der Christen, der in v. 5 mit *ημας*, in v. 1 mit *υμας* aus Kol. 2, 13 eingeführt wird, eine weitere Spur nicht zu finden. Denn dem Inhalte nach steht dem Abschnitt 2, 4—10 Röm. 6 mindestens ebenso nahe als Kol. 1, 11 f., wie denn die Ergänzung des verwendeten Kolosserverses durch *και ταις αμαρτιαις* wohl aus Rö. 6, 11 zu erklären ist. — v. 2 f. schaltet eine Schilderung der vorchristlichen Menschheit nach ihren beiden Typen, Heiden und Juden (*υμεις* v. 2 und *ημεις* v. 3) ein, und zwar zuerst immer noch mit leichter Erinnerung an den Kolosserbrief. Wie aber v. 2 *εν αις ποτε περιεπατησατε* — *εν τοις υιοις της απειθειας* aus Kol. 3, 6 f. stammt, während *κατα τον*

αιωνα του κοσμου τουτου an Rö. 12, 2, *του πνευματος* im Zusammenhang mit *του κοσμου* an 1 Ko. 2, 12 erinnert, so ist v. 3 nachgebildet 2 Ko. 1, 11 *ανεστραφημεν εν τῳ κοσμῳ εν σοφιᾳ σαρκικῃ*, während *εν οις* an *εν τουτοις* Kol. 3, 7, *εν ταις επιθυμιαις της σαρκος ποιουντες τα θεληματα της σαρκος και των διανοιων* an *εν ταις επιθυμιαις των καρδιων* Rö. 1, 24 und an *επιθυμια της σαρκος* Ga. 5, 16, *ημεθα τεκνα φυσει οργης* an Ga. 2, 15 (*φυσει*), Rö. 1, 18. 9, 8. Kol. 3, 6 (*οργη*), Ga. 4, 28 (*τεκνα επαγγελιας*), *ως και οι λοιποι* an 1 Th. 4, 13, die völlige Gleichstellung von Heiden und Juden gegenüber der Sünde an Rö. 1, 18—2, 24. 3, 19. 23. 11, 32 erinnert. Auch hier kann also von einer einseitigen Anlehnung an den Kolosserbrief als das dem unselbständigen Briefsteller vorschwebende Original nicht mit Grund geredet werden.

Wie nach diesen Nachweisen der Hauptabschnitt des ersten Brieftheils in Gedanken und Composition ganz selbständig ist, während er im Einzelnen auf Grund eingehender Vertrautheit Material aus allen Paulusbriefen aufs Freieste verwerthet, ohne unter denselben einen bestimmten Brief in auffallender Weise zu bevorzugen, so beobachten wir ganz das Gleiche in c. 3. Es handelt sich dem Verfasser noch darum, die in c. 2 vorgetragenen Lehrgedanken auf die Autorität des Apostels Paulus zurückzuführen, sowie nochmals nachdrücklich den Wunsch auszusprechen, dass die Leser immer tiefer in dieselben eindringen und auf Grund dessen die einheitliche Kirche immer vollkommener darstellen möchten (3, 1—13, 14—19). Den Abschluss des ganzen ersten Hauptheils bildet dann eine Doxologie, mit welcher der Verfasser zum Ausgangspunkt seiner Darlegung zurückkehrt. Dieser ganze Abschnitt ist selbständig erdacht und hat keine Parallele in den Paulusbriefen. Dagegen finden wir im Einzelnen eine Reihe Reminiscenzen: *εγω Παυλος* 2 Ko. 10, 1. Ga. 5, 2; die Bezeichnung *ο δεσμιος του Χριστου υπερ υμων των εθνων* ist originale Schöpfung des Verfassers, wenn auch der einfachere Ausdruck für den Gedanken, in dem er denselben v. 13 wiederholt (*εν ταις θλιψεσιν μου υπερ υμων*), an Kol.

1, 24 speciell, überhaupt aber an Stellen, wie 2 Ko. 1, 6. Phi. 2, 17 erinnert, während *αιτουμαι μη εγκακειν* nach 2 Ko. 4, 16 (wo zugleich der *εσω ανθρωπος* zu *μη εγκακειν* in Beziehung gesetzt ist, wie hier v. 13 und 16) und *ητις εστιν δοξα υμων*, ein dem heidenapostolischen Verfasser zugehöriger Gedanke, nach 1 Th. 2, 20 gebildet ist. In v. 2 wirken verschiedene Reminiscenzen zusammen: *η χαρις του θεου η δοθεισα μοι* findet sich Rö. 12, 3. 6. 15, 15. 1 Ko. 1, 4. 2 Ko. 8, 1. Ga. 2, 9 und im Zusammenhang mit der Bilderreihe von Eph. 2, 20 ff. namentlich 2 Ko. 3, 10. Die Bezeichnung des Berufs als *οικονομια* findet sich 1 Ko. 9, 17. 4, 1 (hier die Zusammenstellung von *οικονομος* mit *μυστηριον*, wie Eph. 3, 2. 3); neben diesen Stellen mag auch Kol. 1, 25 Einfluss gehabt haben. v. 3 lehnt sich an Ga. 1, 12. 2, 2. Der Ausdruck *μυστηριον του Χριστου* (v. 4) mag aus Kol. 4, 3 stammen, hat aber eine ganz andere Bedeutung bekommen. Das Selbstlob in v. 4 hat eine entfernte Parallele an 1 Ko. 2, 6. 16. 2 Ko. 4, 6. 11, 5 f. *απεκαλυφθη εν πνευματι* (v. 5) lehnt an 1 Ko. 2, 10 (*απεκαλυψεν δια του πνευματος*), *ετεραις γενεαις* vielleicht an *απο των γενεων* Kol. 1, 26 an. Ob *τοις αγιοις αποστολοις και προφηταις* — vgl. 1 Ko. 12, 28 f. — nur zufällig an *τοις αγιοις* Kol. 1, 26 anklingt oder Reminiscenz ist, muss, da hier *αποκαλυπτειν*, dort *φανερουν*, hier *ου γνωριζειν*, dort *αποκρυπτειν* gebraucht ist, also die Stellen keine unmittelbare Berührung zeigen, zweifelhaft bleiben. Jedenfalls schwebte dem Verfasser zunächst 1 Ko. 2, 6—10 vor: *προεγραψα — — — την συνεσιν μου εν τῳ μυστηριῳ* — (*λαλουμεν θεου σοφιαν εν μυστηριῳ, ην ουδεις των αρχοντων του αιωνος τουτου εγνωκεν*) — *ο ετεραις γενεαις ουκ εγνωρισθη τοις υιοις των ανθρωπων, ὡς νυν απεκαλυφθη τοις αγιοις αποστολοις — — — εν πνευματι* — (*ημιν δε απεκαλυψεν ο θεος δια του πνευματος*). Freilich ist die Bestimmung des Inhalts des *μυστηριον*, wie sie v. 6 gegeben wird, dem Paulus fremd, dem Verfasser eigenthümlich, lehnt sich aber eng an Ga. 3, 20 an. In v. 7 dagegen wirken Kol. 1, 25. 29. Ga. 2, 9. 8 (*ενεργειν — κατα την ενεργειαν*), vielleicht Rö. 5, 15 (*η δωρεα εν χαριτι*) zusammen. Die Hälfte von v. 8 stammt aus 1 Ko. 15, 9 f., *εν τοις εθ-*

νεσιν ευαγγελισασθαι το πλουτος του Χριστου ist nach Ga. 1, 16 geformt; *ανεξιχνιαστον πλουτος του Χριστου* aber verräth Einfluss von dem Ruhm des *πλουτος* in Rö. 11, 38, zu dem auch die *εξιχνιαστοι οδοι αυτου* gehören. In v. 9 stammt *η οικονομια του μυστηριου του αποκεκρυμμενου απο των αιωνων* aus Kol. 1, 26 mit 1 Ko. 2, 7. v. 10 ist völlig original. v. 11 dagegen erinnert wieder an 1 Ko. 2, 7, jene Stelle, die dem ganzen Abschnitt zu Grunde liegt: *σοφια του θεου κατα την προθεσιν των αιωνων ην εποιησεν* — *θεου σοφιαν ην προωρισεν ο θεος προ των αιωνων*. v. 12 endlich steht unter Einfluss von Rö. 5, 2: *εν ῳ εχομεν την προσαγωγην δια της πιστεως* — *δι᾽ ου και την προσαγωγην εσχηκαμεν τῃ πιστει*; *εν πεποιθησει* aber stammt aus 2 Ko. 3, 4; *παρρησια* im Zusammenhang mit den Leiden (v. 13) findet sich auch Phi. 1, 20. — Beinahe ganz original ist endlich der abschliessende Wunsch v. 14—19 und die Doxologie v. 20 f.: *εν ουρανοις, επι γης* v. 15 stammt aus 1 Ko. 8, 5. *πλουτος της δοξης* v. 16 aus Rö. 9, 23; *κραταιωθηναι* aus 1 Ko. 16, 13; *εσω ανθρωπος* aus Rö. 7, 22. 2 Ko. 4, 16. v. 17 ruht auf paulinischen Ideen Rö. 8, 9. 10. 2 Ko. 13, 5; *κατοικειν* stammt vielleicht aus Kol. 2, 9; wenigstens rührt *ερριζωμενοι* und *τεθεμελιωμενοι* v. 18 von Kol. 2, 7. 1, 26 f. her; sonst ist v. 18 original. v. 19 dagegen verräth Einfluss von 1 Ko. 8, 1. 13, 2 (Verhältniss von *γνωσις* zu *αγαπη*), von Rö. 8, 35. 2 Ko. 5, 14 (*αγαπη του Χριστου*), von 2 Ko. 3, 10. 9, 14 (*υπερβαλλουσα*), von Kol. 1, 9 (*ινα πληρωθητε*); dagegen ist die Vorstellung *πληρωμα του θεου* dem Verfasser eigenthümlich, ganz parallel mit *πληρωμα του Χριστου* 1, 23, welcher Wechsel für die Gleichstellung von *θεος* und *Χριστος* beim Verfasser ganz bezeichnend ist[1]). Die Doxologie v. 20 f. zeigt in *κατα την*

1) Der Verf. hat diese Perfectformen beibehalten, obgleich sie in seinen Zusammenhang nicht passen, wo *ριζουσθαι* und *θεμελιουσθαι* dem *κατοικησαι* gleichzeitig gedacht werden muss. Aber die vorhandene Formel war ihm zu verlockend. — Die auch von W. Schmidt vertretene Einbeziehung der Participia in den folgenden Zwecksatz raubt dem Aufbau des Wunsches v. 16 f. die Spitze, auf die es doch dem Verfasser gerade ankommt, die *αγαπη*, welche sich in der defini-

δυναμιν την ενεργουμενην εν ημιν Abhängigkeit von Ga. 3, 5 (vielleicht auch Phi. 3, 21); *αυτῳ η δοξα εις τους αιωνας αμην* schreibt Paulus Rö. 11, 36, *εις τους αιωνας των αιωνων* aber Ga. 1, 5. Phi. 4, 20.

Dem ersten Haupttheil des Briefes geht nun in 1, 3—14 eine weitläufige Einleitung vorher, über deren Disponirung die Exegeten noch nicht einig sind. Deutlich ist die Spitze der Gedankenentwickelung in v. 10 erreicht: *οικονομια του πληρωματος των καιρων, ανακεφαλαιωσασθαι τα παντα εν τῳ Χριστῳ, τα επι τοις ουρανοις και τα επι της γης*. Denn v. 11—14 kennzeichnet sich durch das wiederaufnehmende *εν αυτῳ* als eine nachtragsweise angehängte Explication. Die letztere theilt sich deutlich in zwei Sätze, deren jeder mit „*εν ῳ*“ anhebt und in „*εις επαινον δοξης αυτου*“ seinen Abschluss findet. Was in v. 11—14 aber unter dem Gesichtspunkt „*εις επαινον δοξης αυτου*“ nach zwei Seiten ausgeführt ist, ist zu Anfang des Abschnitts v. 4 und 5 schon in seinen einheitlichen Grundzügen dargelegt, unter demselben Gesichtspunkt von *εις επαινον δοξης αυτου*. Dass v. 4 und 5 den gleichen Gedanken behandelt, wie v. 11—14, zeigt ausser dem gemeinsamen Abschluss *εις επαινον δοξης αυτου* die Parallele der Ausdrücke: *εξελεξατο* — *εκληρωθημεν*, *προορισας* — *προορισθεντες*, *εις υιοθεσιαν* — *αρραβων της κληρονομιας*, *κατα την ευδοκιαν του θεληματος αυτου* — *κατα την βουλην του θεληματος αυτου*. In dem hiernach übrigbleibenden Mittelstück v. 6—10 aber scheint *της χαριτος αυτου, ης εχαριτωσεν ημας* und *της χαριτος αυτου, ης επερισσευσεν εις ημας* steigernde Beziehung auf einander zu haben. Die mit *χαριτουν* bezeichnete Thatsache wird dann ausgeführt in v. 7: *εν ῳ εχομεν . . . των παραπτωματων*, die mit *περισσευειν* bezeichnete aber in v. 8 f.: *εν παση σοφιᾳ . . . . του θεληματος αυτου*; mit der Angabe des Inhalts dieses *μυστηριον*, wodurch zugleich das Bisherige zusammengefasst und sein letzter Abschluss aufgezeigt wird, *κατα την ευδοκιαν . . . . . επι της γης*, schliesst dann

tiven Aufhebung jeder Unterscheidung zwischen gewesenen Juden und Heiden bewährt.

die einleitende Uebersicht dessen, wovon der Verfasser alsbald ausführlicher zu reden gedenkt.

Die Danksagung in v. 3 lehnt sich an 2 Ko. 1, 3 f. an, sofern nicht nur die Worte, die den Dank ausdrücken, von dort einfach übernommen sind, sondern auch der Gegenstand des Dankes in völlig analoger Form angefügt wird: *ο παρακαλων ημας επι παση τη θλιψει — ο ευλογησας ημας εν παση ευλογιᾳ*. Der Gegenstand des Dankes ist originaler Gedanke des Verfassers, namentlich die Bestimmung *εν τοις επουρανιοις* führt hier sogleich in die Heimath seines Glaubens ein; es erinnert an Hebr. 6, 4, wo die Christen geschildert werden als *γευσαμενοι της δωρεας της επουρανιου και μετοχοι γενηθεντες πνευματος αγιου*. Die erste kurze, mit einem an 1 Ko. 1, 6 erinnernden *καθως* angehängte Ausführung dieser *ευλογια* in v. 4 u. 5 lehnt sich mit *καθως εξελεξατο* an 1 Ko. 1, 27; die Verlegung der Erwählung in die Zeit *προ καταβολης του κοσμου* ist original (von Apok. 13, 8. 17, 8 und Synoptikern vorbereitet mit *απο καταβολης του κοσμου*); doch erinnert sie, zumal in dem engen Zusammenhang mit *προορισας* (v. 5), lebhaft an 1 Ko. 2, 7 *προωρισεν ο θεος προ των αιωνων*; *ειναι ημας αγιους και αμωμους κατενωπιον αυτου εν αγαπη* stammt aus Kol. 1, 22; aber während bei Paulus das Christenleben wohl ein *αγιασμος* (Rö. 6, 19. 22. 1 Ko. 1, 30. 1 Th. 4, 3. 4. 7), die *αγιωσυνη* dagegen erst ein Gut der Verklärung ist, das im Gericht den Vollendeten zuerkannt wird (1 Th. 3, 13. Kol. 1, 22; daher *παραστησαι* und der Gerichtsbegriff *ανεγκλητος*), so erscheinen hier die Christen als in der Gegenwart schon *αγιοι και αμωμοι*, was an Hebr. 10, 10. 14. 29 erinnert und über Paulus ebenso entschieden hinausgeht, wie die beigegebene Bestimmung *εν αγαπη*[1]), statt deren Paulus Kol. 1, 23 auf die *πιστις* verweist, für den Verfasser charakteristisch ist:

---

1) Für diese Verbindung von *εν αγαπη* spricht nicht nur die Vorliebe des Verf., solche Bestimmungen am Schluss seiner Sätze anzuhängen (vgl. *εν αγαπη* 4, 2. 15. 16. 5, 2; *εν πνευματι* 2, 22. 3, 5; ferner 4, 19. 6, 24), sondern die volle Entbehrlichkeit desselben bei *προορισας* wegen *κατα την ευδοκιαν*. Ebenso ergänzt er 4, 2 das aus Kol. 3, 13 genommene *ανεχομενοι αλληλων* durch *εν αγαπη*.

3, 18. 4, 15. 16. 5, 2. 6, 23. Der Participialsatz v. 5 lehnt sich an Rö. 8, 29; die *υιοϑεσια*, die nach v. 7 durch *απολυτρωσις* vermittelt ist, an Ga. 4, 5. Rö. 8, 23; *κατα την ευδοκιαν αυτου* an 1 Ko. 1, 21. Phi. 2, 13; *εις επαινον της δοξης αυτου* an Phi. 1, 11. Diese Formel ist erweitert zu *εις επαινον δοξης της χαριτος αυτου*, um einen doppelten Erweis der *χαρις* Gottes anzuknüpfen, erstens den Erweis derselben durch die Thatsache der Erlösung *ης εχαριτωσεν: . . . . . κατα το πλουτος της χαριτος*, was als Quelle jener Thatsache nur deswegen noch einmal angeführt ist, um zweitens als Steigerung daran den noch höheren Erweis der *χαρις* zu knüpfen, der in der offenbarenden Bekanntmachung jenes Willens besteht: *ης επερισσευσεν . . . . . κατα την ευδοκιαν αυτου*. Auch hier ist *κατα την ευδοκιαν αυτου*, womit zu v. 5 zurückgelenkt wird, nur deswegen wieder aufgenommen, um daran die zusammenfassende Darstellung des Gnadenrathschlusses knüpfen zu können: *ην προεϑετο εν αυτῳ . . . . . . και τα επι της γης*. Von diesen drei Sätzen lehnt sich im ersten die Beschreibung der Erlösungsthatsache (v. 7) eng an Kol. 1, 14; die Einfügung von *δια του αιματος* mag einer Einwirkung von Rö. 3, 24 f. oder Hebr. 9, 12, die Aenderung von *αμαρτιων* in *παραπτωματων* einer solchen von 2 Ko. 5, 19 zuzuschreiben sein; ob auch *αγαπημενος* von *υιος της αγαπης* beeinflusst ist, muss zweifelhaft bleiben. Im zweiten Satz (v. 8 f.) wirkt wiederum der Kolosserbrief ein durch *την επιγνωσιν του ϑεληματος αυτου εν παση σοφιᾳ και συνεσει πνευματικη* (1, 9); die Näherbezeichnung des *ϑελημα* als *μυστηριον* kann angeregt sein durch Kol. 1, 26 oder durch 1 Ko. 2, 7, wo *σοφια* und *μυστηριον* beisammenstehen und *ην προωρισεν* ähnlich unserem *ην προεϑετο* darauf folgt. Im dritten Satz kann zu *ην προεϑετο* (v. 9) verglichen werden *ον προεϑετο* Rö. 3, 25, zu *πληρωμα των καιρων* (v. 10) Ga. 4, 4; der Gedanke aber ist original, namentlich der von der Stellung Christi in den Worten *ανακεφαλαιωσασϑαι κ. τ. λ.*, wenn auch vielleicht Kol. 3, 11 dabei eingewirkt hat; während es dann seinerseits Anregung zu der Interpolation Kol. 1, 16—20 gab. Die Ausführung von v. 4 f. nach den zwei

Theilen von Juden und Heiden in v. 11—14 gehört nun wieder zu den dem Verfasser eigenthümlichen Gedankenkreisen [1]). In v. 11 f. ist *εκληρωθημεν* alttestamentlich und hat mit *κληρος* Kol. 1, 12 so wenig zu thun, als das eigens vom Verfasser für seine Idee geschaffene *προηλπικοτας* mit *προηκουσατε* sc. *την ελπιδα* Kol. 1, 5. *προορισθεντες* erinnert wieder an Rö. 8, 29; *προθεσις* an Rö. 8, 28. 9, 11; *του τα παντα ενεργουντος* an Phi. 2, 13; *κατα την βουλην του θεληματος αυτου* an Ga. 1, 4. In v. 13 f. erinnert die Folge von *ακουειν* und *πιστευειν* an Rö. 10, 14; *λογος της αληθειας* an 2 Ko. 6, 7. Kol. 1, 5; *ευαγγελιον της σωτηριας* an Rö. 1, 16; *πιστευσαντες εσφραγισθητε τῳ πνευματι της επαγγελιας τῳ αγιῳ* an Ga. 3, 14; *αρραβων* an 2 Ko. 5, 5. Rö. 8, 16; *σφραγιζειν* mit *αρραβων* an 2 Ko. 1, 22.

Unsere bisherige Untersuchung hat erwiesen, dass dem Verfasser des Epheserbriefs sämmtliche Briefe

1) Dass v. 11 f. auf die Judenchristen geht und v. 13 f. auf die Heidenchristen, kann keine Frage sein. Wenn v. 12 auf geborene Juden geht, so muss v. 11, dem gegenüber v. 12 ja nur den Endzweck ausspricht, auch auf solche gehen, wie dies der alttestamentliche Ausdruck *εκληρωθημεν* auch ganz klar andeutet, wozu die umständliche Phrase *προορισθεντες* etc. wie eine Apologie jener Auswahl des jüdischen Volkes gegenüber den heidenchristlichem Lesern klingt, während sie ohne derartigen Zweck, also mit Beziehung auf alle Christen nicht nur durch ihre Umständlichkeit auffallen, sondern auch als Wiederholung von v. 5 überflüssig erscheinen müsste (Harless). v. 13 f. bildet einen Satz; statt „*εν ῳ και υμεις ακουσαντες και πιστευσαντες*“ schreibt der Verf. der Rhetorik wegen zweimal *εν ῳ*; *εσφραγισθητε εις απολυτρωσιν* gehört nach 4, 30 (*σφραγιζειν εις ημεραν απολυτρωσεως*) zusammen; die hierbei erfolgende Erwähnung des vermittelnden *πνευμα* aber hat als Nachtrag zu dem v. 11 f. von den Juden Gesagten Veranlassung zu der Einschaltung gegeben, dass er, der heilige Geist, überhaupt sei *αρραβων της κληρονομιας ημων*, was deutlich auf *εκληρωθημεν* (v. 11) zurückblickt. Gegen Meyer's Construction (s. Commentar) ist der alttestamentliche Ausdruck *κληρουν* in v. 11, die ausführliche Berufung auf die *προθεσις*, die Unmöglichkeit *εις το ειναι* (v. 12) blos in Beziehung zum Participium und nicht zum Verbum finitum zu setzen, die mit Ausnahme von Mc. 1, 15 dem n. T. unbekannte Construction *πιστευειν εν τινι* (v. 13), die Entbehrlichkeit von *πιστευσαντες* neben *εν ῳ ακουσαντες*.

Pauli so vertraut sind, dass er auf Schritt und Tritt sich an paulinische Aussprüche anlehnt, und zwar ohne dabei in auffallender Weise einen einzelnen Paulusbrief zu bevorzugen. Höchstens könnte man aus dem zuletzt behandelten Einleitungsabschnitt 1, 3—14 vermuthen, dass der Verfasser, als er sich ans Werk machte, den kleinen Kolosserbrief noch in unmittelbarster Erinnerung, vielleicht eine Abschrift desselben vor sich hatte. Aber sofort nach der Einleitung verschwindet dieser Eindruck völlig. Auch im zweiten Hauptabschnitt des Briefes (c. 3—6) ändert sich zunächst dieser Charakter nicht. Die Theilung des Briefs in eine belehrende und eine ermahnende Hälfte ist dem Römerbrief nachgeahmt. An ihn schliesst sich wie die Schlussdoxologie des ersten (3, 21 = Rö. 11, 36), so die Einleitung des zweiten Theils wörtlich an: *παρακαλω ουν υμας* 4, 1 = Rö. 12, 1. Die Formulirung der alles Folgende zusammenfassenden Mahnung dagegen: *αξιως περιπατησαι της κλησεως ης εκληθητε* stammt aus 1 Th. 2, 12: *παρακαλουντες εις το περιπατειν υμας αξιως του θεου του καλουντος υμας*, während der Ausdruck *κλησις ης εκληθητε* an 1 Ko. 7, 20 erinnert. Die drei Tugenden, mit welchen der würdige Wandel charakterisirt wird, finden sich in gleicher Reihenfolge und ebenso wie hier unter Anschluss von *ανεχομενοι αλληλων* in Kol. 3, 12 f.; wenn unser Verfasser sein beliebtes *εν αγαπη* hinzufügt, so kann auch darauf Kol. 3, 14 eingewirkt haben, was um so wahrscheinlicher ist, als das dort von der *αγαπη* gebrauchte Bild eines *συνδεσμος της τελειοτητος* hier in der Form eines *συνδεσμος της ειρηνης* wiedererscheint. Mit v. 3 hat der Verfasser den Gedanken eingeführt, auf welchen er nun zunächst allen Nachdruck legt, und der sich deutlich als die praktische Spitze der Darlegungen des ersten Haupttheils verräth: in ausführlicher Weise werden v. 3—16 die Christen ermahnt zur Einigkeit und zum Zusammenwirken auf Grund des Einigungswerkes Christi. Die Ausführung zeigt wiederum, obwohl der Gedanke original ist, reichliche Einwirkung paulinischer Reminiscenzen: *εν σωμα και εν πνευμα* = 1 Ko. 12, 13. *εις κυριος* = 1 Ko. 8, 6. 12, 5. *εν βαπτισμα* =

1 Ko. 1, 13. εἱς θεος = Rö. 3, 30. 1 Ko. 8, 6. 12, 6. Die Vertheilung der Gaben v. 7 = 1 Ko. 12, 7—11. Rö. 12, 3—6. Die Aemter v. 11 = 1 Ko. 12, 28; endlich v. 12 = 1 Ko. 14, 26. 2 Ko. 12, 19. Dagegen gipfelt dieser Abschnitt mit v. 15 f. in einem Satze, der eine ziemlich getreue Wiedergabe aus dem Kolosserbrief (2, 19) darstellt[1]). Zweimal zu Anfang (v. 3 f.) und am Schluss dieses Abschnittes (v. 15 f.) begegnet uns hier eine Steigerung der in der Einleitung des Briefes schon bemerkten vorzüglichen Beeinflussung des Verfassers durch den Kolosserbrief.

Mit v. 17 knüpft der Verfasser von neuem an der überschriftlichen Eingangsmahnung v. 1 an. Es handelt sich nun darum, denjenigen Wandel im Detail festzustellen, auf Grund dessen die Mahnung zur Einigkeit des Geistes (v. 3—16) allein Erfolg haben kann. Dazu bahnt er sich den Weg durch eine principielle Charakterisirung des früheren heidnischen und des jetzigen christlichen Zustandes (4, 17—19. 20—24). Darauf folgt eine Skizzirung der individuellen und der socialen Ethik (4, 25—5, 21. 5, 22—6, 9). Die individuelle Ethik wird ausgeführt, mit Umkehrung der 4, 17—24 befolgten Ordnung in einer Gruppe von Mahnungen zu christlicher Sittlichkeit (4, 25—5, 2) und einer Gruppe von Warnungen vor heidnischen Lastern (5, 3—6), woran sich noch ein allgemeinerer zu den Gedanken von 4, 17—24 zurücklenkender und dann das christliche Gemeindeleben empfehlender Abschnitt schliesst (5, 7—21). Dieser bildet in seinen letzten Sätzen zugleich den Uebergang zu der socialen Ethik, welche als eine Art christlicher Haustafel erscheint (5, 22—6, 9). Den ganzen zweiten Theil beschliesst endlich eine eindringende Mahnung, festzubleiben in diesem Wandel (6, 10—20), an welche sich der Briefschluss reiht (6, 21—24). In diesem ganzen Abschnitt tritt die schon in 4, 1—16 beobachtete vorzügliche Benützung des Kolosserbriefs immer stärker hervor und zwar in der merkwürdigen Art, dass jede der Unterabthei-

1) Die Priorität der Kolosserstelle habe ich a. a. O. S. 515 f. zu erweisen gesucht.

lungen von 4, 17—5, 21, während der Hauptinhalt derselben ganz übereinstimmend mit dem ersten Hapttheil eine gleichmässige Benützung sämmtlicher Paulusbriefe zeigt, am Schlusse einen Satz aus dem Kolosserbrief beinahe wortgetreu aufnimmt: 4, 22—24. 4, 31 f. 5, 6. 5, 15. 19 f. Dieselbe Erscheinung zeigt der Schlussabschnitt des ganzen Briefs in 6, 19 f. 21 f. Dagegen ist der die sociale Ethik behandelnde Abschnitt 5, 22—6, 9 in allen seinen Theilen eine Paraphrase des entsprechenden Abschnittes aus dem Kolosserbrief.

Was zunächst 4, 17—24 betrifft, so ist es „der Abschnitt Rö. 1, 21. 22. 24, im Anschluss an welchen einleitungsweise Ep. 4, 17—19 ein Bild der moralischen Sachlage in der Heidenwelt entworfen wird". (Holtzm.) Nur *απηλλοτριωμενοι* und *τῃ διανοιᾳ* nimmt der Verf. (wie schon 2, 21) aus Kol. 1, 21 auf, als ob es für ihn der geläufige Ausdruck zur religiösen Bezeichnung der Heiden geworden wäre[1]). Die Laster in v. 19 sind eine kurze Zusammenfassung der verschiedenen Kataloge, die Paulus aufgestellt hat; *ακαθαρσια* findet sich überall: Rö. 1, 24. Ga. 5, 19. 2 Ko. 12, 21. Kol. 3, 5; damit verbindet er nach Ga. 5, 19. 2 Kor. 12, 21 *ασελγεια*, nach Rö. 1, 29 und Kol. 3, 5 *πλεονεξια*. v. 20 f. gehört dem Verf. original zu: *μανθανειν τον Χριστον* ist wohl nach Ga. 1, 16. 1 Ko. 1, 23 etc. gebildet. Erst v. 22—24 führt zum Kolosserbrief (Kol. 3, 9 f.). Dass die Stelle secundär ist, beweist *αποθεσθαι*, was, als unzutreffendes Bild, nicht ursprünglich concipirt sein kann, und die sprachlich ungeschickte Einschaltung von *κατα την προτεραν αναστροφην*, die sich dem Satz gar nicht einfügt und wörtlich erklärt den Widersinn ergiebt, die Leser sollen gemäss ihrem früheren Wandel den alten Menschen ablegen, als ob der frühere Wandel für sie normativ sein sollte. Ueberdies verrathen sich alle Abänderungen des Originals als sich eindrängende Reminiscenzen

1) Man beachte, wie hier *εσκοτωμενοι* und *απηλλοτριωμενοι* beisammensteht, sowie nach unserer Reconstruction des Kolosserbriefs *σκοτος* (1, 13) und *απηλλοτριωμενοι* (1, 21) unmittelbar auf einander folgt.

aus andern paulinischen Stellen: *κατα την προτεραν αναστροφην* fasst mit dem Ausdruck, den Paulus Ga. 1, 13 von seinem eigenen vorchristlichen Wandel braucht, den v. 17—19 geschilderten vorchristlichen Wandel der Leser zusammen. *αποθεσθαι* gegenüber *ενδυεσθαι* stammt aus Rö. 13, 12. Die nähere Erklärung des *παλαιος ανθρωπος* durch *φθειρ. κ. τ. λ.* erinnert wenigstens an Rö. 6, 6. 12, wornach im *παλαιος ανθρωπος* die *επιθυμιαι* herrschten, und an 2 Ko. 11, 3, wornach *φθειρεσθαι* mit *απατη* in Beziehung steht und beides ins Gebiet der *νοηματα* gehört (cf. Eph. 4, 23 *τῳ πνευματι του νοος*). v. 23 ist deutlich durch Rö. 12, 2 veranlasst; die Aenderung von dem *νεος* in einen *καινος ανθρωπος* ist vielleicht geschehen unter Einwirkung der paulinischen „*καινη κτισις*". Dadurch war seinerseits die Umänderung von *τον ανακαινουμενον κ. τ. λ.* geboten; wofür die einfachste Form war: *τον κατα θεον κτισθεντα. εν δικαιοσυνῃ και οσιοτητι* möchte, weil es sich in dem Hymnus Lk. 1, 75 findet, liturgischen Ursprungs sein.

4, 25—5, 2 folgt nun eine Reihe einzelner Mahnungen, die entsprechend dem *παλαιος* und *καινος ανθρωπος* negativ und positiv ausgeführt sind: Statt Lüge Wahrhaftigkeit (v. 25); statt Zorn Versöhnlichkeit (v. 26 f.); statt Dieberei Arbeit (v. 28); statt schandbarer Reden erbauliche Reden (v. 29 f.); statt Bitterkeit Liebe (4, 31—5, 2). Die Stelle ist selbständig angelegt, aber im Detail wieder aus lauter paulinischem Material aufgebaut: *αποθεμενοι* ist Anknüpfung an v. 22, vielleicht unter Erinnerung an Rö. 13, 12. Die Voranstellung der Sünde des *ψευδεσθαι* mag durch den Schlusston v. 24 „*της αληθειας*", vielleicht auch dadurch veranlasst sein, dass Kol. 3, 9 das Bild vom alten und neuen Menschen am engsten mit *μη ψευδεσθαι* verbunden ist. Es folgt eine alttestamentliche Reminiscenz (Zach. 8, 16) und dann eine solche an Rö. 12, 5 (*εσμεν αλληλων μελη*). Auch die zweite Mahnung kleidet der Verf. alttestamentlich ein (Ps. 4, 5. Deut. 24, 13. 15); *και μη αμαρτανετε* erinnert überdies an 1 Ko. 15, 34. *μηδε διδοτε τοπον τῳ διαβολῳ* (als Folge des festgehaltenen Zorns) an Rö. 12, 19 *δοτε τοπον τῃ οργῃ*. Das Gebot v. 28 stammt wörtlich

aus 1 Ko. 4, 12 (vgl. 1 Th. 4, 11); die Beifügung von το αγαθον zu εργαζομενος aus Rö. 2, 10. Ga. 6, 10. Der Zwecksatz ist vielleicht angeregt durch 1 Th. 4, 12. In v. 29 stammt προς οικοδομην aus Ko. 14, 26[1]), in v. 30 πνευμα αγιον εν ῳ εσφραγισθητε aus 2 Ko. 1, 22 (cf. Eph. 1, 13). Die ημερα απολυτρωσεως ist zusammenfassender Ausdruck für das Rö. 8, 18—23 Geschilderte, vgl. απολυτρωσις Rö. 8, 23. Mit der letzten Mahnung (4, 31—5, 2) schliesst sich der Verf. wieder eng an den Kolosserbrief an. Stammt αρθητω vielleicht 1 Ko. 5, 2, so ist οργη, θυμος, κακια, βλασφημια aus Kol. 3, 8, der ganze v. 32 aus Kol. 3, 12 f., wovon nur die schon Eph. 4, 2 verwendeten Worte ταπεινοφροσυνη, πραυτης, μακροθυμια, ανεχομενοι αλληλων ausgelassen werden, herübergenommen. Die Abänderung von ο Χριστος in ο θεος εν Χριστῳ geschah, um die allgemeine Mahnung 5, 1, mit der der Verf. den Abschnitt schliessen wollte, unmittelbar anknüpfen, vielleicht auch, um die Vergleichung 5, 2 anwenden zu können, ohne tautologisch zu erscheinen. 5, 1 selbst ist der Stelle 1 Ko. 4, 14. 16 nachgeahmt; wie dort Paulus die Korinther als seine τεκνα αγαπητα auffordert, seine μιμηται zu werden, so werden hier die Leser als Gottes τεκνα αγαπητα aufgefordert, Gottes μιμηται zu werden. Der aus 1 Ko. entlehnte Gedanke mag seinerseits angeregt worden sein durch die Anrede der Kolosser als ηγαπημενοι in dem benützten Zusammenhang (Kol. 3, 12), wie die Mahnung zur αγαπη Eph. 5, 2 nur eine Weiterbenützung von Kol. 3, 14 verräth. Die angehängte Vergleichung mit Christus stammt aus Ga. 2, 20; οσμη ευωδιας im Zusammenhang mit θυσια aus Phi. 4, 18.

An den positiven Theil, die Mahnung zu christlichen Tugenden, schliesst sich in kürzerer Fassung der negative, die Warnung vor heidnischen Lastern 5, 3—6. Paulus nennt als solche Ga. 5, 19. 2 Ko. 12, 21 πορνεια, ακαθαρ-

1) In σαπρος eine negative Umsetzung von αλατι ηρτυμενος und in ινα δῳ χαριν τοις ακουουσιν eine Paraphrase von εν χαριτι (Kol. 4, 6) zu erkennen (Holtzm. 61), ist vielleicht zu gesucht.

σια, ασελγεια; Rö. 1 ist v. 24 ff. die *ακαθαρσια*, v. 26 f. die *ασελγεια* und *πορνεια* geschildert, v. 29 unter anderem die *πλεονεξια* beigefügt (dass diese Stelle dem Verf. mit anderen vorschwebt, zeigt der Anklang von *α ουκ ανηκεν* Eph. 5, 4 an *τα μη καθηκοντα* Rö. 1, 28[1]); Kol. 3, 5 endlich ist *πορνεια, ακαθαρσια, παθος, επιθυμια κακη* (dies beides offenbar als Ausführung der *ασελγεια* von 2 Ko. 12, 21. Ga. 5, 19) und *πλεονεξια* genannt. Während unser Verfasser nun 4, 19 die *πορνεια* übergangen hatte, hat er sie hier eingesetzt, *ακαθαρσια* festgehalten, dabei aber *ασελγεια* und was sonst an dessen Stelle tritt, durch ein *πασα* mit *ακαθαρσια* zusammengefasst und wie dort *πλεονεξια* als drittes Cardinallaster eingereiht, wodurch er die Dreizahl aus 2 Ko. 12, 21 festhalten und doch alle paulinischen Aufzählungen von Lastern darin zusammenfassen konnte. v. 4 ist original, angeregt durch die Steigerung der Forderung in v. 3 „*μηδε ονομαζεσθω εν υμιν*“ (*αισχροτης, μωρολογια, ευτραπελια* kennt Paulus nicht); der auffallende Gegensatz *αλλα μαλλον ευχαριστια* erklärt sich dagegen wohl nur aus Anregung von Kol. 2, 7. 3, 15. 17. Der Gedanke v. 5 ist Reminiscenz aus Ga. 5, 21. 1 Ko. 6, 9 f.; die Parenthese zu *πλεονεκτης* dagegen ist Citat aus Kol. 3, 5. Der Schluss des Abschnitts v. 6 kommt dann wieder auf den Kolosserbrief (3, 6) zurück; dabei ist *απαταν κενοις λογοις* nach *κενη απατη* Kol. 2, 8 gebildet.

Der letzte, allgemeiner gehaltene Absatz dieses Abschnitts 5, 7—21 ruht in seiner ersten Hälfte v. 7—14 ganz besonders auf Rö. 13, 11—13. In v. 7 und 11 wirkt noch 2 Ko. 6, 14 — *μη γινεσθε, μετοχη, φως, σκοτος* — ein, in v. 8 aber 1 Th. 5, 5 — *υιοι του φωτος* —, in v. 9 Ga. 5, 22 — *καρπος του πνευματος, αγαθωσυνη* —, in v. 10 Rö. 12, 2. Phi. 4, 18 — *δοκιμαζειν τι, ευαρεστον, ευαρεστον τῳ κυριῳ* —, in v. 13 1 Ko. 14, 24 f. — infolge von *ελεγχεσθαι* werden *τα κρυπτα φανερα* —, 1 Ko. 4, 5 — *φωτισει τα κρυπτα του σκοτους*

---

1) An der Veränderung von *καθηκοντα* in *ανηκεν* mag Kol. 3, 18 schuld sein.

και φανερωσει —; auf diesen bildlichen Vorstellungen beruht auch der änigmatisch dunkle Satz: *παν γαρ το φανερουμενον φως εστιν.* Vor allem aber ist v. 8. 11. 12 aus Rö. 13, 11—13 theilweise wörtlich entnommen; auch v. 14 ist durch Rö. 13, 11 wohl angeregt. — Noch mag aus Rö. 13, 13 *ευσχημονως περιπατησωμεν* auf *ακριβως περιπατειτε* v. 15, und ebenso *μη κωμαις και μεθαις . . . ασελγειαις* auf *μη μεθυσκεσθε οινῳ, εν ῳ εστιν ασωτια* eingewirkt haben, während *συνιετε τι το θελημα του κυριου* v. 17 an Rö. 12, 2 erinnert. Eine Spur des Kolosserbriefs darf man vielleicht in v. 12 — *αισχρον εστιν και λεγειν* — erkennen; denn der dem Zusammenhang kaum logisch einzugliedernde Satz[1]) ist wohl nur entstanden, weil der Verfasser Kol. 3, 8 *αποθεσθε αισχρολογιαν* auch noch verwerthen wollte und durch v. 12 zu erklären glaubte. Deutlich aber nähert sich der Verfasser dem Kolosserbrief in v. 15, wo er Kol. 4, 5 *εν σοφιᾳ περιπατειτε τον καιρον εξαγοραζομενοι* nachahmt, um v. 19 f. Kol. 3, 16 förmlich zu citiren. Nur wird die Mahnung durch den Wechsel von *διδασκοντες και νουθετουντες* in *λαλουντες* aus dem Gebiet des Gottesdienstes in das Gebiet des täglichen Verkehrs übertragen und dadurch der Anwendbarkeit eigentlich beraubt. Die Einsetzung von *και ψαλλοντες* entspricht der rhetorischen Neigung unseres Predigers; *παν οτι αν ποιητε εν λογῳ η εν εργῳ* ist nach der vorhergehenden Paränese überflüssig; so wird *εν ονοματι κ. τ. λ.* zu *ευχαριστουντες* gezogen, wodurch *δι᾽ αυτου* entbehrlich wird, *κυριου Ιησου* wiederum rhetorisch amplificirt, und *παντοτε υπερ παντων* nach 1 Th. 5, 16 in Reminiscenz an Stellen wie 1 Th. 1, 2. 1 Ko. 1, 4. Kol. 1, 3. Phi. 1, 3 f. (hier findet sich Alles: *ευχ. παντοτε — υπερ παντων*) eingesetzt. v. 21 soll endlich den Uebergang zu der Haustafel des Kolosserbriefs bilden, die der Verfasser nun seinem Brief mit paraphrastischen Erläuterungen einverleibt. Den Uebergang legt ihm wieder sein rhetorischer Sinn auf, weil ihm bei Paulus Kol. 3, 18 zu unvermittelt neben Kol. 3, 17

1) Vgl. alle Versuche bei Meyer.

gestellt schien. Glücklich war er freilich in dieser Verbesserung nicht; denn *φοβος Χριστου* ist keine paulinische Empfindung und *υποτασσομενοι αλληλοις* ein unvollziehbares Gebot; Paulus schreibt darum wohl — und das schwebt dem Verfasser ohne Zweifel vor — *δουλευετε αλληλοις* Ga. 5, 13. *ανεχομενοι αλληλων* Ga. 6, 2 (vgl. noch Rö. 15, 7. 1 Ko. 11, 33. Rö. 15, 14. Ga. 5, 26. Ga. 6, 2 u. ä.); aber ein gegenseitiges Gehorchen kennt er nicht, sondern nur ein Gehorchen der Christen gegenüber der Obrigkeit (Rö. 13, 1), der Gemeindeglieder gegenüber den Vorgesetzten in der Gemeinde (1 Kol. 16, 16), der Frauen gegenüber ihren Männern (Kol. 3, 18).

Die Haustafel folgt nun 5, 22—6, 9 im engsten Anschluss an Kol. 3, 18—4, 1. Nur ist 5, 22—33 eine Art von Predigt über den Text Kol. 3, 18 u. 19. Ueber Kol. 3, 18 handelt Eph. 5, 22—24. Der Text selbst ist in 5, 22 angeführt; nur die Natürlichkeit des Gebots wird noch nachdrücklicher hervorgehoben durch die Bezeichnung der *ανδρες* als *οι ιδιοι ανδρες*, und *ως ανηκεν εν κυριῳ* wird gesteigert zu *ως τῳ κυριῳ*; diese Aenderungen schienen wohl in Anbetracht der Verhältnisse nothwendig, um das Gebot eindringlich zu machen. Die Stelle scheint zu zeigen, dass es Weiber gab, die, sich stützend auf die Thatsache *αυτος σωτηρ του σωματος*, sich von den Männern emancipiren und nur unter Christus stellen wollten, eine Steigerung der schon zu Pauli Zeit (1 Ko. 11, 3. 8—10. 14, 34 ff.) sich regenden Emancipationsgelüste[1]). Der Verfasser beruft sich denn v. 23 zunächst auf Paulus (1 Ko. 11, 3), freilich mit einer bedeutungsvollen Veränderung, indem er an die Stelle von *παντος ανδρος* setzt *της εκκλησιας*; und schneidet die aus der Thatsache: *αυτος σωτηρ του σωματος* gezogenen Folgerungen v. 24 mit einem scharfen *αλλα* ab, um sie ins Gegentheil zu wenden. Die Beifügung von *εν παντι* zeigt, dass an dem stricten Befehl Pauli Kol. 3, 18 gemarktet worden war. Diese Bewegung unter den Frauen beschäftigt den Verfasser so sehr, dass er am Schluss der Ehepredigt v. 33 noch einmal kurz und scharf darauf zurückkommt: *η δε γυνη*

1) Eine Parallele aus dem Sklavenverhältniss bietet 1 Tim. 6, 2.

ινα φοβηται τον ανδρα. — Kol. 3, 19 wird sodann in ähnlicher Weise ausgeführt in Eph. 5, 25—33; vom Kolossertext, der v. 25 obenan gesetzt erscheint, wird και μη πικραινεσθε entweder durch die folgende Auseinandersetzung verschlungen oder vielleicht als überflüssig neben der 4, 31 gegebenen Ermahnung übergangen (so Holtzm.). Der Text wird wieder zuerst v. 25 durch ein paulinisches Wort erhärtet (Ga. 2, 20), das dem Verfasser sehr geläufig scheint (5, 2), nur mit der bezeichnenden Aenderung, dass an Stelle des εγω, wie v. 23 an Stelle des ανηρ, die εκκλησια tritt. Die Zweckbestimmung in v. 26 ist original; καθαρισας τῳ λουτρῳ του υδατος ruht auf 1 Ko. 6, 11, wenn auch Paulus καθαριζειν nicht in diesem Sinn verwendet, sondern darunter eine Pflicht des Christen versteht, die ihn zur Vollendung der αγιωσυνη führen soll (2 Ko. 7, 1); statt von αγιαζειν εν ρηματι [1]) spricht Paulus stets von αγιαζεσθαι εν πνευματι, εν Χριστῳ Rö. 15, 16. 1 Ko. 1, 2. 6, 11; und weder die allgemeine Bezeichnung der Taufe durch το λουτρον του υδατος, noch die ebenso allgemeine des Evangeliums durch ρημα ist dem Paulus möglich [2]). v. 28 ruht auf 2 Ko. 11, 2 unter Einwirkung von Kol. 1, 22. Nach dieser Abschweifung kehrt v. 28 zum Thema zurück mit Einführung des neuen Gedankens, dass das Weib σωμα des Mannes sei; ein Gedanke, welchen dem Verfasser entweder die Stelle 1 Mos. 2, 24, die er nachher citirt, oder wahrscheinlicher die Vergleichung mit dem Verhältniss Christi zur Gemeinde, welch letztere von Paulus als σωμα Χριστου aufgefasst wurde, nahegelegt hat. Die ganz selbständige Ausführung dieses Gedankens geschieht aber vor allem nach der Seite des

---

1) Meyer hat wohl Recht, wenn er so verbindet, da αγιαζειν in der Regel eine nähere Bestimmung durch εν bei sich hat und εν ρηματι mit τῳ λουτρῳ nicht verbunden werden kann wegen der fehlenden Artikelwiederholung, bei καθαρισας aber neben τῳ λουτρῳ keinen Raum mehr findet.

2) Rö. 10, 8. 17, worauf sich Meyer beruft, um zu beweisen, dass ρημα „das Wort κατ' εξοχην bezeichnend, wie ein nomen proprium behandelt werden konnte, wie νομος, χαρις u. dgl.“ heisst es ja ρημα της πιστεως, ρημα Χριστου.

Verhältnisses Christi zur Gemeinde, was dem Verfasser wichtiger scheint, als das eheliche Verhältniss, um das es sich hier zunächst handelt. Erst v. 33 kehrt plötzlich aus der Höhe des Typus mit einem *πλην*, das an 1 Ko. 11, 11 erinnert, zurück zum Thema, als finde der Verfasser ohne solch plötzliches Abbrechen nicht den Weg zurück zu dem Text, den er eigentlich zu behandeln hat. — Die Regeln über Kinder und Väter, 6, 1—4, sind nur wenig erweitert: Die erstere, wörtlich aus Kol. 3, 20 übernommen, wird mit einem alttestamentlichen Citat belegt (6, 2 ff.); die letztere (6, 4) nach der positiven Seite ergänzt, darüber aber die für christliche Kinder ohne dies vielleicht selbstverständlich erscheinende Begründung *ινα μη αθυμωσιν* übergangen. In dem auch im Kolosserbrief ausführlicheren Abschnitt über Sclaven und Herren (6, 5—9) ist nicht nur das Material des Originals frei verschoben, wodurch es manchmal an schlagender Klarheit verliert, sondern auch bereichert: aus Paulus ist hereingezogen v. 5 *μετα φοβου και τρομου* (2 Ko. 7, 15. Phi. 2, 12 vgl. 1 Ko. 2, 3), v. 6 *ως δουλοι Χριστου* (1 Ko. 7, 22), v. 8 (*εαν τι ποιηση*) *αγαθον* (nach Rö. 13, 3), *ειτε δουλος ειτε ελευθερος* (1 Ko. 12, 13); ausserdem ist das alttestamentliche *ποιουντες το θελημα του θεου* (v. 6), eine Formel, die Paulus nirgends hat, verwendet, und bei den Sclaven *μετ' ευνοιας* (v. 7), bei den Herren *ανιεντες την απειλην* (v. 9) vom Verfasser selbständig beigefügt. Dagegen fehlt der pointirte Ausdruck *τῳ γαρ κυριῳ Χριστῳ δουλευετε* Kol. 3, 24; das drohende Wort Kol. 3, 25 ist in ein verheissendes umgewandelt Eph. 6, 8 und ausdrücklich den Herren und Sclaven zugleich zu Gemüth geführt; das einmalige *ως τῳ κυριῳ* (Kol. 3, 23) ist dreimal wiederholt: *ως τῳ Χριστῳ* (v. 5), *ως δουλοι Χριστου* (v. 6) und *ως τῳ κυριῳ* (v. 7).

Nach dieser Paraphrase des Schlussabschnitts des Kolosserbriefs giebt der Verfasser in 6, 10—18 noch eine breitere Ausführung eines der Schlussgedanken des Thessalonicherbriefs (1 Th. 5, 8). Der Eingang verwendet paulinisches Material: *το λοιπον* ist paulinische Formel (2 Ko. 13, 11 u. ö.); *ενδυναμουσθε — εν τῳ κρατει της ισχυος αυτου*

steht unter Einfluss von Rö. 4, 20. 1 Ko. 16, 13. *αιμα και σαρξ* ist Inversion der paulinischen Formel Ga. 1, 16. 1 Ko. 15, 50. Die Gegner sind v. 11 ff. geschildert vielleicht unter Erinnerung an 2 Ko. 10, 3 ff., wo wenigstens auch von *οπλα δυνατα τῳ θεῳ* und von einem *στρατευεσθαι ου κατα σαρκα* die Rede ist. Entsprechend der überweltlichen Vergrösserung der Gegner ist aus den wenigen Waffen, die der Christ nach 1 Th. 5, 8 *ενδυσασθαι* soll, eine *πανοπλια του θεου* geworden. Auch die Waffenbezeichnung ist geändert, aber nicht in freier, selbständiger Weise, die beweisen würde, dass der Verfasser kein Nachahmer sei (Meyer), sondern unter dem Einfluss alttestamentlicher Reminiscenzen, die stärker waren als die Worte des Paulus in 1 Th. 5, 8; *περιζωσαμενοι την οσφυν εν αληθειᾳ* stammt aus Jes. 11, 5, *θωραξ της δικαιοσυνης* aus Jes. 59, 17; die *υποδηματα* hat der Verfasser mit dem ihm wichtigsten und eigenthümlichen Begriff des *ευαγγελιον της ειρηνης* (*ειρηνη* hier, wie überall im Brief, nicht im Sinn von Friede des Herzens mit Gott (Meyer), sondern von Friede zwischen Juden und Heiden) verbunden und damit die *ετοιμασια*[1]) zu demselben bezeichnet. Ist hierdurch die *αγαπη*, die dem Verfasser ja eben als *συνδεσμος της ειρηνης* ihre Hauptbedeutung hat (4, 2 ff.), aus 1 Th. 5, 8 schon vertreten, so bleibt nun noch *πιστις* und *ελπις σωτηριας* zu bewappnen; ersterer theilt er den *θυρεος* zu, letzterer, die er in Erinnerung an Jes. 59, 17 mit *σωτηριον* kürzer ausdrückt, bleibt die *περικεφαλαια*, die ihr Paulus schon beigelegt hatte; endlich wird noch das *πνευμα* als *μαχαιρα*[2]) beigefügt, wobei nur bedenklich unpaulinisch ist, dass die Definition beigegeben wird *ο εστιν ρημα θεου*, während dies an die Bedeutung, die schon 5, 26 dem *ρημα* gegeben war, erinnert. — V. 18 ist in der ersten Hälfte Reminiscenz aus Phi. 4, 6 (*εν παντι τῃ προσευχῃ και τῃ δεησει*), 1 Th. 5, 17 (*αδιαλειπτως προσευχεσθε*), Rö. 8, 15 (*εν πνευματι*); die zweite Hälfte leitet durch An-

1) Ein Wort der LXX.

2) Es ist reine Willkür, hier den Genitiv anders zu fassen, als bei den übrigen Waffenbezeichnungen, wie Meyer will.

lehnung an Kol. 4, 2 (τη προσευχη προσκαρτερειτε γρηγοροῦντες εν αυτη εν ευχαριστια) zum Kolosserbrief über, an den der Schluss dieses sonst dem Kolosserbrief völlig fremden Abschnitts sich lehnt. Die Veränderungen von Kol. 4, 3 ff. (in Eph. 6, 19 ff.) sind Folgen des Einflusses von 2 Ko. 6, 11 (το στομα ημων ανεωγεν), Phi. 1, 20 (εν παρρησια), 2 Ko. 5, 20 (πρεσβευειν υπερ), 1 Th. 2, 2 (επαρρησιασαμεθα εν τω θεω ημων λαλησαι). Die Veränderung von λαλησαι in γνωρισαι entspricht der Liebhaberei des Verfassers für das letztere Wort (1, 9. 3, 3. 5, 10); το μυστηριον του ευαγγελιου statt του Χριστου ist Folge des völlig anderen Begriffs, den unser Verfasser mit μυστηριον bezeichnet, sofern für Paulus Christus selbst, für unsern Verfasser der Heiden und Juden umfassende Heilswille Gottes das μυστηριον bildet; die Veränderung von δι᾽ ο και δεδεμαι in υπερ ου πρεσβευω εν αλυσει geschah unter der Erinnerung an die spätere Situation des Paulus, wie sie aus Phi. 1, 12 ff. Act. 28, 30 ersichtlich ist, die dem Verfasser wohl lebhafter vorschwebte, als die anfängliche Lage des gefangenen Apostels, welche er selbst Kol. 4, 3 zeichnete [1]).

In dem wörtlich aus Kol. 4, 7 ff. übertragenen Schluss, in dem die einzige persönliche Notiz des Briefs sich findet, verräth das και vor υμεις den secundären Verfasser, welcher der Situation, in die er sich versetzt, in Wirklichkeit fern steht; sonst hätte es ihm zum Bewusstsein kommen müssen, dass dieses και für die von ihm angenommenen Briefempfänger unverständlich ist. Denn er hat ihnen von der gleichzeitigen Absendung des Kolosserbriefs nichts angedeutet, so dass er schwerlich die Fiction intendirt haben kann, dass sein Brief zugleich mit jenem versendet worden sei.

1) εν αλυσει steht im Gegensatz zu εν παρρησια; letzteres bedeutet also die durch die völlige Freiheit ermöglichte Freimüthigkeit. Der Sinn von ινα μοι δοθη κ. τ. λ. v. 19 ist dann: dass mir das Wort gegeben werde — nämlich vom römischen Gericht — durch Oeffnen (transitiv; als Subject ist das römische Gericht zu denken; öffnen prägnant für: das das Oeffnen gestatten) meines Mundes; die Folge davon ist dann παρρησιασθαι (v. 20). So allein schwindet jede Tautologie zwischen v. 19 u. 20.

Wenn, was freilich beim Stand der Zeugen kaum sicher zu entscheiden ist, Kol. 4, 8 *ινα γνω τα περι υμων* zu lesen ist, so wäre auch hier die Aenderung in Eph. 6, 22 (*ινα γνωτε τα περι ημων*) sehr bezeichnend für einen Briefsteller, der keine bestimmte Gemeinde vor Augen hat, von der es etwas zu erfahren gäbe, wohl aber alle seine Leser mit dem Bild des Apostels wieder von neuem lebhaft bekannt machen möchte[1]). (Vgl. Holtzm. S. 148.) — Der eigentliche Briefschluss 6, 23 ff. ist wieder original und hebt die dem Verfasser wichtigsten Güter *ειρηνη* und *αγαπη* hervor, woneben sich *μετα πιστεως* sehr unpaulinisch ausnimmt. *η χαρις* ohne Genitiv stammt aus Kol. 4, 18; die Adressirung des Wunsches *παντες οι αγαπωντες τον κυριον ημων Ιησουν Χριστον* erinnert an 1 Ko. 16, 22.

Fassen wir unsere Beobachtungen zusammen: Der Epheserbrief ist überall da, wo nicht die eigensten Tendenzen des Briefs ihren Ausdruck finden, aus paulinischem Material zusammengesetzt; und zwar nicht in dem Sinne, dass der Verfasser dieselben religiösen Ideen, wie sie in den andern paulinischen Briefen in unerschöpflicher Mannigfaltigkeit des Ausdrucks wie der Beleuchtung uns entgegentreten, in neuen Formen des Ausdrucks und neuer Beleuchtung vorträge, sondern vielmehr so, dass der Verfasser sich in der Wahl des Ausdrucks, ja im Aufbau eines ganzen Satzes, ja häufig in dem Wortlaut ganzer Abschnitte eng an irgend eine Vorlage aus den Paulusbriefen anschliesst. Dabei stehen sämmtliche uns bekannte Briefe des Apostels seinem Gedächtniss zu Gebot; und in freien Reminiscenzen drängen sich ihm in buntem Wechsel die jeweils zutreffendsten paulinischen Formulirungen der betreffenden Gedanken in die Feder.

1) Uebrigens drängt sich die Frage auf, ob diese zwei Verse, welche die einzige persönliche Notiz enthalten, während der Verfasser sonst nirgends das Bedürfniss fühlt, dem Schreiben persönliche Züge einzufügen, nicht in der Zeit, in welcher die Adresse *εν Εφεσω* sich einbürgerte, hier eingeschaltet worden sein dürften.

Neben den vier grossen Paulusbriefen finden wir kaum minder häufig Stellen aus den Briefen an die Thessalonicher, Kolosser und Philipper verwerthet[1]). Nur in dem zweiten paränetischen Theil hat sich der Verfasser vorzüglich eng an den zweiten Theil des Kolosserbriefs angeschlossen. Nicht nur mündet in der ersten Hälfte dieses Theils jeder Abschnitt, ob der Inhalt desselben auch aus paulinischen Reminiscenzen aller Briefe geflossen war, regelmässig in einen Satz des Kolosserbriefs aus, sondern in der zweiten Hälfte desselben wird geradezu die paulinische „Haustafel" des Kolosserbriefs, wenn auch mit einigen Ausführungen, die des Verfassers eigenthümlichen Tendenzen dienen, bereichert, herübergenommen, so dass aus Kol. 3, 5—4, 8 kein Ausdruck und kein Gedanke unverwendet geblieben ist. Der Grund für diese Bevorzugung des Kolosserbriefs wird mit Sicherheit nicht mehr festzustellen sein[2]). Unmöglich ist die von den Vertheidigern der Echtheit gegebene Erklärung aus der gemeinsamen Abfassungszeit und den den Paulus damals vor andern beschäftigenden Ideen[3]). Denn die charakteristischen Ideen, welche die Abfassung der beiden Briefe deutlich veranlassten, sind eben in beiden Briefen völlig verschiedene. Es ist ein ganz anderer Gedankenkreis, in welchem sie sich bewegen; dort handelt es sich um asketische Ideen jüdischer Provenienz, welche die schlichte christliche Sitte der einzelnen gefährden und die Stellung Christi für ihr Glaubensleben beeinträchtigen; hier um libertinistische Neigungen heidnischer Vererbung, welche die Einheit der werdenden Kirche bedrohen. Die sittlichen

1) Meyer-Schmidt zeichnen also genau den Verfasser unseres Briefes, wenn sie in der Meinung, damit den Pauliner unmöglich zu machen, schreiben: „Ein Mann, der so paulinisch denken und schreiben kann; — konnte mit Leichtigkeit seiner angeblichen (!) Apostelschrift eine ganz andere, keine einzelne Quelle so handgreiflich blosslegende Gestalt geben." Das that er ja; er macht nicht den Kolosserbrief „zur alleinigen und oft wörtlichen Grundlage seiner Arbeit". Sondern nur in dem paränetischen Theil lehnt er sich an den betreffenden Abschnitt des Kolosserbriefs enge an.

2) Meyer S. 25.

3) Vgl. auch Hökstra, Theol. Tydschr. 68 S. 600.

Mahnungen, in welchen die zweiten Theile derselben zusammentreffen, sind die praktischen Spitzen dort einer eindringlichen Warnung vor jüdaistisch-asketischer Irrlehre, hier einer Mahnung zu der durch heidnische Laxheit gefährdeten kirchlichen Einigkeit im Geist. Ist es nun schon an sich unwahrscheinlich, dass derselbe Geist, der im Kolosser- und im Philipperbrief ein Zeugniss seiner unerschöpflichen Productivität und Originalität auch in den Tagen seiner Gefangenschaft uns hinterliess, in derselben Zeit im Epheserbrief fortgehend, trotz völliger Neuheit der treibenden Ideen, seine eigenen früheren Producte verwendet, während ihn ganz andere, neuentstandene Fragen beschäftigen[1]), dass er bei einem völlig neuen Gedankenaufbau immer wieder das Baumaterial seinen früheren Briefen entnimmt, wie sollte es gar denkbar sein, dass er, wenn er seinen Lesern eine Zusammenstellung der Grundregeln christlichen Lebens geben will, dabei eine eigene, bei ganz anderer Veranlassung entworfene und verwendete Skizze wörtlich und mit ängstlichem Festhalten der dortigen Formulirungen wieder abschreibt?

Bis auf die ihm eigenthümlichen Ideen, zu deren Vertretung unter den Christen der Verfasser eben die Feder

1) Vielleicht legte sich dem Verfasser der Kolosserbrief besonders nahe, weil auch er ausschliesslich an Heidenchristen und dabei an eine dem Apostel persönlich unbekannte Gemeinde gerichtet war. Jener Haustafel fehlen darum alle Züge individueller Eigenthümlichkeit einer einzelnen Gemeinde. Auch die vorhergehende Paränese ist so gehalten, dass sie wie die Haustafel als allgemein giltiger Sittencodex ohne Abstriche verwendbar war. Es können aber auch für uns unerforschliche Beweggründe persönlichster Art gewesen sein, die den Verfasser gerade zu Kol. 3 u. 4 greifen liessen. Dass die Eintheilung der Mahnungen in die verschiedenen Stände, wie sie Paulus im Kolosserbrief bot, auch weiterhin als besonders praktisch Nachachtung fand, zeigt der erste Petrusbrief, welcher 2, 13 ff. an die Unterthanen, 18 ff. an die Sklaven, 3, 1 ff. an die Frauen, 3, 7 an die Männer sich wendet, wenn er auch dabei zunächst das Verhalten derselben gegenüber heidnischen Obrigkeiten, Herren, Ehemännern und Ehefrauen im Auge hat.

ergriff, ist der ganze Brief aus paulinischem Material aufgebaut. Seinen Grund aber hat dieser getreue Anschluss an den grossen Apostel nicht etwa in der Gedankenarmuth des Schreibenden, sondern in der hohen Verehrung, welche er in 3, 3 f. 7 ff. in einer Weise bezeugt, in welcher freilich Paulus selbst nie von sich redet.

(Fortsetzung folgt.)

Zu Adrianos.

Vorarbeiten

von

Karl Friedrich Schlüren.

Unseres Wissens der erste, der die Leistungen früherer Kirchenväter, die meist in Kommentaren und Einführungen zu einzelnen biblischen Büchern niedergelegt waren, zu einem Einführungsbuche in das Verständniss der gesammten heiligen Schrift verarbeitet hat, ist ein gewisser Adrianos, wahrscheinlich ein Mönch aus dem 5. Jahrhundert. Vgl. Fabricius, Bibl. Gr. ed. Harles. X. 687 ff.

Seine von Cassiodor Inst. div. 10 erwähnte, von Photius bibl. cod. 2 p. 3. gelobte *εἰσαγωγή* ist offenbar dieselbe, welche nach zwei jetzt in München befindlichen Handschriften[1]) von D. Hoeschel zu Augsburg 1602 herausgegeben wurde. Diese Ausgabe ist einfach abgedruckt in Pearson's Critt. Sacrr. T. VIII. London 1660, sowie in den Amsterdamer und Frankfurter Nachdrucken der Critici Ss.

1) Vgl. Hardt catal. codd. mscc. II 107 u. V, 477 (Höschels Handexemplar mit dessen Randbemerkungen). Bei Hardt ist eine irrthümliche Angabe der Schlussworte zu berichtigen.

und zuletzt im 98. Bande der Patrol. Gr. ed. Migne, Paris 1860, nach der ich citire. Die daselbst beigedruckte Uebersetzung ist ein Beweis dafür, dass es noch im 19. Jahrhundert Leute giebt, welche Sätze, von deren Sinn sie nicht die dunkelste Ahnung haben, in tönendes Latein zu kleiden wissen, hinter dessen reiner Unverständlichkeit und Unverständigkeit dem gutherzigen Leser anheimgestellt wird, Tiefsinn zu wittern.

Freilich ist der Text, den die Ausgaben geben, an nicht wenig Stellen bis zur vollständigen Unverstehbarkeit verstümmelt. Die von Hoeschel ziemlich gewissenhaft benützten Münchener Handschriften gewähren keine Hilfe.

Einen auffällig anders gearteten lesbaren „Adrianus seu Africanus" jedoch begegnen wir in lateinischem Gewande in den „Characteres" des Aloisius Lollinus, Bischofs zu Belluno[1]). Dieser hat seiner Uebersetzung zwei Handschriften, eine in seiner Bibliothek befindliche und eine dem Patriarchen von Aquileia Franciscus Barbarus gehörige zu Grund gelegt, welche „Mirificam in reliquis consensionem discrimen tantummodo in nomine authoris indicarunt" (pag. 256). Die Spur dieser Handschriften liess sich bisher nicht auffinden.

Post Lollinum, sagt Fabricius a. a. O., habe sein Freund Christoph Woltereck aus Glückstadt den Adrian ins Lateinische übersetzt und kommentirt, er scheint Verbesserungen des Textes versucht zu haben, zu denen er auch Lollin benutzt haben dürfte. Die Uebersetzung muss aber nicht im Druck erschienen sein, und es war mir bisher nicht möglich, eine Spur derselben zu finden, ebenso scheint die von Fabricius erwähnte Hamburger Pergamenthandschrift verschollen. Auch Text und Uebersetzung, welche Rittershusius herausgeben wollte, dürften gleichfalls verschwunden sein.

1) Herausgegeben und zwar „nunc primum" durch Donatus Bernardius Bellunensis 1630. Die nach Fabricius bei Migne (pag. 1271—2) gemachte Angabe über Lollins „opuscula" dürfte hiernach zu berichtigen sein.

So blieb ich vorläufig auf die Vornahme selbständiger Verbesserungen bezw. Aenderungen angewiesen, bei denen ich Lollin mehr verdanke, als aus nachstehenden Zeilen ohne Vergleichung desselben ersichtlich wird, weil ich mit Rücksicht auf die diesen Mittheilungen gezogenen engen Grenzen mir den Abdruck der betreffenden Stellen meist versagen musste. Diese Zeilen sollen in erster Linie um Ertheilung gütiger Auskunft über etwa noch zu findende Handschriften bei allen Gelehrten bittend anklopfen, welche sich für Adrian interessiren.

Sie werden zunächst jedenfalls den grossen Umfang der Textverderbniss erweisen. Leider sind gerade die wundesten Stellen bei Lollin einfach nicht zu finden.

Der Inhalt der erst neuerdings von Merx in der „Rede vom Auslegen" wieder gebührend gewürdigten Schrift leistet uns zwar keine Einführung ins gesammte Bibelstudium im Sinne der heutigen Wissenschaft, aber das Büchlein ist ein sehr besonnener, grammatisch-rhetorischer Wegweiser für das Eindringen in den biblischen Sprachgebrauch.

Dem Geist der hebräischen Sprache, sagt Adrian (S. 1273), kommen drei Gattungen eigenthümlicher Ausdrucksweise (*ἰδιώματα*) zu. Der Verfasser unterscheidet die *ἰδιώματα*, d. h. *σχήματα*: *διανοίας*, *λέξεως* und *συνθέσεως*, reiht den letzteren die Tropen an und spricht die *σχήματα διάν*. in doppelter Form durch, indem er zu den einzelnen eine *ἐπίλυσις* giebt. Wir haben hier nicht mit dem Kirchenvater darüber zu rechten, dass sich alle diese Erscheinungen, die er aufführt, in jeder gebildeten Sprache, nicht im Hebräischen allein, nachweisen lassen. Er ist deshalb nur umsomehr im Einzelnen auf dem richtigen Wege.

Σχήματα διανοίας.

Vornehmstes Hilfsmittel für Richtigstellung jedes einzelnen Abschnitts ist der entsprechende Abschnitt der *ἐπίλυσις*:

	διάνοια α΄ (ἀπὸ μελῶν	διάν. β΄ (ἀπὸ αἰσθήσεον	ἐπίλυσις α΄ β΄ γ΄ δ΄ ε΄ ϛ΄ ζ΄ η΄ ϑ΄ ἀπὸ μελῶν καὶ ἀπὸ αἰσθήσεων
1	βλέφαρα, ὀφθαλμοί —	ἔβλεψεν, εἶδεν —	ὀφθαλμοί, βλέφαρα, ὅρασις, ἐπὶ καλῷ — ἐπὶ κακῷ
2	—	ἐπήκουσεν, εἰσακούσεται	ὦτα καὶ ἀκοή
3	στόμα	vgl. unten 9	λαλιὰ καὶ στόμα βρῶσις
4	—	ὠσφράνθη	ὄσφρησις
5	πρόσωπον —	— —	πρόσωπον ἐπὶ καλῷ — ἐπὶ κακῷ
6	χεῖρες —	χεῖρες —	χεῖρες ἐπὶ καλῷ ἐπὶ κακῷ
7	δεξιά ἐπὶ κρειττόνων	— —	δεξιά (ἐπὶ μόνων τῶν αἰσίων)
8	—	ψηλαφήσω	ψηλάφησις
9	vgl. oben 3	βρῶσις	vgl. oben 3
10	πόδες	ἐπέβη (καὶ ἐπετάσθη)	βάδισις
	καὶ ὅσα παραπλήσια	—	—
	τὰ μὲν ἐπὶ σωτηρίᾳ — τὰ δὲ ἐπὶ τιμωρίᾳ	—	—

Würde es aus dieser Zusammenstellung nicht klar, dass Unordnung in diesen Abschnitten eingerissen ist, so würde uns Lollin darauf aufmerksam machen, der in der Anordnung der einzelnen Gesichtspunkte wieder in anderer Weise abweicht, die Ungeschicklichkeiten in unserem Texte aber sämmtlich vermeidet.

Da aber die bedenklichsten Stellen von *διάνοια α'* (1273), wo die Ordnung in sinnverwirrender Weise gestört ist, bei Lollin einfach fehlen, nämlich *τὴν δεξιὰν* bis *οἷον τὸ* und *τούτων δὲ τὰ μὲν* bis *προβάλλεται*, so sei nur noch erwähnt, dass in diesem Abschnitte auch eines der acht Beispiele ist, welche Lollin, der sonst beträchtlich weniger Beispiele giebt, vor dem Texte der Ausgabe voraus hat, nämlich (opera manuum tuarum sunt caeli).

Zunächst springt in die Augen, dass die Stellen über *βρῶσις* Gottes zurecht gerückt werden müssen, sie gehören in *διάν-β'* (1273—6) zwischen die über *ἀκοή* und *ὄσφρησις*; dann folgen in den drei sich entsprechenden Gedankengruppen die fünf Sinne in der Ordnung: Gesicht, Gehör, Geschmack, Geruch, welche ihre Werkzeuge im Antlitz haben, weshalb hiernächst der Anthropomorphismus eines *πρόσωπον* Gottes abgehandelt wurde, das freundlich und feindlich auf die Menschen blicken kann. Den Schluss macht der Tastsinn, dessen Hauptwerkzeuge die Hände sind. Weil aber nun der Verfasser an den Händen ist, benützt er die Gelegenheit, die Füsse und das Gehen Gottes hier unterzubringen, letzteres werde auch „hyperbolisch" als „Fliegen" bezeichnet.

Dies ist der durch die drei Gedankenreihen laufende rothe Faden; betrachten wir die einzelnen Abschnitte: *διάν. α'.* (1273), von den Gliedern: Ohr und Nase fehlt, von der Stelle über die Hände an tritt Verwirrung ein. Ich lasse auf das bei Lollin fehlende Beispiel „*ἔπαρον τὰς χεῖρας κτλ.*" eine Lücke folgen, die ich mir ausgefüllt denke mit Beispielen, wie sie in *ἐπίλ. ε'* stehen, und welche dort klar machen, dass von der Hand Gottes geredet werden könne *ἢ ἐπὶ καλῷ — ἢ ἐπὶ κακῷ*.

An diese von mir hineingedachten Beispiele schliesst sich dann passend die Bemerkung unsers Abschn. *διάν*. *ά*: „*τούτων δὲ τὰ μὲν ἐπὶ σωτηρίᾳ τὰ δὲ ἐπὶ τιμωρίᾳ προβάλλεται*“ und hierauf folgt vernünftiger Weise die Einschränkung bezüglich der rechten Hand: „*τὴν δεξιὰν ἐπὶ τῶν κρειττόνων οἶδεν ὀνομάζειν, ὡς τιμιωτέραν· οἷον τὸ, „δεξιὰ κυρίου ἐποίησε δύναμιν·* ...“, sodann ist ebenfalls verloren der Uebergang zu den *πόδες*; wir haben nur das Beispiel „*καὶ τὸ „προςκυνησωμεν εἰς τὸν τόπον, οὗ ἔστησαν οἱ πόδες αὐτοῦ*“ *καὶ ὅσα τούτοις παραπλήσια.*“

Mag diese Anordnung in einzelnen Punkten nicht ganz überzeugt haben, man wird immerhin das zugeben müssen, dass die seitherige ganz unhaltbar ist:

Es kann doch nicht geglaubt werden, dass von dem „*προςκυνήσωμεν εἰς τὸν τόπον κτλ.*“ *καὶ ὅσα τούτοις παραπλήσια* ... *τὰ μὲν ἐπὶ τιμωρίᾳ τὰ δὲ ἐπὶ σωτηρίᾳ προβάλλεται.* Diese Worte, wie ähnliche über die *ὀφθαλμοὶ* und das *πρόσωπον* in der *ἐπίλυσις* mit Recht auch ausgesagt werden, gehören zu den *χεῖρες* im Allgemeinen und stehen denn auch ganz richtig in der *ἐπίλυσις* hinter diesen, wie auch ebenso richtig dort in der *ἐπίλυσις* die Ausnehmung der *δεξιά* von der Anwendbarkeit in diesem Doppelsinn nicht vor, sondern hinter der allgemeinen Aeusserung über den zweierlei Sinn, in welchem die *χεῖρες* im Allgemeinen gebraucht werden können, ihre Stelle hat: derselbe Gedankengang, den unser Vorschlag herstellte, ist dort (*ἐπίλ.* *ϛ′-ζ′* (1280), nur mit ein wenig anderen Worten. — Ebenso bei Lollin. —

διάν. β′ ἀπὸ αἰσθήσεων (1273—6) muss erstens, wie in *α′* geschehen, das Beispiel von der *βρῶσις* von der 9. an die 3. Stelle gerückt werden.

Sodann schreibe ich von den Worten „. . *πατρός μου*“ ab — runde Klammer bedeutet, dass ich einsetze, eckige, dass ich auswerfe — (*τὴν τοῦ θεοῦ παρουσίαν* oder besser mit *ἐπιλ. η′* (1280): *τὴν πρὸς ἐπικουρίαν τῶν δεομένων ῥοπὴν ποδας καὶ βάδισιν*) *καὶ τὸ ὀξὺ τῆς αὐτοῦ παρουσίας*

ὑπερβολικῶς πτῆσιν ὀνομάζει. ὡς τὸ, „ἐπέβη κτλ." Ps. 18, 11.

Diese Einsetzung macht klar, warum das ohne dieselbe in diesen Zusammenhang gar nicht passende Beispiel vom Fluge Gottes hierher untergebracht wurde, mitten unter sonst lauter Anthropomorphismen. Das Verständniss des Zusammenhangs aber ward mir durch Vergleichung des entsprechenden Theils der *ἐπίλυσις η'* und *ϑ'* (1280), wo im Anschluss an Beispiele für *πόδες* und *βάδισις* Gottes derselbe 18. Psalm v. 11 ff. angezogen wird, zum Beleg dafür, dass ein solcher *σχηματισμὸς*, wie das *καταβαίνεν* Gottes, gerne weiter ausgesponnen werde. Eine ähnliche Bemerkung über das Fortführen eines Bildes macht Adrian weiter unten zum Tropos *μεταφορά*, ohne zu sagen, dass dieser dadurch in die *ἀλληγορία* übergehe. Das ist nun freilich eigentlich nicht *ἀπὸ αἰσϑήσεων*. Aber nachdem einmal den *χεῖρες* zu Liebe die *πόδες* in *διαν. α'* (*μέλη*) hereingekommen, kommt auch zu den *ἅπτεσϑαι καὶ ψηλαφεῖν* das *βαίνειν* in *διαν. β'* und eben damit auch in *ἐπίλυσις η'* und *ϑ'* (1280), welche Abschnitte den letzten Gedanken in den beiden ersten Abschnitten der *διάνοια* genau entsprachen.

Sonst, sollte man meinen, stünde die ganze Stelle von der *βάδισις* und *πτῆσις* füglicher im folgenden Abschnitt *γ'* (1276) *ἀπὸ κινήσεων σωματικῶν*. —

Wegen der in *δια ν. ε'*. (1276) mir angezeigt scheinenden kleinen Umstellung vgl. unten zu *ἐπίλ. ιβ'* bis *ιε'* (1280—1).

Was die Worte des Uebergangs von *διάν. ιε'* zu *ἐπίλ. α'β'* (pag. 1277) anlangt, so muss man dabei sich unwillkürlich an das absprechende Urtheil des grossen Scaliger über Hoeschel's Kenntnisse im Griechischen erinnern. Völlig sinnwidrig ist die Interpunktion, rein unbegreiflich, dass Hoeschel und alle seine Nachtreter das *ῥηϑέντων* und das *λελέξεται* unbeanstandet liessen.] Ich schreibe: *Καὶ ταῦτα μὲν ὑποδείγματος χάριν. πρὸς ἐντελεστέραν* (*τῆς*) *τῶν ἰδιωμάτων αἰτιολογίας παράστασιν δὲ λέξεται* (*ἡ*?).

ἐπίλυσις τῶν ῥηθεισῶν διαιρέσεων. — Aehnlich Lollin (259).

ἐπίλ. γ′ (p. 1280). — — *στόμα, ἀπὸ [δὲ] τοῦ — κτλ.*

ἐπίλ. ε′ (p. 1280) schreibe ich: *τὴν δὲ (τῆς) ἐπὶ (τῶν) πραγμάτων (διαθέσεως) ἔνδειξιν αὐτοῦ πρόσωπον καλεῖ [ὡς] ἀπὸ τοῦ παῤ ἡμῖν διὰ τούτου γίνεσθαι τὴν (ἐκείνης) ἐμφάνειαν· κτλ.*

Bei Lollin lesen wir freilich ganz anders: Sicuti facies ejus (Dei) proponi solet pro objectu rerum divinae notioni (diesmal ist er also auch unklar); sunt enim nobis manifesta maxime quae ori obversantur. Beispiele hat er nicht. Vor unser Beispiel passt sein Satz jedenfalls nicht her. Es klingt wie eine Verwechselung mit einem später ausgeführten Punkte: Aufnahme eines Augenscheins durch Gott den Richter *ἐπίλ. ιδ′* (p. 1281), den er übrigens in einer sehr verständigen Fassung dort giebt.

ἐπίλ. ϛ′. (1280) lese ich: *ἀπὸ τοῦ παρ᾽ ἡμῖν τὰ — — κατορθοῦσθαι* statt *ὡς τῶν παρ᾽ ἡ. τὰ,* was zwar sich construiren liesse, wenn statt *κατορθοῦσθαι — κατορθοῦται* geschrieben würde, aber Sinn und Analogie verbinden letzteres. —

ἐπίλ. ιδ′ (1281) verlangt der Gedanke zunächst jedenfalls die Aenderung: *[Τὴν] τῆς προθέσεως εἰς ἔργον ἔκβασιν (τὴν) πληροφορίαν τῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως ἀποκαλεῖ ἀπὸ τοῦ* — wie wiederum statt *ὡς τὸ* zu setzen ist — *παρ᾽ ἡμῖν ἀξιοπιστότερα τῶν λόγων τὰ πράγματα ὡς τὸ, κτλ.* Der Sinn dieser Worte wird aber auch so Niemandem klar werden ohne die Beispiele. Was soll das heissen, dass die Fülle der göttlichen Erkenntniss anthropomorph dargestellt werde als, lateinisch gesagt, propositi in rem exitus, während man doch nach den Beispielen erwarten müsste: propositum exeundi ad rem rem examinandam, griechisch also etwa: *πρόθεσιν τοῦ ζητεῖν περὶ τῆς τοῦ ἔργου ἐκβάσεως.* —

Uebrigens entsprechen, wie oben angedeutet, die Abschnitte *ἐπίλ. ιβ′, ιγ′, ιδ′, ιε′* (p. 1280—81) dem Abschnitt *διάνοια ε′* (1276).

	διάν: ε ἀπὸ παθῶν ψυχικῶν	ἐπίλ. ιβ'	ιγ'	ιδ'	ιε'
1	μετεμελήθην poenituit	—	—	—	—
2	ἐπείραζεν tentavit	ἐπείραζεν tentavit	—	—	—
3	ἐπιλήσομαι obliviscar	—	ἐπιλανθάνη oblivio [1])	—	—
4	νῦν ἔγνων fehlt bei Loll.	—	—	νῦν ἔγνων inspiciam etc.	—
5	ἐξερευνήσω scrutabor	—	—	—	ἐξερευνήσω scrutatur
6	Ἀδὰμ ποῦ εἶ	—	—	—	—
7	μὴ λυπῆτε τὸ πνεῦμα	—	—	—	—

Die Beispiele von der Reue Gottes, von seiner scheinbaren Unwissenheit über Adam's Aufenthalt, sowie das vom Betrüben des heil. Geistes, welche in der ἐπίλυσις nicht berücksichtigt sind, dürften spätere Nachtriebe sein, wie deren viele frühzeitig sich unter die ursprünglichen Beispiele eingemischt zu haben scheinen, eine Annahme, welche die ungleiche Anzahl der Beispiele — bei Lollin acht mehr und unzählige weniger — in den verschiedenen Textüberlieferungen wohl am besten erklärte.

Obgleich in den Texten in Betreff der verschiedenen Punkte genaue gegenseitige Uebereinstimmung der Reihenfolge herrscht zwischen διάν. und ἐπίλ., so ist doch das auffallend, dass die so verwandten Gesichtspunkte der Erprobung, der Beaugenscheinigung, der Durchsuchung durch die beidemale dazwischen geschobene Betrachtung über ein Vergessen von Seiten Gottes, bei Lollin auch noch durch Schlafen, Rausch und Schnarchen Gottes, unterbrochen

1) Hinter oblivio bei Loll. „somnum“ („crapula“) und „stertere“.

werden. Der Gesichtspunkt „Vergessen“ würde, an den Schluss dieses Abschnittes über die Gott zugeschriebene *πάθη ψυχικὰ* gestellt, sehr passend zu den folgenden Betrachtungen über das Schlafen und Aufwachen Gottes überleiten, mit dem er, wie gesagt, bei Lollin unmittelbar verbunden ist. —

Man setze also *διάν. ε'.* das *ἐπελάθου* bis *τέκνων σου* zwischen „.....*πνεῦμα τὸ ἅγιον*“ und *καὶ τὰ ὅμοια*, und ordne ebenso die Abschnitte der *ἐπίλυσις: ιβ'. (πεῖρα)*, sodann *ιδ'.* („*καταβὰς* — *ὄψομαι* — *ἵνα γνῶ*, wozu auch das Beispiel „Adam, wo bist Du?“ passen würde), sodann *ιε'.* (*ἔρευνα*, wo im ersten Satze *τῆς* einzusetzen wäre, vor *τοῦ θεοῦ κτλ.*), weiterhin *ιγ'.* (*λήθη*), endlich die Schlusswendung von *ιε'*: *εἴη δ' ἂν ταῦτα ἀπὸ παθῶν ψυχικῶν.* —

Des eng bemessenen Raumes wegen verzichte ich auf Abdruck des ganz sinnlos überlieferten Wortlautes von *ἐπίλ. κ'.* (p. 1281), sowie der Lollinstelle (p. 261), welche die Herstellung einer richtigeren Fassung erleichtert, während der Sinn schon aus den Beispielen sich ergiebt. *Τὴν τῆς Ἱερουσαλὴν καὶ τὴν τῆς Σαμαρείας πρὸς τὸν θεὸν οἰκείωσιν, μνημεῖον τοῦ θεοῦ καλεῖ, διὰ τὸ κατὰ μετωνυμίαν ἀπὸ τῶν πολέων τοὺς οἰκήτορας ὀνομάζειν.* — Soweit wird die Emendation bestätigt durch Adrian's eigene Worte unter Tropos *μετωνυμία*: *ἀπὸ τῶν οἰκουμένων τὰ οἰκοῦντα κτλ.* Ich fahre fort, noch von *ὀνομάζειν* abhängen lassend, — (*τὰς δὲ πόλεις*) *θηλυκῶς ἐκ μεταφορᾶς τῶν γυναικῶν· ὡς τὸ, κτλ.* [deutsch: — — weil die h. Schr. metonymisch mit den Städten die Einwohner meint, diese aber weiblich sein lässt, durch metaphorische Auffassung der Städte als Frauen. Uns läge es allerdings näher, letzteren sprachlichen Vorgang lieber Allegorie oder Personification zu nennen; man vergleiche auch, was Adrian unter den Tropen *προσωποποιία, ἀλληγορία, σχηματισμὸς* ausführt. —

ἐπιλ. κβ'. (1281) lies *κῆδος* anstatt *κῦδος*. Loll. 261, particulare quoddam a m o r i s divini p h i l t r u m. Letzteres Wort klingt ganz, wie wenn Lollin auch dieses in seinen Handschriften gelesen und in die Uebersetzung einfach herübergenommen hätte.

ἐπιλ. κδ'. (1281) ist vielleicht doch zu unklar ohne etwa folgende Ergänzung: *ὡς ἐπὶ(τῆς) τῶν λοιπῶν (κτίσεως).*

ἐπιλ. κζ'. (1284) ist eine Erklärung ausgefallen. Zu ergänzen wäre etwa so: *ἐκ τοῦ παρ' ἡμῖν (διὰ τῶν στολισμῶν* — um beim Wortlaut von *ἐπιλ. γ'* zu bleiben (1280) *γνωρίζεσθαι τὰ κατὰ γνώμην φρονήματα).*

In dems. Abschn. schreibe *φῶς (ὡς).* —

ἐπιλ. κη'. in der Erklärung zu einem dem 88. Ps. V. 15 entnommenen Beispiel lies *διὰ τὸ τοῖς κακοῖς αὐτὴν ἐνστρέψεσθαι* (erklärt sich aus Ps. 88, 10) *ὅθεν* — statt des überlieferten *ἥτις* — *πάλιν ἀπαλλάττεσθαι παρακαλεῖ* (vgl. vers. 11—13). —

Vollständig verstümmelt ist auch *ἐπιλ. λ'.* (1284). Lollin scheint einen ähnlich misslichen Wortlaut sich möglichst zurecht gelegt zu haben: *Ψυχὴν μέντοι καὶ σάρκα τοῦ θεοῦ λέγει, ὅταν μὴ ἀπὸ σχέσεως ἢ ἀπὸ ἐνεργείας τὸν περὶ αὐτοῦ ποιεῖται λόγον, ἀλλὰ περὶ αὐτοῦ ἰδικώτερον.* Was heisst das? nach genauer Betrachtung der Beispiele denke ich an eine Verbesserung wie *ὅταν μὴ ἀπὸ σχέσεως ἢ ἀπὸ ἐνεργείας τὸν περὶ αὐτοῦ ποιεῖται λόγον εἰδικώτερον, ἀλλὰ περὶ αὐτοῦ γενικῶς.* Es folgen hierauf Beispiele, welche nicht auf Gott sich beziehen, wie doch das obige *τοῦ θεοῦ* und der ganze Zusammenhang dieser Ausführungen verlangt. Betrachten wir den diesen *ἐπίλυσις*-theil genau entsprechenden *διάνοια*-theil, so sehen wir sogleich, was ausgefallen ist.

Etwa Folgendes nämlich: („*Σάρξ μοῦ ἐξ αὐτῶν*" *ἀντὶ τοῦ ἐγώ· καὶ „τὰς νεομηνίας καὶ τὰ σάββατα ὑμῶν μισεῖ ἡ ψυχή μου" ἀντὶ τοῦ ἐγώ) ιε'.* (1277). Daran schloss sich, wie auch sonst öfters[1]), ein Hinweis darauf, dass oft auch von uns Menschen in ähnlicher Weise gesprochen werde, und die hierzu gehörigen Beispiele sind es eben, die sich allein erhalten haben. Griechisch (*καὶ ἐφ' ἡμῶν·*) *ὡς τὸ, „ἴασαι τὴν ψυχήν μου", ἀντὶ τοῦ „ἐμέ", καὶ „— — ἡ σάρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι" ἀντὶ τοῦ ἐγώ (εἴη δ' ἂν ταῦτα ἀπὸ ὅλου τοῦ ζώου κατὰ διαίρεσιν, νῦν μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς νῦν δὲ ἀπο τῆς σαρκός).* Diese ausdrückliche Bezugnahme

1) So unter der 12. und 41. Wortfigur z. B.

des letzten ἐπίλυσις-abschnitts auf den letzten διάνοια-gesichtspunkt ist der Analogie mit den 14 übrigen Fällen wegen hinzuzufügen, sie fehlt sonst nirgends. Loll., p. 162, hat nur den ersten Satz und keine Beispiele. —

Damit haben alle 15 διαιρέσεις ihre ἐπίλυσις gefunden. Was sich noch anhängt Τὸ βέβαιον bis ἀλήθειά σου erinnert in der sprachlichen Form an die Schablone, nach der die σχήματα λέξεως im folgenden Abschnitt behandelt sind. Jedenfalls aber würde es, wenn es in der ἐπίλυσις untergebracht werden müsste, zu der Erläuterung der Sinnfigur ἀπὸ ἀξιωμάτων (κβ'.) gehören, ebenso wie das sich unmittelbar anschliessende καὶ βασιλεῦσαι bis ἡ γῆ.

Es dürfte also die gesammte Ausführung von Τὸ βέβαιον bis ἡ γῆ eine verirrte Randglosse zu ἐπίλ. κβ'. (1281) sein, wie sie denn auch bei Lollin ganz fehlt. —

In wenigen Worten erklärt sodann unser Exeget die Sinnfiguren (lauter Anthropomorphismen) für erledigt καθὼς ἦν περὶ τοῦ θεοῦ φιλοσοφεῖν. Diese Worte schliessen sich also bei Lollin unmittelbar an den ersten Satz von ἐπίλ. λ'.

In der nächstfolgenden Ueberschrift lies:

Τὰ δὲ ἐπὶ τῆς λέξεως ταῦτα (statt οὕτως),

der folgenden Infinitivconstruction wegen. Analog ist sonach der Anfang des διάνοια-abschnitts Τὸ μὲν κτλ. (1273) und die Ueberschrift der Tropen (p. 1301) construirt.

Gleich der erste Abschnitt (α'. S. 1284) ist wieder in eine so gepresste Ausdrucksweise verdichtet, dass erst die Beispiele klar machen, was gemeint ist. Deutsch: „Wortfiguren" sind folgende:

„1) Die Anwendung der Ausdrücke: Hören-, Sehen-, Erkennenlassen anstatt des Wirkens einer Sache oder ihres Geniessenlassens." Uebrigens scheint Lollin statt τοῦ πραγματος ein τοῦ θεοῦ gelesen zu haben: pro actione seu fruitione D e i (p. 262), übersetze: „von Seiten Gottes".

Im letzten Beispiel ergänze ζοῆς, Loll.: vias v i t a e, weil die Erklärung auf dieses Wort Bezug nimmt. —

Schwer verständlich ist λέξ. ε'. (1285), auch weiss man nicht, was die Erscheinung unter den „Wortfiguren" zu thun hat. Offenbar soll die kunstvolle Responsorienform

des 118. Psalm erklärt werden: *ε'. „Τὸ κατ' ἀνταπόκρισιν [περὶ] τοῦ παντὸς λαοῦ τὴν κοινὴν εὐπραγίαν σημαίνει(ν). ὡς τὸ, Ὦ κύριε σῶσον δὴ — — — — δή"* 1) *ὡς ἑκάστου τῶν ἐκ τοῦ λαοῦ λέγοντος, ὧ ἐπισυνάπτει [καὶ] τὸ „εὐλογήκαμεν κτλ."* 2). Wornach zu verstehen wäre: „Wortfig. sind: 5) Das Ausmalen eines gemeinsamen Glücks durch die Kunstform eines gegenseitigen sich Antwortens unter dem ganzen Volk." Wie das griechisch gelautet habe, ist ohne bessere Handschriften auch nicht mit einiger Wahrscheinlichkeit zu sagen. —

Ganz verstümmelt ist auch *λέξ. ζ'.* (1285). Von hier ab fällt Adrian aus den Infinitivconstructionen in das gewöhnliche (*ἡ γραφὴ*) *λέγει* zurück. Was gemeint ist, kann uns aus Lollin und durch das Beispiel klar werden: „Gerechtigkeit ist gleich Gerechtsame, zu Recht bestehender Anspruch".

Lollin p. 263:	Emendatio:
Iustitia haud raro non pro humana accipitur virtute, aut divina, qui sensus germanus est huius dictionis, sed pro iusta auxilii petitione praestationeve, ut in illo (exaudi etc.). Tanquam David ipse iure quodam veluti clientelari opem exigat, quam Deus non immerito sit illi illaturus iustus praemiorum pro meritis repensor.	*Πολλαχοῦ δικαιοσύνην μὴ τὴν ἐκ τοῦ βίου ἀρετὴν (εἴτε ἐπὶ θεοῦ) εἴτε ἐπ' αὐτοῦ λέγει τοῦ ἀνθρώπου εἴτε δὴ καὶ τὴν ἐφ' ἑτέρων ὁμοίως* (*ἀλλὰ* wie vielleicht gemäss V. 2 der sogleich angeführten Psalmstelle zu ergänzen ist *τὴν δίκην ἑαυτοῦ τὸν βοηθείας δεόμενον εἰσάγει*) *μαρτυροῦντα·*

ὡς τὸ, „εἰςάκουσον κύριε δικαιοσύνης μου" aus Ps. 17, 1. — *καὶ ὅσα τοιαῦτα· ὡς ἀπολαύοντος* — ergänze aus Lollin — (*τοῦ Δαουὶδ*) *δικαίως τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ βοηθείας,* — geht auf Ps. 17, 2 — *ἢ καὶ τοῦ θεοῦ ὡς δικαίως παρέχοντος* — vgl. ebd. vers. 15. —

λέξ. η' (1285) *κατ' ἐπίτασιν* (*ἀντὶ τοῦ σπουδάζειν τι*) *ὡς τὸ κτλ.* —

ια' (1285) enthält nur Reste verstümmelter Bemerkungen, die bei Lollin fehlen. Erstlich: *Σημαίνει τινὰ τῶν προρόντων, οἷον* (*δεῖνα, ὡς τὸ „— —"*). Sodann: *„παροι-*

1) Ps. 118, 25.
2) Ps. 118, 26.

κήσουσι καὶ κατακρύψουσιν“ ein Beispiel zu einer Beobachtung, die, wie mir scheint, ganz verloren gegangen ist. Dasselbe Beispiel findet sich, verstümmelt und durch falsche Interpunktion verunstaltet, λέξ. κα΄. (1288). Aber es hat hier in ια΄. eine Erklärung bei sich ἵνα εἴπῃ συνάγονται καὶ ἐνεδρεύουσιν, nach welcher es in dem Abschnitt von der Enallage temporum gehören würde. In der That begegnen wir demselben dort (μγ΄. 1297) wieder, mit einer ähnlichen Umschreibung: ἀντὶ τοῦ παροικοῦσι κτλ. In unserem Zusammenhange oder Nichtzusammenhange von λέξ. ια΄. nun schliessen sich daran noch die Worte: ἀπὸ τούτων εἰς ἕτερον ἀπιόντα τρόπον ἐκεῖσε πάντως παροικεῖν τῶν οἰκείων ἐκδημοῦντα. Sollten letztere Worte zugehörig sein, etwa auf die im 56. Ps. vorausgesetzte Gefährdung Davids in Gath sich beziehen und vielleicht gar den Schlüssel zu diesem räthselhaften Abschnitt enthalten? Non liquet!

Man kann sich auch die Frage vorlegen, ob wegen des κατακρύψουσιν die Psalmstelle in diesen Zusammenhang hereingerathen sei, vielleicht als einstige unberufene Randbemerkung zum unmittelbar folgenden Abschn. ιβ΄ (1285) „Λέγει τὸ κρύψαι κτλ.“, welcher die übertragene Bedeutung des Begriffs κρύψαι behandelt. — Auch er ist beschnitten worden, lies: λέγει καὶ κρύψαι τὸ (σώζειν τινὰ) καὶ ἐπὶ τοῦ θεοῦ αὐτὸν φυλάξαι, wenn nicht gar zu schreiben wäre λέγει καὶ κρύψαι τὸ ἐπὶ τοῦ θεοῦ τινα φυλάξαι, weil alle folgenden Beispiele blos mit φυλάξαι umschrieben sind. —

ιδ΄. (1288) lies τιμωρίαν σου.

ιε΄. (1288) lies ἢ καὶ ψεύστην (τὸν ἀβέβαιον) ähnlich der Doppelerklärung λέξ. κγ΄. (1289) ὑπομονὴν — — ὑπομένειν. —

κ΄. (1288) findet sich ein komisch verunstaltetes Beispiel. Schon Hoeschel sah die Entstehung des Fehlers richtig ein, und schlug vor, mit Procop: „ἐγενήθη τῷ Δὰν“ zu schreiben, ich bin für das „γενηθήτω Δὰν κτλ.“ der LXXII. (Genes. 49, 14). —

In κδ΄. (1289) „Absichtssätze stehen auch, wo es sich nicht um Beabsichtigtes handelt,“ sind einige Beispiele verstümmelt, ja es fehlen eben diese Absichtssätze selbst, und

sind jedenfalls wieder in den Text zu setzen, so *καὶ τὸ*, „*σοὶ μόνῳ ἥμαρτον*, (*καὶ τὸ πονηρὸν ἐνώπιόν σου ἐποίησα*, *ὅπως ἂν δικαιωθῇς κτλ.* bis *κρίνεσθαί σε*“) Ps. 51, 6.

Hier hat merkwürdigerweise Lollin ein Beispiel, das sich in der Bibel gar nicht findet, aber scheinbar nicht so übel hierher passt: „Venit Philippus ut ne hodie quidem opus facerem.“ —

κζ'. (1289—92) passt so wenig als *ε'*. (1285) unter die W o r t figuren. Einige hier nothwendig, aber auch leicht, vorzunehmende Ergänzungen übergehe ich des beschränkten Raumes wegen. Statt *δηλοῖ* lese ich *δῆλος* — näml. *ἐστι* — *κολάζων*. —

κη'. (1292) schreibe „*ἐξαπέστειλεν εἰς αὐτοὺς ὀργὴν θυμοῦ αὐτοῦ* (*θυμὸν καὶ ὀργὴν καὶ θλῖψιν, ἀποστολὴν δι' ἀγγέλων* *π ο ν η ρ ῶ ν*)“, denn auf dieses letzte Wort eben kommt's hier an (Ps. 78, 49). Aus demselben Grunde ist auch das Beispiel aus Amos 3, 6 zu ergänzen „*οὐκ ἔστι κακία ἐν πόλεσιν*, (*ἣν κύριος οὐκ ἐποίησεν*)“. —

λ'. (1292). Wie soll das überlieferte *Τὸ ὄνομα τὸ* [*ἐπὶ*] *τοῦ Κυρίου ἀντὶ τοῦ ἴδιον ἔχειν λέγει* ergänzt werden? Etwa *ἀντὶ τοῦ* „*Κυρίος*“ *λέγει* oder *ἀπὸ τοῦ κυρίως ἔχειν αὐτὸν λέγει*. In Anbetracht des Umstandes, dass der ganze Text in einer ungebührlich Alles zusammenpressenden Ueberarbeitung vorliegen dürfte, halte ich für nicht zu gewagt, vorzuschlagen *Τὸ ὄνομα τὸ* [*ἐπὶ*] *τοῦ κυρίου ἀντὶ τοῦ* (*κύριος*) *λέγει*, (*ἀπὸ τοῦ*) *ἴδιον* (*αὐτὸν τοῦτο*) *ἔχειν*, *ὡς τὸ*, „*γνώθωσαν, ὅτι ὄνομά σοι Κύριος*“ *ἵνα εἴπῃ*· „(*ὅτι*) *σὺ εἶ κύριος*“ *καὶ*, „*Τὸ ὄνομα κτλ.*“ *ἀντὶ τοῦ* „*ὁ κύριος*“. —

λε'. (1292) lies lieber *ἀ π ο τ ε θ ν η κ ό τ α ς* wegen des *διατελεῖν*, und gegen das Ende des Abschnitts stelle: *τὴν δὲ λύπην* *κ α ὶ* *θ ά ν α τ ο ν* „*σ κ ό τ ο ς*“ entsprechend dem Wortlaut des ersten Satzes, der wieder aufgenommen wird, und trotz des letzten Beispiels, wo es nicht auf die Erklärung des *θανάτου*, sondern der Worte *σκοτεινοῖς* und *σκιᾷ* ankommt. —

λς'. (1293) lies: (*Τὴν*) *συντέλειαν* und setze hinter *συγχωρουμένων* ein: (*φωτῶν*); Loll. (p. 266), Luminarium.

Wegen der Zurückführung des Beispiels auf Joel 2, 10—11 bezw. 3, 20 liesse sich einwenden, dass die Stelle fälschlich auf den Weltuntergang bezogen sei, sie gehe nur auf eine geschichtliche Heuschreckenplage; Joel III, 4 passe eher hierher, als *τὴν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην* meinend. Hätte Adrian Joel IV, 15 (3, 20 nach der gewöhnlichen Zählung) gemeint, so sei auch dort ein Untergang der Welt nicht behauptet. Wie aber, wenn schon Adrian ganz auf den Standpunkt von Merx (Joel S. 45) gestanden wäre und auch er schon die ganze Heuschreckengeschichte und Alles, was drum und dran hängt, nur als ideelle Grundlage einer rein eschatologischen Darstellung aufgefasst hätte?

λζ'. (1293) ist die Anführung aus Ps. 27, 9 als nichtherpassend zu tilgen, die Stelle passt unter *διάν. γ'*. (1276 auch *ἐπίλ. ι'*. 1280). — *περὶ τῆς Ἱερουσαλὴν* ist in den Ausgaben fälschlich so gedruckt, als ob es noch ins Beispiel gehörte. —

λθ'. (1293—6) ergänze „*ἀδελφοὶ μοῦ ὑμεῖς, (ὀστᾶ μου καὶ σάρκες μου ὑμεῖς)*“ 2. Reg. = 2. Sam. 19, 12.

μ'. (1296) schreibe *Τὸν υἱὸν (ἀνθρώπου) ἀντὶ κτλ.* (cf. Loll. 267). —

μβ'. (1297). In den Worten *Τὸ „ἕως“ πολλαχοῦ οὐκ ἐπὶ (. . . .) χρόνου (. . . .) λέγει ἀλλ' ἐπὶ (. . . .) τοῦ αὐτοῦ πράγματος (. . . .)* ist gewiss auch die Verkürzung des Ausdrucks zu weit getrieben. Sehr klar ist Loll. 267. Schon Hoeschel erinnerte in Greg. Naz. or. II de filio, wo — nach einer kleinen Emendation — derselbe Gedanke mit aller wünschenswerthen Klarheit ausgedrückt ist, aber in so abweichendem Wortlaut, dass er sich zur Emendation unserer Stelle nicht ungezwungen verwenden lässt. Doch finden sich die sprachlichen Beobachtungen Adrian's zerstreut da und dort bei den Antiochenern, namentlich bei Theodoret. Ich will hier nicht vorgreifen, aber ich bin der Hoffnung, dass, falls gute, vollständigere Texte des Ur-Adrian in keiner Handschrift mehr zu ermitteln wären, durch sorgfältige Zusammentragung der Stellen, die Adrian ausschreibt, vielleicht auch durch Auffindung solcher Stellen, die aus ihm geflossen sind bei Späteren, dem Texte des Adrian noch manche

Verbesserung erwirkt werden könnte. Bemerkenswerth ist, dass sich das *ἕως* in Matth. I, 25 auch in diesem Abschnitt eingereiht findet, wo die h. Schrift, mit Greg. Naz. zu sprechen, *τὸ μετὰ τοῦτο* — statt *οὐκ ἀναίνει* lies — *οὐδὲν ἧττον ἀναίνεται*. Ich halte übrigens dieses Beispiel aus Matth. I, 25 für eine auszuwerfende Glosse. (Vgl. Hoeschel's Bemerkungen zu diesem Abschnitte.)

μδ'. (1297) lies (*ἀντὶ τοῦ*) *ἄχρις ἂν ζῶ κτλ.*, sodann „— — *αἰώνιον* [*καὶ*] *οὐδέ μὴ ἐντράπωσιν, ἕως τοῦ αἰῶνος*" es handelt sich nämlich nicht um zwei Beispiele, sondern um eines, Jesaia 45, 17; das *οὐκ αἰσχυνθήσονται* ist nicht nothwendig einzusetzen, da die Stelle sehr abweichend überliefert ist. Das Folgende ist aus Micha 4, 7 zu ergänzen (*καὶ βασιλεύσει κύριος ἐπ' αὐτοὺς*) *ἐν ὄρει Σιὼν ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ* (*ἕως*) *εἰς τὸν αἰῶνα*. Das *ἕως* der LXXII ist übrigens nicht nothwendig bei Adrian einzusetzen, noch ist anzunehmen, dass *ἀπὸ* — *αἰῶνα* Rest eines anderen Citats, etwa aus Es. 9, 6 oder 59, 21 wäre.

Im 45. *λέξ.* Abschn., von wo an die Zählungsbuchstaben aufhören (S. 1300), schreibe: „*ἐξαλειφθήτωσαν ἐκ βίβλου ζώντων* (*καὶ μετὰ δικαίων μὴ γραφήτωσαν*) *ἀντὶ τοῦ ἐξαλειφθεῖεν καὶ μὴ ἐγγραφεῖεν*; und zum Schluss *καὶ* „(*ἀναβήτω*) *ἐκ φθορᾶς ἡ ζωή μου*" (*ἀντὶ τοῦ*) *ἀναβαίη*. —

III Σχήματα συνθέσεως (S. 1300 ff.).

Auf die Verwirrung gleich im ersten Abschnitt dieser Satz- oder, wie Merx will: Verknüpfungsfiguren (Ellipse, p. 1300), kann ich hier aus Raummangel nicht näher eintreten und bemerke nur, dass die Behauptungen, betreffend Ps. 130, 1 [*οὐ γάρ ἐστιν ἐν τοῖς ψαλμοῖς ἐναλλαγὴ προσώπου*] den Ausführungen über diese Enallage in *λέξ. λγ'*. (1292), welche mit mehreren Psalmstellen daselbst begründet sind, einfach zuwiderläuft und damit dem Thatsächlichen, also zu streichen ist. In grosser Verwirrung ist namentlich der Schluss des Abschn. *ἔλλειψις* (1300) lies: *ἐπὶ δὲ τοῦ*· „*λέγουσιν*" *ὡς τὸ*, „*καὶ* (*εἶπα* — — —) *μὴ λαλεῖτε κατὰ τοῦ θεοῦ ἀδικίαν*" *ἀντὶ τού*(*τον*) *λέγουσιν*· „(*ὅτι*) *οὐδαμῶς* (*οὔτε ἀπὸ ἐξόδων, οὔτε ἀπὸ δυσμῶν*), *οὔτε ἀπὸ ἐρήμου ὀρέων*. Das in den LXXII-ausgaben nicht vor-

handene *οὐδαμῶς* ist keineswegs zu streichen, sondern unter die gar nicht selten sich findenden beachtenswerthen Bibeltextvarianten bei Adrian zu rechnen. Adrian's merkwürdige, theilweise einzig dastehende Lesarten der Bibel, stellen den von ihm benützten Text im grossen Ganzen in die Reihe der constantinopolitanischen Ueberlieferungsgruppe. Namentlich berührt er sich mit E und F, seine Lesarten decken sich häufig mit den aus den Schriften anderer Antiochener uns bekannten.

Abschn. 2. *Ταυτολογία* (1300) lies „— — *ἐνώτισαι κύριε* (*σύνες τῇ κραυγῇ μου*)."

Vom 3. Abschn. über den Parallelismus dreier Glieder (S. 1300) *τριχῶς τὸ αὐτὸ* ist bei Lollin nichts, in den Münchener Handschriften und den Ausgaben nur noch ein dürftiger Rest vorhanden. *ὡς τὸ*, „*βλέπεις* (*ὅτι σὺ κόπον καὶ θυμὸν κατανοεῖς* — — — statt des in unseren Ausgaben der LXXII folgenden *τοῦ παραδοῦναι αὐτοὺς εἰς χεῖράς σου*) hat Adrian anders gelesen; de W. und v. E. übersetzen ja auch den hebr. Urtext: „und zeichnest es (schreibst ihn) in deine Hand", wodurch dies zum 3. Glied des Parallelismus wird — *ἀντὶ τοῦ* — statt *ὅτι* lies — *ἁπλοῦ* „*βλέπεις*" *καὶ* „*Σὸς ὁ βραχίων* (*μετὰ δυναστείας· κραταιωθήτω ἡ χεῖρ σοῦ, ὑψωθήτω ἡ δεξιά σου*)" *κατὰ ἀντιστροφήν τινα* „*σὸς ὁ βραχίων*" *ἀντὶ τοῦ* „*ὁ σὸς*". Wir würden statt des letzteren freilich lieber lesen „*ὁ βραχίων σου*".

Aus Veranlassung dieser Feststellung einer Art von Antistrophe geht nun der folgende 4. Abschnitt (1300) auf die ausführlichere Antistrophe ein. Hier ergänze: *ἀντὶ τοῦ·* „*ἐν τοῖς περιλοίποις αὐτῶν* (*ἑτοιμάσεις τὸ πρόσωπόν σου*)." Dadurch kommt Adr. auf die Hyperbata und Hyperthesen 5. Abschn. (1300—1).

Hier schreibe: „*τὰ βέλη σου ἠκονημένα, δυνατέ* (*ἐν καρδίᾳ τῶν ἐχθρῶν τοῦ βασιλέως*)" *παρεγκειμένου τοῦ* „*λαοὶ ὑποκάτω σοῦ πεσοῦνται*" (Ps. 45, 6).

Der 6. Abschn. (1301) kommt dann wieder auf die Tautologie zurück, indem er den Begriff einer *Ταυτολογία κατ' ἐπίτασιν* aufstellt.

In dem 7. Abschnitt von den Abundanzen (1301) finden sich wieder Lücken: *καὶ δὴ καὶ τὴν τοῦ „γὲ“ (περίσσειαν), ἣν μάλιστα ...., ἐξαιρέτως δὲ παρά τε τῷ τῶν Βασιλειῶν βίβλῳ (. .) καὶ τῷ Σολομῶντι, (ὡς τὸ „. . . .“). ὁ μέντοι μακάριος Δαυὶδ κτλ.* In dem Relativsatze muss der Begriff gestanden haben, auf den sich das *αὐτῶν* bezieht. Da ferner Adr. sonst von d e n Königsbüchern spricht, z. B. beim Tropos *ἀνακεφαλαίωσις* (1305), so dürfte wohl hinter *βίβλῳ* ein Zahlbuchstabe ausgefallen sein. Die Beispiele sind auch verloren gegangen.

Schliesslich ergänze daselbst „— — *ἐπὶ τὸ αὐτὸ (κοιμηθήσομαι καὶ ὑπνώσω)*“.

Nachdem Adrian das, wie er glaubt, s p e c i f i s c h B i b l i s c h e, theilweise specifisch „Davidische“, für erledigt erklärt hat, mit der Bemerkung *σπουδαῖοι* bis *διάνοιαν*, kommt er auf seine zweiundzwanzig

T r o p e n,

die sich in der h. Schrift „auch“ finden *παρεκτὸς δηλονότι τῶν ἰδιωμάτων αὐτῆς.* Wir wollen, wie gesagt, mit ihm nicht darüber rechten, dass die von ihm abgehandelten „Hebräischen Spracheigenthümlichkeiten“ vom Anthropomorphismus ab ohne Ausnahme in jeder gebildeten Sprache sich nachweisen lassen. Er ist, wie schon oben S. 138 bemerkt, darum nur umsomehr im Einzelnen auf dem rechten Wege.

T r. 2. Parabel (1304) war das erste Beispiel Ps. 102, 8 ursprünglich vollständiger, denn bei Lollin hat sich ein anderer Theil desselben aus Vers. 7. erhalten. Es war also ursprünglich wohl V. 7—8. hergesetzt gewesen. Auch das 2. Beispiel ist aus Es. 53, 7. zu vervollständigen.

T r. 3. Typologie (1304) lies *Κατὰ σ ύ γ κ ρ ι σ ι ν ὅταν* statt *οἷον — τὰ παρόντα* bis *εἰκάζειν (οἷον) τὴν τοῦ βαπτίσματος κτλ.;* auch Beispiele, wie das aus Luk. 12, 16, sind hier, wie so oft, ungebührlich kurz abgebrochen.

T r. 5. Synecdoche (1304) giebt theilweise Dinge, die schon dagewesen sind in *ιε'*. (1277) und *λ'*. (1284). Sodann ist ein anderer Theil *ἐκ γαστρὸς* bis *κτίσεως* ein Seitenstück zu dem in *λέξ. ιδ'*. (1288) Behandelten. Wollte man hier,

Seite 1304, das *ἐκ γαστρὸς* als pars pro toto fassen, so wäre das, abgesehen davon, dass es an sich ungeschickt wäre, uns durch die beigeschriebene Erklärung *ἀντὶ „πρὸ πάσης τῆς κτίσεως“* verboten, wodurch unser Beispiel *ἐκ γαστρὸς κτλ.* unter *λέξ. ϑ'* (1285) verwiesen wird. Ist vielleicht das *πρὸ πάσης τῆς κτίσεως* blos Anfang einer Erklärung, von der gerade das Wesentliche verloren gegangen?

Tr. 6. Metonymia (1304) statt *ἀπὸ τῶν οἰκούντων τὰ οἰκούμενα* lies an beiden Stellen: *ἀπὸ τῶν οἰκουμένων τὰ οἰκοῦντα.* Der Fehler entstand durch Anähnlichung an den Klang der Parallelwendung *ἀπὸ τῶν περιεχόντων τὰ περιεχόμενα.* —

Tr. 9. (1305) ist wohl hinter *ἀποστόλῳ* ein Name ausgefallen. —

Tr. 11. (1305) schreibe: *εἶπεν ἡ σοφία* — bezieht sich auf den Anfang von cap. 8. der Sprüche S. — *„Κύριος κτλ.“* aus c. 8, 22; 8, 30; 9, 1.

Tr. 12. (1305) hätte Adrian, wenn wir nicht seinen Epitomator dafür verantwortlich machen, per tautologiam definirt. Streiche im letzten Satz [*οἷον*] und die Anführungszeichen bei *παραστῆναι* und *ϑεοῦ* in den Ausgaben. —

Tr. 13. (1305) liegt in der jetzigen Textgestalt eine Definition per exemplum vor; schreibe *Κατὰ ἀλληγορίαν ὅταν . . . . (οἷον) τὰ ἄπειρα πλήϑη [συνεχῶς] ὕδατα λέγει, καὶ (συνεχῶς) τὴν τούτων ἔφοδον κατακλυσμὸν,* denn nicht „an einem fort“ werden die *πλήϑη „ὕδατα“* genannt, sodann ist diese Benennung zunächst eine Metapher, welche erst „im Verfolg“ — *συνεχῶς* — zur Allegorie ausgesponnen wird. Es folgte mit (*ὡς τὸ*) ein Beispiel, das ausgefallen ist und welches schwerlich ein anderes war als Amos IX, 5—6 *„ὁ προσκαλούμενος τὸ ὕδωρ τῆς Θαλάσσης* bis *καὶ καταβήσεται ὡς ποταμὸς Αἰγύπτου“*, denn aus Amos IX, 4 ist klar, dass der Prophet mit der Ueberschwemmung die Feinde meint, wen aber Adrian darunter an dieser Amosstelle verstand, sehen wir aus Tr. 1. (1301—4), wo er sagt, *καὶ „κατακλυσμὸν δὲ τὴν ἐρήμωσιν τῶν πολεμίων ἀποφαίνει· ὡς τὸ“*, *κύριος* bis *κατοικιεῖ καὶ „ὁ προσκαλούμενος τὸ ὕδωρ τῆς ϑαλάσσης“* — also unsere Amosstelle selbst —

ἵνα εἴπῃ „τοὺς Ἀσσυρίους καὶ τὸ πλῆθος. Nun wissen wir auch, warum das seither erste, in Wahrheit zweite Beispiel in Tr. 13. mit καὶ τὸ eingeführt ist. Zu seiner Ergänzung ist Ps. 1, 3. ganz in den Text zu setzen, sonst hätten wir nur eine Metapher.

So sind auch in Tr. 14. (1305) einzelne Beispiele zu vervollständigen, namentlich Matth. 5, 18, aus dem wir erkennen, dass Adrian mehr ein verständiger Philologe als ein beschränkter Buchstabendiener war.

Tr. 15 (1308) ist wieder die Definition per exemplum gegeben, das zweite Beispiel aber verstümmelt; lies: „Λάβε κιθάραν, ῥέμβευσον (πόλις πόρνη ἐπιλελησμένη) καλῶς κιθάρισον (πολλὰ ᾆσον κτλ. aus Jes. 23, 16), darauf giebt Adrian aus Jes. 23, 10 den Grund, aus dem sich diese Stimmung erklärt.

Dem πόλις καλὴ des nun folgenden dritten Beispiels möchte ich nicht die Ehre anthun, darin eine ganz einzig dastehende varia lectio zu Nahum 3. 4 zu erkennen; ich glaube, dass der Schreiber einfach durch das πόλις πόρνη des vorigen Beispiels verwirrt wurde und setze hier πόρνη καλή, wie die LXXII haben.

Es sieht nun aus, als ob das folgende: „ἐπὶ bis οὐκ ἐπεποίθει“ auch eine Motivirung zu dieser Nahumstelle wäre, die Worte stehen aber nicht bei Nahum, sondern bei Zephanja und sind also eine Erklärung zu einem verloren gegangenen Beispiel, das sie uns wiederzufinden gestatten, natürlich bei Zephanja und zwar 2, 15: („Αὕτη ἡ πόλις ἡ φαυλίστρια bis δι᾽ αὐτῆς συριεῖ καὶ κινήσει τὰς χεῖρας αὐτοῦ“) ἐπὶ τῷ κυρίῳ οὐκ ἐπεποίθει Zeph. 3, 2. —

Tr. 16. (S. 1308). Die verstümmelten Reste hinter der Stelle aus Nahum über „λέων und σκύμνος λέοντος“ sind aus Jesaia 30, 6 so zu ergänzen „(ἐν θλίψει καὶ ἐν τῇ στενοχωρίᾳ λέων καὶ σκύμνος λέοντος, ἐκεῖθεν καὶ) ἀσπίδες καὶ ἔκγονα ἀσπίδων (πετομένων, οἳ ἔφερον θησαυροὺς αὐτῶν κτλ.“ σκώπτει τοὺς Ἰουδαίους ὅταν τοῖς) Αἰγυπτίοις προσέδραμον. Auch das Folgende sieht aus, als ob hier drei Beispiele wären, von denen die beiden letzteren unter den Begriff Ironie nicht passten. Man schreibe hierher die ganze

Stelle „— — *συναντήσας σοι* (*ἐρχομένου σοῦ συνηγέρθησάν σοι πάντες οἱ γίγαντες, οἱ ἄρξαντες τῆς γῆς* bis *ἐθνῶν*, so ist dieser Vers 9 die Ironie; an ihn schloss sich Vers 10, von dem uns noch zwei Reste erhalten sind, und welcher klar machen sollte, dass jene grossen Ehren dem todten Könige von Babel zum Hohn, ironisch, erwiesen werden, das *καὶ* vor *ὑποκάτω* ist dann natürlich zu streichen. (Jesaia 14, 9—10.) —

Auch wenn wirklich Adrian selbst bisweilen per exemplum definirt hätte, ist ihm doch eine definitio per tautologiam, so plump, wie in Tr. 19. (1308) sie vorliegt, nicht zuzutrauen: *Κατὰ ἀπειλὴν ὅταν* [*ἀπειλῇ*] *διὰ τοῦ θεοῦ* — setze also etwa ein — (*τιμωρίας τοῖς κακοῖς ἐπαγγέλλει*) *ὡς τὸ, κτλ.* Das erste Beispiel (Ps. 7, 13 u. 14) war wohl ursprünglich auch vollständiger, jedenfalls das zweite, das jetzt gar keine Drohung mehr enthält Matth. 3, 8, die Drohung folgt erst in V. 10. *ἤδη δὲ* bis *βάλλεται*, was in unserem Texte ungeschickter Weise im vorigen Abschnitt steht, bei Lollin aber hier. —

Das dritte Beispiel sollten Hoeschel und seine Nachfolger nicht auf Matth. 22, 13, sondern auf cap. 13, 41—42. zurückgeführt haben. —

Tr. 20. (1308) „Ankündigung — *ἀπόφασις* ist ganz trümmerhaft. Ich denke an: *Κατὰ ἀπόφασιν, ὅταν αὐτοτελῆ* (*ὑπὸ τοῦ θεοῦ λέγει γενήσεσθαι*) *τὴν τῶν ἀγαθῶν καὶ τὴν τῶν κακῶν ἐπαγωγὴν* (*ὡς τὸ,* „*Καθὰ ἐπήγαγον ἐπὶ τὸν λαὸν τοῦτον πάντα τὰ κακα τὰ μεγάλα ταῦτα, οὕτως ἐγὼ ἐπάξω ἐπ᾽ αὐτοὺς πάντα τὰ ἀγαθὰ, ἃ ἐλάλησα ἐπ᾽ αὐτοὺς*) — Jerem. 32, 42. — Diese Stelle handelt von der Erlösung aus der Gefangenschaft (V. 44) und die Worte Adrian's *ὁρίζεται τήν τε αἰχμαλωσίαν καὶ τὴν ἐπάνοδον* haben jetzt als Erklärung diesem Beispiel zu folgen. Sie können nämlich keinesfalls selbst Theil eines Beispiels sein, denn sie kommen nicht zusammen in der Bibel vor; *ἐπάνοδος* überhaupt nur im Sirach und von den Apokryphen will Adrian nichts wissen. —

Tr. 21. Aposiopese (1308 lies *ὅταν* (. . . .) *οἷον ἀνακαίνισιν κτλ.*

der eigentliche Schlussstein ihrer Bestrebungen[1]). Im Einzelnen werden heute noch Manche von ihm zu lernen haben, und seine ganze Methode ist unanfechtbar. Haben wir eine brauchbare Ausgabe der *Εἰσαγωγὴ*, so werden seine Bibelvarianten auch Berücksichtigung finden in der kritischen.

Tr. 22 (1308) lies: *Κατὰ παραίνεσιν ὅταν* (. . . . ausgefallen ist die Definition und Beispiele von eigentlich paränetischen Stellen, sodann die Behauptung, dass „aber im weiteren Sinne allerdings" *πάντα ὁμοῦ κτλ.*

In der Schlussbetrachtung, welche in mancher Hinsicht eher als Einleitung hätte an die Spitze der Schrift gesetzt werden können (1308—12), ist an der Stelle über die visionäre Prophetie das Beispiel *καὶ ἐγένετο κτλ.* (1308) aus Ezech. 3, 22 zu ergänzen.

Seite 1309 lies: *σπαρτίον ἐκταθὲν τῆς ὑποβολῆς*, so dass das Wort „des geschriebenen Textes" bedeutet wie ich es auch Diog. L. 1, 57. fasse — mit Gottfried Hermann und Böckh, kl. Schr. IV, 385; C. I. G. 6 II 675.

Schliesslich schreibe ich S. 1312: *ὡς* [*τὰ*] *τῆς προφητείας ἡ* — statt *τὰ* — *μὲν* . . . . *ἡ δὲ* . . . *ὡς ἡ τῶν ψαλμῶν καὶ ἡ παρὰ κτλ.* —

Fassen wir die oben festgestellte Thatsache, dass der Text im Verlauf der Ueberlieferung zusammengezogen wurde, ins Auge und halten wir dagegen die Beobachtung, dass die Schlussparthie eine ausführliche, abundante, vielgewundene Sprache zeigt, die in einem Uebermaass von Nebensätzen alles breit und umständlich darlegt, so scheint es, als ob eben an dieser Schlussausführung die Thätigkeit dessen oder derer, erlahmt wäre, welche Adrian's Buch zu verkürzen und zu verdichten bestrebt waren. Auf ähnliche Bestrebungen ist die fehlerhafte Abgerissenheit vieler Belegstellen zurückzuführen, während ohne Zweifel andere Schreiber eine Zeugenwolke von weiteren Beispielen zusetzten und nicht immer ungeschickt. Die Kirche hat sich früh von Adrian und seinen Geistesgenossen abgewandt,

1) Noch in Kihn's antiochenischer Schule hat Adrian seinen rechten Platz nicht angewiesen erhalten.

erst im 15. und 16. Jahrhundert dürfte der erneute Sinn für griechische Handschriften die Vervielfältigung der *Εἰσαγωγή* so, wie sie nun geworden war, veranlasst haben. In neuerer Zeit hat die Jenenser Schule den richtigen Anlauf genommen, der altchristlichen Exegese wieder gerecht zu werden und Merx ist der Erste, der es ausgesprochen hat, dass Adrian der besonnenen antiochenischen Richtung angehöre. Wir können sagen, Adrian's Buch ist wohl Ausgabe des Lukianischen LXXII-Textes. Erhalten wir einmal eine ausführliche Geschichte der griechischen Rhetorik bis auf ihre letzten Ausläufer, so wird in der Gruppe der Byzantinischen Rhetoren und Grammatiker und deren Verwandten auch Adrian zum Wort kommen.

Adrian hat offenbar ein seiner Zeit geläufiges grammatisch-rhetorisches Schema zu Grunde gelegt.

Ich glaube, dass Herr Prof. Dr. Merx mit gutem Grunde mich an Choroiboskos gütigst erinnert hat. Vieles trifft in Einzelpunkten überein, aber gerade die Drei-Theilung in Sinn-, Wort- und Satzfiguren nebst Tropen lässt sich bei ihm so wenig als sonst einem der Rhetoren nachweisen, welche sich bei Volkmann, Walz und Spengel finden.

Dringend wünschenswerth wäre es, dass ein gediegener Kenner des Armenischen, Koptischen und namentlich der einschlägigen Syrischen Literatur sich einmal mit den Problemen, vor die uns Adrian stellt, näher befasste. Bei syrischen Grammatikern z. B. soll sich auch eine Drei-Theilung der Figuren finden.

Genug vorläufig, Adrian wird Philologen wie Theologen noch in ausgiebiger Weise beschäftigen können.

Das Neue Testament im hebräischen Gewande.

Eine Betrachtung in Veranlassung neuerer Uebersetzungen desselben

von

Carl Siegfried.

Dem Fernerstehenden könnte es so erscheinen, als handle es sich um eine blosse Spielerei, wenn das Neue Testament in das Hebräische übersetzt wird. Der Theolog, auch wenn er selbst derartigen sprachlichen Uebungen ferner steht, wird nicht leicht ebenso urtheilen. Weiss er doch, dass das neutestamentliche Schriftthum sowohl sprachlich, wie in seiner Gedankenwelt, zu einem nicht geringen Theile in dem Boden des palästinischen Judenthums wurzelt. Das hellenistische Griechisch ist ja im Unterschiede von der *κοινὴ διάλεκτος*, welche die Sprache im Anschluss an die klassischen Schriftsteller fortzubilden suchte, ganz durchsetzt von Hebraismen in Wortbedeutungen, Phrasen, Constructionen u. s. w., über welche bekannte Thatsache schon § 3 der Winer'schen Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms im Allgemeinen genügenden Aufschluss bietet. Dass ebenso die religiöse Begriffswelt des Neuen Testaments an die des Alten Testaments anknüpft, dies zu erkennen braucht man noch kein Kenner des letzteren zu sein. Jedem nur einigermassen aufmerksamen Leser der Bibel werden sich derartige Beobachtungen auf Schritt und Tritt aufdrängen. Es liegt also aus diesen Gründen nichts Absonderliches in dem Unternehmen, dem Neuen Testament

einmal versuchsweise das Kleid des Alten Testaments anzuziehen oder, wie man auch sagen könnte, das Neue Testament einmal in der „ältesten Sprache der Religion" zu uns reden zu lassen. —

Es sind hierbei zwei Methoden möglich. Die eine besteht darin, dass man für das Griechische des Neuen Testaments den klassischen hebräischen Ausdruck sucht. Diesen Weg hat der englische Judenmissionar Isaak Salkinson in der seit 1883 nach seinem Tode von dem verdienten Bearbeiter der Massorah Christian David Ginsburg vollendeten und 1885 herausgegebenen[1]) neuen hebräischen Uebersetzung des Neuen Testaments (zu beziehen Berlin, Bremerstr. 8, Moabit) eingeschlagen und es muss dem Verfasser und seinem Fortsetzer nachgerühmt werden, dass ihnen dies im Allgemeinen wohlgelungen ist und dass ihr Büchlein besonders solchen empfohlen werden kann, welche ihre zur Einübung des sprachlichen Materials aus dem Neuen Testament verfertigten hebräischen Rückübersetzungen an einer sicheren Norm controlliren wollen. Die Verfasser zeigen eine umfassende Kenntniss des biblisch-hebräischen Sprachgebrauchs bis in die einzelsten und verborgensten Wendungen desselben und bewähren einen feinen Tact in seiner Nachbildung, so dass es mitunter ein Genuss genannt werden kann, ihren geistreichen Anspielungen auf alttestamentliche Stellen und ihren sinnigen Combinationen nachzugehen. Andererseits aber begegnen auch Fälle, wo die Art, wie der neutestamentliche Ausdruck ins klassische Hebräisch zurückgezwungen wird, nicht frei bleibt von der Verletzung der Eigenthümlichkeit des Neuen Testaments. Es reisst da bisweilen ein gewisser Archaismus ein, durch welchen die neutestamentlichen Schriftsteller um mehrere Jahrhunderte älter gemacht werden. Sie reden dann wie die Propheten und Dichter des alten Bundes. So aber haben sie in Wirklichkeit nicht geredet. Wir stossen hiermit auf den Hauptmangel dieser ganzen Uebersetzungsweise. Sie verwischt die Zeit- und die Lokalfarbe.

1) Verlag der trinitarischen Bibelgesellschaft.

Sie verkennt, dass das Judenthum seit den Zeiten der alttestamentlichen Schriftsteller eine Entwickelung durchgemacht hat, deren Spuren uns in Sprach- und Gedankenwelt der neutestamentlichen Schriften fast allenthalben begegnen. Will also ein Uebersetzer eine wahrhaft zutreffende Reproduction der letzteren in hebräischer Sprache geben, so muss er diejenige Form derselben wählen, welcher die Schriftsteller selbst sich bedient haben würden, wenn sie hebräisch geschrieben hätten. Er darf also vor dem neuhebräischen Sprachgut nicht nur nicht zurückscheuen, sondern in manchen Fällen muss er es sogar geflissentlich herbeiziehen, weil es im biblischen Hebräisch für das, was die neutestamentlichen Schriftsteller gesagt haben, gar keine zutreffende Ausdrucksweise giebt. Dieses Verfahren hat schon früher Franz Delitzsch beobachtet und infolge unablässigen Sinnens und Nachbesserns aus der Fülle eines sprachlichen Wissens heraus, welches biblisches und nachbiblisches Hebräisch mit gleicher Sicherheit umfasst, hat er es in der neuesten Octavausgabe[1]) seiner Uebersetzung des Neuen Testaments zu einem Erfolge gebracht, welcher nahezu vollendet genannt werden kann.

Namentlich bei den Synoptikern und bei den paulinischen Briefen (letzteren Ausdruck im traditionellen Sinne genommen) wird man langen Stellen begegnen, welche sich durchaus wie Originale lesen, so dass man ganz vergisst, dass man es mit einer Uebersetzung zu thun hat. Bei Delitzsch bekommt man den Eindruck, als ob man den Apostel wirklich zu seinen judenchristlichen Landsleuten reden hörte, wenn man in seiner Uebersetzung Röm. 2 oder Gal. 4 liest, bei Salkinson ist's klassisches Hebräisch, ganz tadelloses, aber es ist Kunst, gelehrte Reminiscenz, keine Natur. Ebenso könnte man sich wohl vorstellen, dass die goldnen Worte von Matth. 5, 1—16, so wie Delitzsch sie giebt, von des Heilandes Lippen geflossen seien (falls er nicht aramäisch sprach); dass aber Jesus z. B. in v. 13 sich in so gesuchten

---

1) 1885 british and foreign Bible society. Berlin SW. Wilhelmstrasse 33. 1 Mk. 40 Pf.

Wendungen ausgedrückt habe, wie sie Salkinson anwendet, will uns wenigstens nicht scheinen" [1]). —

Es sei gestattet, durch einige Beispiele das Verhältniss der beiden Uebersetzungen noch näher zu veranschaulichen. Was zunächt das neuhebräische Sprachgut anlangt, so hat Delitzsch durch geschickte Ausnutzung desselben die Zeitfarbe der neutestamentlichen Schriftsteller oft sehr glücklich getroffen, Salkinson durch die geflissentliche Vermeidung alles Nachclassischen die letztere verwischt. Wenn in Matth. 2, 1 Salkinson *μάγοι* durch חֹזֵי כוֹכָבִים wiedergiebt, so lehnt er sich an Jes. 47, 13 mit diesem correcten Ausdruck an, aber derselbe ist zu allgemein, während bei Delitzsch das nh. (neuhebräische) מְגוּשִׁים gerade das trifft, was das griechische Wort sagt. Ebenso vermeidet Salkinson Joh. 3, 3 *ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι* nachzubilden, weil im Alten Testament אָמֵן niemals am Anfange der Rede steht. Er sagt deshalb אָמְנָם אָמְנָם gegen den im Grundtext ausdrücklich bezeugten damaligen Sprachgebrauch, dem mit Recht Delitzsch folgt, indem er übersetzt .אָמֵן אָמֵן אֲנִי אֹמֵר לָךְ. — Ebenso sagt Delitzsch dem Sprachgebrauch der Zeit entsprechend in Joh. 3, 10 für *ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ* רַבָּן שֶׁל יִשְׂרָאֵל, während Salkinson dies durch das künstliche מוֹרֶה בְיִשְׂרָאֵל wiedergiebt. In v. 14b übersetzt Delitzsch nach der Ausdrucksweise des nh. צָרִיךְ לְהִנָּשֵׂא = *ὑψωθῆναι δεῖ* (vgl. Levy, neuhebr. Wörterb. IV, 219), während Salkinson sich mit יִתְנוֹסֵס hilft, das aber Sach. 9, 16. Ps. 60, 6 wahrscheinlich „sich erheben", nicht „erhoben werden" bedeutet. — In v. 18b hat Delitzsch *οὐ κρίνεται* durch לֹא יִדּוֹן wiedergegeben. Im bh. (biblischen Hebräisch) kommt das Nifal von דִּין freilich nur intransitiv vor = rechten, hadern, aber in Aboth 3, 15, also der Sprache der Zeit, in der wir hier stehen, lesen wir בְּטוֹב הָעוֹלָם נָדוֹן „die Welt wird durch (Gottes) Güte gerichtet". Salkinson hat יֶאְשַׁם, wodurch der Begriff doch verändert ist, da dies = „er verschuldet sich" ist, vgl. Hos. 13, 1. —

1) Er würde da also gesagt haben: „wenn das Salz in seinem Wohlschmack nachlässt, womit soll dann das Fade gesalzen werden". So geziert mit dem seltenen יָפוּג hat Jesus sicher nicht geredet.

In 1 Kor. 15, 52 bei *ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ* dachte der Apostel gewiss an die rabbinische Phrase in כְּהֶרֶף עַיִן in Berach 2[b] (vgl. meine analecta Rabbinica 1875 p. 9). Delitzsch hat sie mit Recht angewandt, Salkinson hilft sich mit כִּתְנוּפַת עַיִן. Es ist aber doch fraglich, ob man wie Jes. 19, 16 ת' יָד Schwung der Hand, auch „Schwung des Auges“ sagte. — Luk. 10, 4 bei *πήραν* hat Salkinson das gewiss unanfechtbare יַלְקוּט, welches zu seinem Glücke einmal 1 S. 17, 40 vorkommt, das aber die Jünger schwerlich verstanden haben würden; Delitzsch hat das zeitgemässe תַּרְמִיל gewählt, von welchem Kelim 24, 11 drei Arten unterschieden werden. — In Röm. 2, 4 giebt Delitzsch *μετάνοια* unbedenklich durch תְּשׁוּבָה wieder, denn dieses Wort hatte doch Paulus im Sinne, als er jenes schrieb. Salkinson wagte das nicht, denn im Alten Testament ist ת׳ entweder buchstäblich die Rückkehr an einen Ort, die Wiederkehr einer Zeit oder die Entgegnung in einem Gespräch. Er muss sich also durch Umschreibung mit dem Verbo helfen: „er leitet dich an zu ihm zurückzukehren לָשׁוּב אֵלָיו“, so nach 1 K. 8, 33 u. ähnl. — In Gal. 4, 21 wählte Delitzsch, um das *ὑπὸ νόμον* im Sinne der Zeit wiederzugeben, den damals gäng und gäben Ausdruck שִׁעְבֵּד לַתּוֹרָה „dem Gesetze jemanden unterwerfen“ (vgl. Targ. Onk. zu Gn. 12, 5) und übersetzte מְשֻׁעְבָּדִים לַתּוֹרָה. Ein derartiger Gedanke ist nun aber dem Alten Testament ganz fremd, denn der Gesetzesgehorsam wird wohl als Bundespflicht, nicht aber als Sklavenpflicht wie im späteren Judenthum aufgefasst. Salkinson half sich daher mit dem entlegenen Ausdruck von Hi. 38, 33 und übersetzte תַּחַת מִשְׁטַר הַתּוֹרָה. —

Das *ἀλληγορούμενα* in Gal. 4, 24 giebt Delitzsch durch den technischen Ausdruck רֶמֶז wieder; das Alte Testament hat dafür kein Wort, denn es kennt natürlich derartige Ausdeutungen von Schriftworten nicht. Hier muss also bei Salkinson das allgemeine מָשָׁל aushelfen. — Ebenso würden einem Hebräer alten Schlages solche Gegensätze wie das gegenwärtige (irdische) und das obere Jerusalem völlig unverständlich gewesen sein. Es ist infolge dessen

unmöglich, das sprachliche Material für diese Begriffe aus dem bh. zu entnehmen. Man wird es also nur billigen, wenn Delitzsch die Ausdrücke der späteren jüdischen Theologie ירושלם של עתה und י׳ של מעלה in Gal. 4, 25. 26 dafür einsetzt. — Für Phil. 2, 8 „bis zum Tode am Kreuz" lässt sich im Alten Testament, welches die Kreuzesstrafe nicht kennt, kein Aequivalent finden. Wenn Salkinson also dafür עַד־מוֹת עַל־הָעֵץ sagt im Anschluss offenbar an Dt. 21, 22. Jos. 8, 29, so ist das ohne Zweifel so geschickt wie möglich gemacht, aber trifft doch die Sache nicht, wie Delitzsch's עַד מִיתַת הַצְּלִיבָה dies thut. — Ebenso gebraucht Delitzsch unbedenklich für *περιτομή* Rö. 4, 9 u. a. הַמִּילָה, denn so hat Paulus gesagt, und desgleichen für *ἀκροβυστία* הָעָרְלָה, während Salkinson die correcten Wendungen נִמּוֹלִים und עֲרֵלִים dafür einsetzt. Aehnlich hat Delitzsch in v. 16 *βεβαίαν* gut durch das nh. קִיֶּמֶת gegeben, wo Salkinson das correcte, aber farblose נְכוֹנָה des bh. hat. — Ebendahin gehört das im nh. so häufige עֲבֵרָה Rö. 4, 15 bei Delitzsch, wo Salkinson correct פֶּשַׁע hat. — Luk. 10, 7 Delitzsch מִשֶּׁלָּהֶם, Salkinson מֵאֲשֶׁר יִתֵּן לָכֶם. Treffend giebt Delitzsch *τοῦ λοιποῦ* in Ephes. 6, 10 durch סוֹף דָּבָר wieder, wo Salkinson zu der langweiligen Umschreibung יֶתֶר הַדְּבָרִים הִנְנִי אֹמֵר genöthigt ist. — Ebenso ist in Rö. 4, 19 גּוּף (Delitzsch) der damals gebräuchliche Ausdruck; בָּשָׂר (Salkinson) hatte allgemeineren Sinn. In 2 Thess. 2, 1 setzt Delitzsch ohne Bedenken בִּיאָה adventus ein, weil *παρουσία* darauf hindeutet. Salkinson umschreibt es. — Kühn ist Hebr. 1, 3 יֵשׁוּת für *οὐσία* bei Delitzsch.

Ein anderweiter durchgreifender Unterschied bei beiden Uebersetzungen, der aber mit dem eben besprochenen zusammenhängt, liegt darin, dass Delitzsch stets sich bestrebt, dem griechischen Text des Neuen Testaments so nahe wie möglich zu bleiben, während bei Salkinson das Bemühen hervortritt, denselben dem Alten Testament möglichst anzunähern. Das zeigt sich z. B. gleich bei den Citaten, welche Delitzsch nach dem Wortlaute des Neuen Testaments beziehungsweise der LXX wiedergiebt, wärend Salkinson das alttestamentliche Original einsetzt. Man vergleiche z. B. in beiden Ueber-

setzungen Matth. 2, 6 mit Mi. 5, 1 MT und LXX, desgleichen Matth. 2, 18, wo Delitzsch אֵינָם nach dem Neuen Testament, Salkinson אֵינֶנּוּ nach MT Jer. 31, 15 hat; ebenso vgl. man Matth. 3, 3[b] mit Jes. 40, 3. Matth. 12, 18—20 mit Jes. 42, 1—4 u. a. m. — Aber auch an andern Stellen zeigt Salkinson das Bestreben, vom griechischen Text abzuweichen und das Gesagte dem Wortlaute des Alten Testaments anzunähern. So z. B. Joh. 3, 14 setzt er statt des ὕψωσεν, was doch im Folgenden vom Evangelisten theologisch so schön verwerthet wird und darum nicht zu entbehren war, dem Alten Testament zu Liebe שָׂם . . . עַל נֵס nach Nu. 21, 8. 9, während Delitzsch הִגְבִּיהַּ hat. — Ganz dem ursprünglichen Sinne ist durch dies Verfahren die Stelle Ephes. 6, 15[a] entfremdet worden, wo Salkinson den Ausdruck nach Hohel. 7, 12 und Jes. 52, 7 umgemodelt hat: „euere Füsse seien schön in den Sandalen zu verkündigen die Botschaft des Friedens". —

Häufig geht Salkinson über die Befugniss des Uebersetzers hinaus, indem er exegesirt, interpretamenta beifügt und Aehnliches. So fügt er bei dem γεννηθῆναι von Joh. 3, 4 zu לְהִוָּלֵד ein שֵׁנִית hinzu, ebenso in v. 16 den Worten: „Gott liebte die Welt so, dass er seinen eingeborenen Sohn dahingab", lässt er ein בַּעֲדוֹ (um ihretwillen) folgen. — Den Gedanken von v. 17 ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον (wo Delitzsch לָדִין אֶת־הָעוֹלָם) exegesirt doch Salkinson offenbar, wenn er nach Ps. 37, 33 לְהַרְשִׁיעוֹ בְּהִשָּׁפְטוֹ übersetzt. — Ebenso wenn er in Gal. 4, 24 ein יְלָדֶיהָ einschiebt („welche ihre Kinder zur Knechtschaft gebiert") oder in Phil. 2, 6 בְּמוֹצָאֹתָיו („welcher in seinen Ursprüngen in der Aehnlichkeit Gottes erfunden ward [נִמְצָא]) = ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων; ebenda v. 7 ἐκένωσεν ἑαυτόν giebt Salkinson wieder durch וַיִּתְנַצֵּל אֶת כְּבוֹדוֹ „er riss sich seine Herrlichkeit ab" mit einer an sich sinnreichen Benutzung von Ex. 33, 6 (Delitzsch hat הִפְשִׁיט אֶת־עַצְמוֹ). Ganz ist wohl der Gedanke auf Hebräisch nicht zu erreichen. — In Phil. 2, 11 τοῦ πατρός drückt das אֲבִי כֹל bei Salkinson wohl nicht den eigentlichen Gedanken des Apostels aus, der doch auch an den „Vater Jesu Christi" dachte. Ebenso exegesirt Salkinson in

Matth. 5, 10 durch עֵקֶב צִדְקָתָם, denn in *ἕνεκεν δικαιοσύνης* liegt noch nicht, dass hier an ihre eigene Gerechtigkeit gedacht ist. — Ein Zusatz bei Joh. 3, 2 ist in לְמוֹרֶה לָנוּ, während im Text blos *διδάσκαλος* steht. Ebenso 2 Cor. 5, 1 *τοῦ σκήνους* bei Salkinson אֹהֶל מְגוּרֵנוּ. — Mehr umschreibend als übersetzend ist in Hebr. 11, 1 bei Salkinson *ἐλπιζομένων ὑπόστασις* durch מִבְטַח־עֹז בַּדָּבָר חִכִּינוּ לוֹ gegeben. —

So sehr man sich bisweilen an den feinen Beziehungen auf alttestamentliche Stellen erfreut, die Salkinson hineinzubringen weiss, so lässt sich doch nicht leugnen, dass manchmal seine Uebersetzung dadurch etwas Gekünsteltes und Erzwungenes erhält. Nicht an solchen Stellen geschieht dies, wie Matth. 2, 3, wo וַיָּנַע לְבָבוֹ etc. gut an Jes. 7, 2 erinnert, oder in Matth. 5, 12, wo שְׂכַרְכֶם הַרְבֵּה מְאֹד nach Gn. 15, 1 gebildet ist; auch Matth. 5, 11 בְּשֶׁקֶר יָבִיאוּ דִּבַּתְכֶם רָעָה mit seiner hübschen Anspielung an Gn. 37, 2 lässt sich wohl noch vertheidigen; ebenso Matth. 5, 13 *καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων*, was im Anschluss an Ez. 34, 19 übersetzt wird mit וְהָיָה לְמִרְמַס רָגֶל[1]). Aber wir denken an solche Uebersetzungen wie die des *τὰ ἐπουράνια* in Joh. 3, 12, was Delitzsch einfach durch דִּבְרֵי הַשָּׁמַיִם wiedergiebt, Salkinson aber offenbar in künstelnder Anspielung an Ps. 24, 7 mit רָאמוֹת übersetzt, damit also auf Verständniss des Wortspiels von רָאמוֹת = רָמוֹת „Edelkorallen und Hochgelegenes, Unerreichbares“ rechnet. Ebenso wenig entspricht דְּבָרִים שְׁפָלִים dem griechischen *τὰ ἐπίγεια*; Delitzsch hat einfach und natürlich דִּבְרֵי הָאָרֶץ übersetzt.

Auch sonst künstelt Salkinson z. B. Joh. 3, 3 *ἄνωθεν* = מִמְּקוֹר עָל „aus einer in der Höhe gelegenen Quelle“, Delitzsch hat מִלְמַעְלָה, obwohl dies im Alten Testament wohl fast nur im räumlichen Sinne vorkommt. Eine feinere Wendung ist in Joh. 3, 2 bei Salkinson אֵין לְאֵל יַד אִישׁ (vgl. Gn. 31, 29) für *οὐδείς δύναται*. —

---

1) Zu den Feinheiten gehört auch Joh. 3, 13 *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* (was bei Tschdf. fehlt) bei Salkinson: הַיֹּשְׁבִי בַּשָּׁמָיִם. Anklang an Ps. 123, 1.

Fein, aber doch auch etwas gesucht ist bei Salkinson Hebr. 3, 3 übersetzt: וְאַף יֵאָחֵה לוֹ יֶתֶר מְשְׂאֵת in Anspielung offenbar an Gn. 49, 3 und Jer. 10, 7. —

Falsch ist bei Salkinson Joh. 3, 20 ἐλεγχϑῇ durch יִבָּחֲנוּ übersetzt, denn nicht das Geprüftwerden, sondern das in ihrer Schlechtigkeit Erwiesenwerden der bösen Werke ist es, worauf es hier ankommt; vgl. Grimm lex. N. T. 1879 p. 140. Mit Recht hat deshalb Delitzsch יִוָּכְחוּ gesetzt. — Ebenso bei Salkinson Matth. 2, 10 חָזוּ בַכּוֹכָב würde heissen: „sie betrachteten, beobachteten den Stern"; richtig Delitzsch וַיִּרְאוּ אֶת־הַכּוֹכָב „sie erblickten den Stern". — Ebenso ist in v. 9 דָּרַךְ bei Delitzsch (vgl. Nu. 24, 17) besser als עָלָה bei Salkinson, weil dies so verstanden werden könnte, als sei der Stern eben aufgegangen. — In AG. 17, 22 ist die Uebersetzung von Delitzsch הִנְנִי רֹאֶה בַּכֹּל כִּי יִרְאֵי אֱלִים מְאֹד אַתֶּם entschieden dem Text κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ entsprechender, als die von Salkinson רָאֹה רָאִיתִי אֶתְכֶם כִּי לִבְּכֶם עִמָּכֶם בַּכֹּל אֲשֶׁר תִּנְהָגוּ, welche nach unserem Dafürhalten ganz vom Gedanken des Textes abirrt. — Merkwürdig gesucht ist auch die Ausdrucksweise bei Salkinson in Rö. 4, 15 מִפְּאַת הַתּוֹרָה יֵצֵא הַקָּצֶף, wo Delitzsch viel natürlicher übersetzt: מְבִיאָה הַתּוֹרָה קָצֶף ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται. — Hübsch ist auch bei Delitzsch für χρηστότης θεοῦ in Tit. 3, 4 נֹעַם אֱלֹהִים vgl. Ps. 27, 4.

In manchen Fällen wird die Entscheidung zwischen den beiden Uebersetzungsweisen dem Leser schwer, weil für jede sich etwas sagen lässt, in andern, weil gegen jede sich etwas einwenden lässt.

Zu den ersteren rechnen wir die Uebersetzungen von Matth. 2, 13 μέλλει . . ζητεῖν τὸ παιδίον τοῦ ἀπολέσαι αὐτό: Delitzsch צֹדֶה אֶת־הַיֶּלֶד לְאַבְּדוֹ, man vgl. dazu 1 S. 24, 12. Esth. 3. 13 u. a.; Salkinson noch feiner: יְבַקֵּשׁ . . . אֶת־נֶפֶשׁ הַיֶּלֶד לְקַחְתָּהּ, vgl. 2 S. 4, 8. Ps. 31, 14. — Matth. 2, 15 ἀνεῖλεν Delitzsch וַיָּמֶת, vgl. 2 S. 21, 1; Salkinson וַיַּךְ, vgl. 1 K. 11, 15. — Die Uebersetzung des δοξάζειν Joh. 17, 1 u. a. bei Delitzsch durch פֵּאֵר, vgl. Ps. 149, 4; bei Salkinson durch גַּדֵּל כָּבוֹד. — Der Ausdruck νήφειν wird von Delitzsch durch das Nif. von נזר wiedergegeben

1 Thess. 5, 6. 8, welches in der Bedeutung „enthaltsam sein“ ohne weiteren Zusatz auch Sach. 7, 3 vorkommt, während Salkinson mit נִשְׁתַּמֵּר מִשִּׁכָּרוֹן aushilft.

Zur zweiten Art zählen wir Fälle wie Matth. 2, 17 *τότε ἐπληρώθη*. Hier hat Delitzsch וַיִּמָּלֵא, wogegen sich sagen liesse, dass das Nif. im Alten Testament von Erfüllung prophetischer Sprüche nicht vorkommt (nur Piel wird so gebraucht 1 K. 2, 27); Salkinson hat אָז הוּקַם, aber dies ist im Alten Testament entweder buchstäblich = „aufgerichtet werden“, von einem Gebäude Ex. 40, 17 gesagt, oder bedeutet: „aufrecht erhalten werden“ von Anordnungen Jer. 35, 14. Die Stelle 2 S. 23, 1 ist streitig, vgl. König, Lehrgebäude der hebräischen Sprache 1881 I S. 475. — Ebenso haben wir bei Jac. 1, 12 *ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* wo Delitzsch הִבְטִיחַ יי׳ לְאֹהֲבָיו und Salkinson דִּבֵּר . . . לְאֹהֲבָיו gegen beide Uebersetzungen Bedenken. Beide Verba scheinen uns den Sinn von *ἐπαγγέλλεσθαι* nicht zu treffen.

Vorziehen würde ich die Uebersetzung von Salkinson in Matth. 5, 18 für *πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ* לכל אֲשֶׁר בַּבַּיִת gegen Delitzsch לְכָל־אַנְשֵׁי הַבַּיִת. Denn die א׳ הב׳ sind die zur Familie Gehörigen, welche sich aber auch ausserhalb des Hauses befinden können, wo ihnen das Licht auf dem Leuchter nichts nützen wird. — Ebenso Luk. 10, 3 *ἐν μέσῳ λύκων* ist Salkinson בְּקֶרֶב זְאֵבִים besser als Delitzsch בֵּין הַזְּאֵבִים.

Doch wir wollen den Leser nicht durch Häufung der Beispiele ermüden. Wir glauben dargethan zu haben, dass jede der beiden Uebersetzungen ihre eigenthümlichen Verdienste hat. Salkinson hat wie ein braver Knecht gehandelt, den sein Herr in allen Stücken treu befindet, Delitzsch wie ein Sohn des Hauses, der grösserer Herrlichkeit gewürdigt wird. Salkinson empfehlen wir unbedenklich Allen, die sich den reinen Hebräismus einüben wollen, Delitzsch empfehlen wir denen, welche sich daran erfreuen wollen, wie derjenige, welcher durchschauet, in das vollkommene Gesetz der Freiheit auch das Gesetz des Buchstabens spielend vollbringt.

Zur Praxis der oströmischen Staatsgewalt in Kirchensachen

von

H. Gelzer.

Es ist bekannt, wie die katholischen Majestäten bei allem Eifer für die reine Lehre es gründlich verstanden haben, durch Placetum Regium, Monarchia Sicula und ähnliche nützliche Einrichtungen die staatliche Oberhoheit auch in kirchlichen Dingen mit äusserster Zähigkeit festzuhalten. Zu diesen Instituten zählt auch die von Ferdinand dem Katholischen für Sicilien angeordnete Alternativa. Danach sollten, um den Wünschen der Sicilianer entgegen zu kommen, die geistlichen Stellen auf der Insel, welche königlichen Patronats waren, abwechselnd einmal durch ein Landeskind (Regnicola) und nur das zweite Mal durch einen Spanier oder Fremden (Alienigena) besetzt werden. Für die reichste aller Prälaturen, das Erzbisthum Monreale, fand sich aber trotz aller Bitten der sicilianischen Stände die Regierung nicht bewogen, ein Gleiches zu gewähren. Als rein königliche Stiftung wurde Monreale von dieser Bestimmung eximirt, und so finden wir denn von 1500—1700 mit einer Ausnahme nur Nationalspanier oder Creaturen der Regierung auf dem dortigen erzbischöflichen Stuhle [1]).

[1]) Das dürftige Buch des Minoriten Matthaejus berichtet nichts über ähnliche gesetzliche Massregeln für Sardinien. Eine Durchsicht der sardinischen Bischofslisten von 1500—1700 führt aber auf dieselbe Praxis. So weit in den Verzeichnissen die Nationalität angemerkt ist, finden sich z. B. in Cagliari 13 Spanier, 1 Sarde, in Sassari 10 Spanier, 7 Sarden, in Alghero 12 Spanier und 12 Sarden etc.

Der politische Zweck, dem König unbedingt ergebene, landfremde und darum nicht durch dynastischen Familienanhang gefährliche Männer zu diesen einflussreichen Stellen zu befördern, liegt klar zu Tage. Man hoffte, die national vom Herrschervolke geschiedenen Provinzen dadurch fester an Dynastie und Reich zu knüpfen.

Es lässt sich nun nachweisen, dass genau dieselbe Regierungsmaxime unter ganz ähnlichen Verhältnissen auch im byzantinischen Reiche Geltung hatte.

Es ist bekannt, wie durch das Chalcedonense der Osten dem römischen Reich entfremdet wurde. Das monophysitische Glaubensbekenntniss war der Deckmantel, unter dem sich die antihellenischen nationalen Emancipationsgelüste der Aegypter und Syrer verbergen konnten. Da in beiden Ländern die immense Majorität der Bevölkerung von der Staatskirche abgefallen war und damit eine wenn nicht immer feindliche, doch stark oppositionelle Stellung zur Staatsregierung einnahm, so gehörte eine grosse Regierungskunst dazu, in diesen reichen und wichtigen Provinzen nicht allen Boden zu verlieren. In diesem politischen Gesichtspunkte finden auch die zahlreichen Unionsversuche von Justinian bis Herakleios ihre Erklärung. Ein interessanter Beleg für die damalige Regierungs- nnd Kirchenpolitik ist aber auch die Art, wie die grossen orientalischen Patriarchate besetzt wurden. Bei dem eminenten politischen Einflusse dieser Kirchenämter musste die Regierung darauf sehen, sie mit loyalen und dem provinzialen Parteigetriebe möglichst unparteiisch gegenüberstehenden Männern zu besetzen.

Die kaiserliche Regierung hat dabei denselben Weg, wie die Spanier in Sicilien, eingeschlagen. Während früher in Alexandrien, wie in Antiochien fast regelmässig durch Wahl von Clerus und Volk ein Mitglied der nationalen Geistlichkeit auf den Thron gehoben wurde, stellt nun das byzantinische Cabinet gewöhnlich einen Regierungscandidaten für die vacante Stelle auf und setzt denselben nöthigenfalls mit Gewalt ein. Diese Regierungscandidaten sind in der Regel Nationalgriechen oder wenigstens Geistliche einer auswärtigen Diöcese.

Wir durchmustern zuerst die antiochenische Patriarchenliste von der Absetzung des Severus (518) bis zum Perser-einbruch.

Die Ersetzung des ebenso populären als bedeutenden Severus wird als eine förmliche Haupt- und Staatsaction behandelt. Die Berathungen ziehen sich sehr in die Länge.

Der päpstliche Nuntius schreibt an Hormisdas, dass noch immer keine persona congrua gefunden sei. Endlich nach Jahresfrist (Mai 519) etsi post multos labores, etsi post multas intentiones ist ein geeigneter Candidat gefunden: Paulus nomine, presbyter Constantinopolitanus. Den Versuch einer unkanonischen Ordination in Byzanz selbst konnte der päpstliche Legat noch hintertreiben. Paul's Herkunft aus Constantinopel wird auch anderweitig bestätigt; Malalas macht ihn zum Vorstand eines der hauptstädtischen Spitäler[1]), Johannes von Ephesos zum Sacristan der seligen Euphemia von Chalcedon. Auch sein Nachfolger, Euphrasios (521—526) ist kein Landeskind, sondern ein Palästinenser. Nach Euagrios und Malalas kommt er von Jerusalem, Johannes von Ephesos macht ihn zum Samaritaner. Ein Widerspruch liegt darin nicht nothwendig, da Euphrasios recht gut samaritanischer Abkunft und Mitglied des Clerus der heiligen Stadt sein konnte. Der comes Orientis Ephraimios (526—545) ist allerdings nicht von der Regierung, sondern von Clerus und Volk zum Patriarchen gewählt worden aus Dankbarkeit für seine Hingebung bei der Erdbebenkatastrophe. Indessen einen correcteren Gouvernementalen hätte die Regierung selbst nicht einsetzen können; sie gab auch ihre Zufriedenheit durch augenblickliche Bestellung eines neuen Statthalters zu erkennen. Sein Nachfolger Domninos (546—559) heisst bei Joh. Eph. ein Römer. Dies bestätigt die vita des jüngern Styliten Symeon, welche in ungemein charakteristischer Weise über Justinian's Kirchenpolitik Aufschluss gewährt (A. SS. Mai V. pg. 336), *πολλῶν δὲ οἷα εἰκὸς τῆς καθέδρας ἐφιεμένων καὶ ταύτην ἑαυτοῖς σπουδαζόντων συνέβη Δομνῖνόν τινα τῆς Θρᾳκῶν ὡρμημένον, πτωχείου κατὰ Λυχνίδα πόλιν ἑνὸς προεστῶτος, τῇ βασιλίδι τηνικαῦτα κατά τινα χρείαν ἐπιδημῆσαι· ὃς νόμῳ φιλίας τισὶ τῶν ἐν τοῖς βασιλείοις ᾠκειωμένος τῷ βασιλεῖ παρ' αὐτῶν (Ἰουστινιανὸς δὲ ἦν οὗτος) εἰσάγεται· ὁ δὲ κανονικῆς ἀκριβείας καὶ ἀποστολικῶν παραγγελμάτων ὀλίγα φροντίσας, τῇ πρώτῃ τοῦ ἀνδρὸς θέᾳ καὶ τὴν ψῆφον συνάπτει, „Ἰδοὺ ὁ τῆς Ἀντιόχου Πατριάρχης". εἰπὼν καὶ τὸν θρόνον ὁ Δομνῖνος καταλαμβάνει.* Ein illyrischer Armencommissar als antiochenischer Patriarch ist der Regierungscandidat, wie er im Buche steht. Sein Nachfolger Anastasios ist nach derselben vita (pg. 379) ein aus Palästina stammender Mönch; nach Joh. Eph. war

1) 411, 19 *ὁ ἀπὸ ξενοδόχων τῶν Βυβούλου.*

er vorher Apokrisiar zu Alexandrien[1]). Auch sein Nachfolger Gregorios ist ein Fremder: Theoph. 243, 28: *καὶ ἐχειροτονήθη Γρηγόριος μοναχὸς καὶ ἀποκρισιάριος τῆς μονῆς τῶν Βυζαντίων.* Euagr. V, 6: *ἡγήσασθαι δὲ τῆς τῶν Βυζαντίων μονῆς, ἔνθα τὸν ἄσκευον εἵλετο βίον, κελεύσμασι δὲ Ἰουστίνου καὶ τοῦ Σινᾶ ὄρους.* Auch bei Joh. Eph. heisst er Vorsteher eines Klosters auf dem Berge Sinai; Johannes Moschos im pratum spirituale 139 giebt des Genaueren die Laura von Pharan an.

Ueber die Herkunft Anastasios' II. (*ἀπὸ σχολαστικῶν* Chr. P. 699, 17) ist nichts Näheres bekannt.

In Alexandreia, dessen Monophysiten an der „gottseligen Augusta" eine eifrige Patronin hatten, wartete man 20 Jahre länger als in Antiochien mit der Durchführung des Systems. Erst die Streitigkeiten zwischen den Monophysiten selbst gaben 538 den langersehnten Anlass zum Einschreiten. Zwar wurde noch ein Nationalägypter, Paul der Tabennesiote, gewählt; allein Wahl und Weihe geschahen in Constantinopel zum deutlichen Zeichen, dass hier ein Regierungscandidat der Bevölkerung aufoktroyirt ward. Liberatus cap. XXIII: O r d i n a t u s e s t a M e n a C o n s t a n t i n o p o l i praesente ... Pelagio responsario Vigilii et apocrisiariis Ephraemii Antiocheni et Petri Hierosolymitani. Die Herkunft des Zoïlus überliefert Johannes B. von Nikiu (pg. 162); ich vermag aber den im äthiopischen Text erwähnten Stadtnamen nicht zu identificiren.

Ueber seines Nachfolgers Apollinaris' (550—569) Einsetzung haben wir bei dem orthodoxen Eutychios (und daraus bei Makrizi) einen sehr abenteuerlichen, entschieden aus monophysitischer Quelle stammenden Bericht. Darin wird er Statthalter des Kaisers genannt. Dagegen gerade der monophysitische Johannes von Nikiu macht ihn zum Anagnosten des Klosters Salâma zu Alexandrien und zu einem „sehr frommen und duldsamen" Manne. Die Nachricht des späten und höchst unzuverlässigen Eutychius lautet wenig glaubwürdig; immerhin wird von seinem Nachfolger Johannes (569—580) etwas ganz Aehnliches berichtet. Nach Johannes von Nikiu war er vorher Militär, nach Johannes von Ephesos Patricius in der Hauptstadt. Offenbar ist er also Laie und damit die Wahl noch bedeutend unkanonischer, als die des Domninos von Antiochien. Eulogios (580—607),

---

1) Wenn er bei Nicephorus Callisti *Ἀναστάσιος ὁ ἐκ Σιναίου* heisst, so beruht dies auf der üblichen Confusion von A. Antiochenus und A. Sinaïta.

bekannt durch seine schriftstellerische Thätigkeit und seinen Briefwechsel mit Gregor dem Grossen, ist entschieden Regierungscandidat, da er aus Antiochien herberufen wurde. Photius Bibl. 226 (pg. 244 a 3 Bekker) berichtet: *οὗτος δ' ὁ ἐν ἁγίοις Εὐλόγιος πρεσβυτέρου βαθμὸν ἐν Ἀντιοχείᾳ ἔσχε τὸ πρότερον, καὶ μονῆς ἡγήσατο τῆς παναγίας θεοτόκου τῆς λεγομένης τῶν Ἰουστινιανοῦ, κατεβάλετο δὲ καὶ ἑτέρας οὐκ ἀγενεῖς πραγματείας.* Auch nach Joh. Eph. war er Xenodochar von Antiochien.

Johannes von Nikiu[1]) meldet unter Phokas (602—610): „in dieser Zeit war es in keiner Provinz erlaubt, einen Patriarchen oder sonstigen kirchlichen Würdenträger ohne kaiserliche Erlaubniss zu erwählen." Was hier als Regierungsprincip des Phokas hingestellt wird, war die Maxime der damaligen Kaiser überhaupt. Von Theodoros Skribon (ermordet 609) meldet derselbe Chronist (pg. 207) ausdrücklich, dass er von Phokas hergesandt wurde. Johannes Eleemon (seit 610) war ein Ausländer; er stammt aus Amahus, daher *ὁ Κύπριος*. Seine Einsetzung durch Herakleios geschah allerdings angeblich auf Wunsch der Alexandriner; indessen der auf Sophronios und Johannes Moschos zurückgehende Bericht (Migne C. XIV, pg. 898) zeigt deutlich, dass dieser Wunsch lediglich vom kaiserlichen Statthalter, dem Patricius Niketas, ausging. Sein Nachfolger Georgios ist nach Johannes von Nikiu (pg. 250) durch Herakleios eingesetzt; von Kyros, dem Bischof von Phasis (Patriarch seit 630), ist dies bekannt; der für die neue Hof- und Unionstheologie gewonnene Prälat wurde dazu ausersehen, das Einigungswerk in Aegypten durchzuführen. So lässt uns die *διαδοχή* der alexandrinischen Patriarchen in ganz besonders markanter Weise das byzantinische Regierungsprincip nachweisen. Nur der letzte orthodoxe Patriarch Petros war alexandrinischer Diakon (Joh. Nik. pg. 261). Er wurde aber während der Belagerung Alexandriens durch die Araber erwählt, wo jeder politische Einfluss von Byzanz aufgehört hatte.

Eigenthümlich ist, dass die Wahlen zu Jerusalem viel weniger von Byzanz beeinflusst wurden. Die Bischöfe des V. und die ersten des VI. Jahrhunderts gehören meist dem Clerus des heiligen Grabes an, so z. B. Anastasios, Martyrios, Elias, Johannes. Den Grund geben uns die Viten des Euthymios und Sabas an. Die palästinensischen Mönchs-

1) La Chronique de Jean évêque de Nikiou. Notice et extraits par M. H. Zotenberg, Paris 1879, pg. 200.

colonien hielten in ihrer überwiegenden Majorität zur staatlich anerkannten Orthodoxie. Sobald aber nach Petros' Tode die verkappten Monophysiten, die Origenisten der neuen Laura, sich regen und ihren Candidaten Makarios durchsetzen, greift der Kaiser ein und setzt den Eustochios an seine Stelle, den damals gerade in Constantinopel befindlichen Oekonomen von Alexandrien (Cyrill. vita S. Sabae XC). Ueber seinen zweiten Nachfolger Johannes (575—595) berichtet Euagrios (V, 16): *ἐπὶ δὲ τὴν Ἱεροσολύμων ἄνεισιν ἱερωσύνην μετὰ Μακάριον Ἰωάννης ἐν τῇ καλουμένῃ τῶν ἀκοιμήτων μονῇ τὸν ἄσκευον βίον ἀγωνισάμενος.* Dagegen Amos (593—600) ist Abt einer palästinensichen Laura nach dem pratum spirituale. Von Isaak's Einsetzung wissen wir nichts, während Zacharias 609 von Phokas aus dem hauptstädtischen Clerus ausgewählt ward. Chron. Pasch. 699, 4. *Παύεται δὲ καὶ Ἰσαάκιος ἀπὸ Ἱεροσολύμων καὶ γίνεται ἀντ' αὐτοῦ Ζαχαρίας ἀπὸ πρεσβυτέρων καὶ σκευοφυλάκων τῆς ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως.* Also jedenfalls drei Patriarchen verdanken auch in Jerusalem ihre Würde dem directen Eingreifen der Regierung.

Dass die römischen Wahlen endlich während der byzantinischen Periode in starker Weise beeinflusst wurden, ist bekannt, und die langen, mehrmals über ein Jahr dauernden Sedisvacanzen finden ihre Erklärung in der so spät erfolgten kaiserlichen Confirmation. Allerdings erzählt der Liber Pontificalis unter Benedictus II. (684—685), dass divales jussiones des Kaisers Constantin die Wahl vollständig frei gaben; in That und Wahrheit trat dafür die Bestätigung durch den Exarchen von Ravenna ein (L. Duchesne: le liber pont. pg. 364, 370). Aber die lange Reihe der Pontifices von Vigilius bis Benedict II. enthält mit einer Ausnahme (Theodorus natione Grecus 642—649) nur Occidentalen (13 Römer, 6 Italiener, 2 Sicilianer und 1 Dalmatiner). Indessen vergleiche man das immerhin recht eigenthümliche Nationale der Nachfolger Benedicts:

Johannes (685—686) natione Syrus de provincia Antiochia,
Conon (686—687) oriundus patre Thraceseo,
Sergius (687—701) natione Syrus Antiochiae regionis,
Johannes (701—705) natione Grecus,
Johannes (705—707) natione Grecus,
Sisinnius (708) natione Syrus,
Constantinus (708—715) natione Syrus.

Sollte diese Reihenfolge von sieben Orientalen reiner Zufall sein und ebenso ein Zufall, dass der Papst, welcher

den Bruch mit Byzanz herbeiführt[1]), von Geburt ein Römer ist? Es liegt nahe, in dieser auffälligen Erscheinung ein System der byzantinischen Regierung zu vermuthen. Leider giebt das Papstbuch über das Vorleben der Mehrzahl dieser Kirchenfürsten keine Auskunft, und wo wir solche erhalten, spricht sie nicht zu Gunsten der Vermuthung. Diese Orientalen sind nicht genuin, sondern im Westen acclimatisirt und nationalisirt. Conon und Sergius sind in Sicilien aufgewachsen, diese Beiden und ebenso Johannes V. im Dienste der römischen Kirche ergraut, Ja, Sergius ist gar nicht der Candidat des Exarchats, sondern sein Rivale Paschalis. In der damaligen Epoche, wo die Occupation des Ostens durch die Araber zahlreiche Flüchtlinge nach den westlichen Provinzen verschlug, mögen diese Emigranten auch besonders stark im römischen Clerus vertreten gewesen sein. Es kommt hinzu, dass auch in der Zeit der vollkommen freien Wahlen noch ein Syrer (Gregor III.) und ein Grieche (Zacharias) den päpstlichen Thron besteigen. Das Vorwalten der Orientalen in Rom scheint demnach andere Gründe, als die Einmischung der oströmischen Regierung gehabt zu haben.

1) Keineswegs in erster Linie aus dogmatischen, sondern aus kirchenpolitischen Gründen. Duchesne pg. 412.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Heraklitische Spuren auf theologischem, insbesondere altchristlichem Boden inner- und ausserhalb der kanonischen Literatur

von

Prof. Dr. **Edmund Pfleiderer**
in Tübingen.

Die folgenden Zeilen haben einen doppelten Zweck. Fürs Erste möchte ich mir erlauben, nach einer häufigen und Keinem verargten Sitte auch dem unbefangenen theologischen Publicum ein Buch von mir persönlich vorzustellen und zu freundlicher Aufnahme zu empfehlen, welches vor Kurzem die Presse verlassen hat, unter dem Titel: „Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee; nebst einem Anhang über heraklitische Einflüsse im alttestamentlichen Kohelet und besonders im Buche der Weisheit, sowie in der ersten christlichen Literatur", IX und 384 S., Berlin, bei Georg Reimer, 1886. Schon dieser Titel zeigt den philosophisch-theologischen Doppelcharakter der Gesammtarbeit; und dasselbe will ich durch die leicht verständliche Widmung an das „Andenken des Philosophen Hegel und des Theologen F. Chr. Baur" offen aussprechen. Ebendamit ist gewiss mein Wunsch gerechtfertigt, auch in denkenden theologischen Kreisen einiges Gehör zu finden.

Mein zweiter und specieller Zweck ist, etliche auf die urchristliche Literatur bezügliche Punkte hier noch etwas genauer auszuführen, für welche mir in jenem Anhang (oder

wohl richtiger zweiten Theil) meines Buchs mehrfach nur erst kurze Andeutungen möglich waren. Im Allgemeinen oder in abstracto ist es ja für den Kundigen nichts Neues, was ich mit dieser Behauptung heraklitischer Einflüsse oder wenigstens mit der Vermuthung ihrer Spuren unternehme. Man weiss längst, dass dem dunklen Weisen von Ephesus gerade von den christlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte, insbesondere von der Gnosis ein ganz eigenthümliches Interesse entgegengebracht wurde. Ich möchte nun aber dieser generellen Erkenntniss eine weit bestimmtere und concretere Zuspitzung geben, wodurch sie eventuell erst eigentlich Werth erhält und sich namentlich über weit mehr Schriftstücke ausdehnt, als man bisher anzunehmen gewohnt war. Und in dieser Form ist der Complex meiner Aufstellungen, oder sagen wir logisch vorsichtiger mit dem griechischen Wort die Reihe meiner Hypothesen, immerhin etwas Neues, das ebendaher einer etwas weiter ausholenden Orientirung und Fundamentirung bedarf. In Anbetracht des beschränkten Masses jedoch, das nach der Natur der Sache und dieser Blätter einer solchen Wiederholung aus meinen Buchausführungen und Begründungen geboten ist, habe ich wohl das gute Recht, Jeden auf das Buch selbst zu verweisen, der mit ernstlichem Interesse oder namentlich auch mit kritischem Blick sich den nachfolgenden Zeilen zuwenden sollte.

Der Grundgedanke meiner neuen Darstellung des vielbehandelten Ephesiers ist der, dass dessen berühmte Dunkelheit sich am ehesten heben lassen dürfte, wenn man ihn nicht aus seinen ohnehin noch verhältnissmässig recht mageren fachphilosophischen Vorgängern, und ebenso nicht aus seiner nachwirkenden Spiegelung in den späteren grossen Systematikern, insbesondere Plato, erkläre, sondern unabhängig davon vor Allem die ganze concrete Situation des Mannes und die allgemeine cultur- und geistesgeschichtliche Stimmung seiner Zeit in Rechnung ziehe. Diess führte mich nach einigen Andeutungen der Alten selbst auf die Anregung des Mannes und seiner Weisheit durch die ältere Schwester der Philosophie, durch die Religion. Und zwar

konnte das dann in Anbetracht seiner schroffen Opposition gegen den Polytheismus nur die Parallelströmung der Mysterienreligion sein, mit deren hellenischen Ideen sich in freier Weise die analogen Anschauungen der vorderasiatisch-ägyptischen Religionen und Culte eben zu Ephesus, dem synkretistischen „Marktplatz der Religionen", verbinden mochten. Dadurch ergab sich mir als Heraklits positiv gerichteter Grundgedanke „die Unzerstörbarkeit des Lebens auch im scheinbaren Tode, überhaupt in allen, schliesslich oscillirenden und fliessenden Gegensätzen und Wandelungen". Mit dieser Intuition, die vom schwersten Räthsel des Lebens und Todes ausging, um sich zur höchsten metaphysischen Weltumfassung zu erweitern, verband sich ferner in ganz natürlicher und begreiflicher Weise jene merkwürdige Theodiceetendenz, die nicht erst von den relativ epigonen Stoikern so lebhaft auf die Bahn gebracht worden ist, sondern schon bei ihrem viel originelleren Meister Heraklit die grossartige Erhebung über den hiobartigen Pessimismus eines Theognis (theilweise auch der andern, dem Heraklit fast zeitgenössischen Gnomiker) zu erringen wusste. Und von hier aus glaubte ich dann auch das innerste Verständniss von des unnaturwissenschaftlichen Ephesiers sogenannter Physik, d. h. von seiner, den abstract metaphysischen Gedanken oscillirend correlater Realanschauung vom immerlebenden Feuer als Weltprincip finden zu können, um endlich nicht minder seine Psycho-Eschatologie und ethische Grundstimmung harmonisch dem Ganzen einzufügen.

Es leuchtet bereits ein, dass von dieser, wenn man so will theologisirenden Auffassung der heraklitischen Philosophie aus sich die Perspective auf eine eventuell gar nicht unbedeutsame theologische Benützung des Mannes alsbald eröffnet. Was mich zunächst in bestimmterer Weise auf diese Bahn führte, war der principielle Gegensatz meiner positiven und vernunftoptimistischen Deutung Heraklits zu der weit verbreiteten, mehr oder weniger pessimistischen und antikosmistischen Fassung desselben, die ihn beinahe zu einer Art von philosophischem K o h e l e t oder Prediger

von der flüchtigen und nichtigen Eitelkeit aller Dinge macht. Als ich diesem Vergleiche näher nachging, glaubte ich zu bemerken, dass es am Ende mehr als eine blosse (ob auch den Heraklit umdeutende) Parallele sei und vielleicht ein realgenetischer Zusammenhang zwischen dem Philosophen des Lebens-Todesräthsels und dem skeptischen Eschatologiker des alttestamentlichen Kanons vorliege. Eine willkommene Präliminarbestätigung für das Angezeigtsein einer solchen Beiziehung der griechischen Philosophie war es mir natürlich, als ich — dem theologischen Fache schon seit langer Zeit ferne stehend — jetzt erst sah, dass im letzten Jahrzehnt mehrere Engländer bereits die Conjectur auf stoische und epikuräische Einflüsse im Kohelet gewagt hatten. Unverhältnissmässig viel besser aber passt ohne allen Zweifel Heraklit, mit dem der Prediger, natürlich auf seine Weise, nicht nur im Grundproblem des Lebens und Todes, sondern der Reihe nach auch in den weiteren Hauptgedanken des rastlosen Flusses aller Dinge und der durchgängigen Gegensätzlichkeit (cap. 1 und 3) zusammentrifft, um freilich die universalistische Theodicee-Beruhigung des Philosophen mit seiner Erhebung auf den Standpunkt der contemplatio sub specie aeternitatis schliesslich in individualistischer Resignirtheit abzuweisen. Für alles Nähere über die äusseren Bedingungen dieser Hypothese, wie über ihre genauere Durchführbarkeit bis auf Worte hinaus muss ich natürlich auf die Buchdarstellung S. 255—288 verweisen, glaube aber mit gutem Gewissen eine ziemlich hohe Wahrscheinlichkeit des dort Vorgetragenen aussprechen zu dürfen.

Vom Kohelet führt der Weg geradeaus und ohne Absprung zum besten Apokryphenbuch, der Weisheit Salomo's, die wenigstens in ihrem ersten wichtigeren Theil der hochinteressante israelitische Gegenpol des Kohelet in Fragen der Eschatologie ist, sofern sie erstmals auf jenem Boden literarisch die (zugleich essenische) Lehre von der seligen Unsterblichkeit kategorisch vertritt. Und zwar thut es ihr alexandrinischer und philosophisch bekanntermassen wohlunterrichteter Verfasser auf sehr interessante und principiell bedeutsame Weise in der Art, dass er gegen die

falscheschatologische Schwichtigung des hellenischen (und verwandten) Mysterienwesens und insbesondere gegen dessen philosophische Deutung polemisirt, bei welcher der Tod (und Hades) nur die selbstverständliche alternirende Nachtseite zum Leben (und Dionysos) bildet oder bilde. Das erscheint ihm als frivolpaganischer Leichtsinn, dessen praktische Consequenz nothwendig zu dem Worte führt: Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt (cap. 1 und 2), oder aber in den ärgsten, durch den Mysteriencult bedenklich nahegelegten geschlechtlichen Excessen sich betäubt (cap. 14). Ist schon bei dieser scharfen Polemik gegen die philosophisch-mystische Entschuldigung der Mysterien und ihrer *εἴδωλα ἀνώνυμα* (unsägliche Idole, nemlich Phallus) die directe Beziehung ganz vornehmlich auf Heraklit kaum verkennbar, so ist es fürs Andere unverkennbar, dass der Verfasser im zweiten Haupttheil seines Buchs die Metamorphosenphilosophie desselben Weisen utiliter zur Rechtfertigung und Erklärung der ägyptischen Exoduswunder gegenüber von dem Spott seiner hellenischen Zeitgenossen ins Feuer führt und mit kühnster Allegorie verwerthet. Jeden Zweifel an der Richtigkeit dieser Vermuthung und überhaupt an der bevorzugenden Benützung Heraklits durch den hellenistischen Juden glaube ich (für ernstlich Nachprüfende!) durch den Nachweis heben zu können, dass Niemand anders als er der Verfasser der längst bekannten, aber noch nie in dieser Richtung verstandenen pseudoheraklitischen Briefe 4—7, wo nicht am Ende aller neune ist. (In letzterer Ausdehnung allerdings nur noch als Hypothese, führe ich diese interessante Verfasserfrage in einem an das Rhein. Museum eingesandten Aufsatz über „die pseudoheraklitischen Briefe und ihren Verfasser“ aus.) Aus diesen Briefen ergiebt sich zugleich mit hoher Wahrscheinlichkeit als Abfassungszeit ihrer selbst und des Hauptbuchs die letzte Hälfte des ersten Jahrhunderts vor Christus, genauer das Ende der Regierungszeit Kleopatra's, somit die Jahre 50, resp. 40 bis 30.

Bei der Durchforschung des Buchs der Weisheit auf heraklitische Einflüsse bot sich zugleich die Gelegenheit, die längst entdeckten und meistens anerkannten Stoicismen

und Platonismen des Buchs noch genauer als bisher (namentlich auch für das hochwichtige siebente Capitel) zu präcisiren und ebenso seine unverkennbare wiederholte Benützung durch den Apostel Paulus (im Römer- und den beiden Korintherbriefen) schärfer nachzuweisen.

Hatte sich der Einfluss Heraklits noch auf alttestamentlich-hellenistischem Boden theils mit Wahrscheinlichkeit, theils mit Gewissheit als ein theologisch bedeutsamer erwiesen, während Philo's eingehende Bekanntschaft mit ihm längst feststeht, so konnte sich besonders auch durch die Fortwirkungen des Buchs der Weisheit im Neuen Testament der Gedanke nahe legen, dieselbe Forschung nunmehr auch auf das urchristliche Literaturgebiet auszudehnen und sich nicht durch den, meinethalb nicht ferne liegenden Spott des „l'appétit vient en mangeant" abhalten zu lassen, eine glücklich angeschlagene Metallader weiter zu verfolgen.

Heraklit war im Original und namentlich in vielen Auszügen ohne Zweifel bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. vorhanden und weitverbreitet. Clemens Alex. z. B., der ihn reichlich anführt, hatte sicherlich noch sein Werk vor sich, wie ihn auch Justinus Mart. schon als Stoiker gut gekannt hat und um seiner Logoslehre willen als Christen vor Christus äusserst hoch stellt. In der That hat auch der alte ephesische Weise eine Reihe von Zügen an sich, die ihn für solche altchristliche Kreise, welche überhaupt ein philosophisches Bedürfniss empfanden, wohl mehr als irgend einen andern, damals schon vorliegenden griechischen Philosophen empfehlen und anziehend machen mochten. Nicht wie die Stoiker und Platoniker jener Tage als Verächter und Feind des neuen Glaubens, und zusammenhängend damit nicht als conservativer Apologet des heidnischen Polytheismus, vielmehr als dessen urwüchsig schroffer Gegner, sonst aber in parteiloser Ferne und Vorzeit stand er zu freier Benützung der mannigfachsten Art in mystischem Helldunkel da[1]). Schon der alexandrinische Verfasser des

1) ähnlich der Sibylle, von der er selbst (in Fragm. 12 nach Bywater's Zählung) redet und deren gottbegeisterten Sprüchen er die Fortdauer über Jahrtausende hinaus verheisst.

Buchs der Weisheit hatte aus seiner dehn- und drehbaren Naturphilosophie (der ἁρμονίη παλίντονος oder παλίντροπος) ausgiebig Capital für die Wundergeschichte seines Volks zu schlagen gewusst. Noch weit mehr aber musste auf christlichspeculirendem Boden sein feinster speculativer Gedanke sympathisch berühren, wornach es dem Absoluten (μοῦνον σοφόν) keineswegs blindphysikalisches Schicksal ist, in niedrigere Stufen einzugehen, ja sogar in gewisser Weise zu sterben; vielmehr ist es sein eigenster Wunsch und Drang, um sich selbst in den schwersten Proben mit seiner unzerstörbaren Lebenskraft auszuweisen. Von ihm heisst es geradezu: Τέρψις ἀποθανεῖν, denn aus dem Weg hinab in den scheinbaren Tod führt der Weg aufwärts sicher wieder zum Leben. Konnte wohl ein speculativ gestimmter Christ solches lesen, ohne darin — und zwar in der noch bedrängten Kampfeszeit mit Freuden — eine profane Prophezeiung und bestätigende Anticipation der christlichen Centralidee von Phil. 2, 6 ff. zu finden?

Auch abgesehen von dieser speciell christologischen Parallele mochte trotz allem „mutatis mutandis“ Heraklits prononcirte Eschatologie auch für christliche Gemüther viel Ansprechendes haben, insbesondere für solche, welche an deren naturphilosophischer Färbung und ihrer damit gegebenen Berührung mit der Mysterienidee nicht den Anstoss wie der Verfasser des Buchs der Weisheit nahmen. Und das waren solche Kreise, die im Herrschaftsgebiet der heidnischen Mysterien aufgewachsen entweder deren besserem Gehalt auch als Christen noch eine wenigstens stille Anhänglichkeit bewahrten oder aber dieselben mit einigen christlichen Anlehen ausgestattet zu erneuern und nachzuahmen suchten. Wenn dann, wie kaum anders möglich, auch in diese, wenigstens dem Namen nach christlichen Fortsetzungen die gräulichen sexuellen Ausartungen der heidnischen Orgien herüberwucherten, so mochte es Manchem ein willkommener Deckmantel sein, sich auf die religionsphilosophische Entschuldigung solcher Sachen bei dem alten Weisen wenn auch entschieden missbräuchlich zu berufen, desselben Weisen, bei dem man für die schillernden Mittel-

gebilde von Religions- und Naturphilosophie in den ersten Anfängen eines christlichen Speculirens so lernbegierig in die Schule ging.

Ich deute hiemit bereits an, an wen ich in der altchristlichen Literatur bei eventuellen Einflüssen Heraklits in erster Linie denke. Es sind natürlich die Gnostiker, bei welchen wir eben die zuletzt genannten, auch in Heraklit wirklich oder wenigstens scheinbar gegebenen Charakterzüge bemerken: einmal jene phantastische Ineinanderschlingung von metaphysischer Kosmologie oder Physik und Religionsphilosophie, und fürs Andere die eigenthümlich enge Beziehung zu den antiken Mysterien, worauf man erst neuerdings gebührend zu achten anfängt (vgl. Harnack, Grundriss der Dogmengeschichte, S. 161 [1]). Insbesondere durch die letzteren und ihre copirende Nachahmung vermittelt mögen die Anfänge von gnostisirendem Wesen auf christlich angeregtem Boden sehr alt sein und gerne schon im Ausgang des ersten Jahrhunderts n. Chr. sporadisch begonnen haben, noch ehe sie sich etwas später, wie das immer geschieht, in förmlichen Lehrgebäuden und Systemen von entwickelterer Art niederschlugen — ein Punkt, den eine in jeder Hinsicht unbefangene und tendenzfreie biblischtheologische Kritik meines Erachtens sehr im Auge zu behalten hat, um nicht für dieses oder jenes Buch und seine Beziehungen unnöthig späte Daten anzusetzen. Aber auch abgesehen von theoretisch-gnostisirenden Speculationen werden wir gleich nachher sehen, dass eine weit stärkere Bezugnahme auf das antike Mysterienwesen, als bei den Exegeten vielfach üblich ist, den unerlässlichen Schlüssel für die feinste und wirklich lebenswahre Erklärung vieler neutestamentlichen Ausführungen, insbesondere Polemiken bildet.

Was vorerst die Gnostiker selbst betrifft, so liegt es in der Natur der Sache und jener durchaus gährungsvollen Zeit mit ihrer Religionsmengerei auf allen Gebieten, dass dieselben sowohl theoretisch als praktisch dem willkürlichsten Synkretismus huldigten. Waren die ächt hellenischen

Mysterien ihrerseits schon längst von allen möglichen orientalischen Verwandtschaftsformen inficirt und praktisch vergiftet, so trieben es die vorderasiatischen, besonders phrygischen und syrischen Gnostiker mit dieser Durcheinandermengung wohl noch viel bunter, wofür wir alsbald aus Hippolyts Schilderung der Naassener ein äusserst schlagendes Beispiel anführen werden. In theoretischer Hinsicht aber liessen sie offenbar allerlei persisch-syrische Ideen auf sich einfliessen, die ihnen nach ihrer dualistischen Grundstimmung sympathisch waren. Das hinderte sie aber bei der inconsequenten Willkür ihres Phantasirens nicht im Geringsten, sich zugleich dem in Wahrheit gar nicht dualistischen, aber äusserlich betrachtet scheinbar so nahe verwandten vorderasiatischen Nationalphilosophen Heraklit als hellenischem Hauptführer mit Vorliebe anzuschliessen, einem Philosophen, dessen mystische Spekulation schon längst eine analoge Synthese von Hellenischem und Orientalischem zu repräsentiren schien (resp. cum grano salis wirklich gewissermassen repräsentirte).

In diesem restringirten Sinn einer eklektisch freien, aber doch noch auffallend bevorzugenden Mitbenutzung des Ephesiers sind nun die Nachweise meines Buches über heraklitische Einflüsse bei den Gnostikern gehalten. Ich schicke dort zuerst kurz die allerdings nicht eigentlich gnostische Haerese Noets und der Patripassianer voraus, deren heraklitisirende Färbung auf Grund von Hippolyts tendenziös parallelisirender Darstellung im 9. Buch der Philosophumena (ed. Cruice, Paris 1860) längst bekannt und wohl mit allem Recht (Hippolyt beistimmend) anerkannt ist. Hier schlägt vor Allem die oben erwähnte heraklitische Idee von der freiwilligen Depotenzirung des Absoluten ein, wie sie sich (z. B. auch nach dem Gefühl und der Verwendung der gnostisch-heraklitisirenden Sethianer Philos. S. 487) so eigenthümlich mit Phil. 2, 6 ff. berührt.

Von Noet wenden sich die Nachweise meines Buchs fürs Zweite zu den eben erwähnten Sethianern, einer Species der Ophiten oder Naassener Philos. 209—224. Auch für sie lassen sich aus Hippolyts Schilderung so viele

stärkere oder schwächere Anklänge an Heraklit aufzeigen, dass die Hypothese seiner Mitbenützung hinreichend berechtigt sein dürfte.

Wie ich jedoch nachträglich sehe und mir deshalb erlaube hier ergänzend einzufügen, hätten sich meine diesbezüglichen Beweisführungen weit schlagender gestaltet, wenn ich mich vor Allem an Hippolyts Naassener (V, 1 S. 137—185) gehalten hätte, ob diese nun gleichfalls eine Species der „vielköpfigen ophitischen Hydra" oder das Genus dazu vorstellen mögen. Auch die völlige Abweichung ihrer Hippolytischen Schilderung von derjenigen bei Origenes (c. Cels. VI, 30. 28) ist für unseren Zweck gleichgültig; denn jedenfalls war es eben irgend eine, von Hippolyt sicherlich nicht erdichtete gnostische Richtung des 2. Jahrhunderts und der folgenden.

Von unverkennbaren Heraklitismen in ihrer Lehre hebe ich nur Folgendes heraus. S. 144 Zeile 7 beginnen ihre Untersuchungen über das Wesen und die Herkunft der Seele, bei welcher Frage sie sich nach Hippolyts Klage nicht an die Schrift, sondern an die „*μυστικοί*" halten. „Denn, sagen sie, die Seele sei *πάνυ δυςεύρητον καὶ δυςκατανόητον*, weil sie namentlich nicht in derselben Form und Gestalt verharre, sondern in beständigen *ἐξαλλαγαί* sich umtreibe." Ist schon dieser letztere Gedanke ein jedenfalls auch dem Heraklit vornehmlich eignender, so klingt der Eingang ganz an das her. Fragm. 71 und seine (z. B. auch bei Tertullian vorkommende) halbrichtige Deutung im Alterthum an: *Ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει* (vgl. mein Buch S. 229 f.). Aecht heraklitisch ist ferner ihr Panpsychismus 145, Z. 3. 4. 10, der selbst im Stein verborgenes Leben sieht und zwar diess sogleich in charakeristischen Zusammenhang mit den eschatologischen Mysterienideen des Kore-Adonis-Attismythus und Anderer bringt. — 149, Z. 2 wird ihre tolle Allegorie des antiken Worts angeführt: „Ein Knabe von sieben Jahren ist die Hälfte eines Vaters" (da jener vom 14. Jahre an zeugungsfähig wird). Hippolyt erklärt das für ein Wort, das sie unter christlichem Schein

dem Hippokrates entnommen haben. Ob das zutrifft, weiss ich im Augenblick nicht; und wenn, so ist das stärkste Heraklitisiren des Ps.-Hippokrates bekannt, also die Adressirung des Dictums in den Bereich der heraklitischen Fragmente 87. 88. 89 völlig zulässig, da es mit diesen die allernächste Verwandtschaft hat. — 156, Z. 5 wird die Genesis des oberen Adamas und des gewöhnlichen Menschen theilweise unter Anlehnung an zwei kosmogonische Verse Homer's, aber noch weit mehr im stärksten Heraklitisiren geschildert als *ὠκεανὸς γένεσίς τε θεῶν γένεσίς τ' ἀνθρώπων, ἐκ παλιρροίας στρεφόμενος αἰεί* (man beachte den Jonicismus!), *ποτὲ ἄνω, ποτὲ κάτω. Ὅταν κάτω ῥέῃ, γένεσίς ἐστιν ἀνθρώπων, ὅταν δὲ ἄνω . . ., γένεσίς ἐστι θεῶν.* Diess sei es, was die Schrift mit dem (Psalm-)Wort meine: „Ihr seid Götter und Söhne des Höchsten, wenn ihr Euch nämlich dem oberen Jerusalem zuwendet; kehrt ihr Euch aber zur unteren Mischung, so werdet ihr als Menschen sterben. Denn sterblich ist alle untere Geburt, unsterblich aber die obere." Ebenso kehrt alsdann 157, Z. 7. 9 das *κάτω — ἄνω ῥέειν* und 171, Z. 14, 172, Z. 1 das *ἄνωθεν κάτωθεν ῥύειν* wieder und wird ebendaselbst in toller Etymologie und Allegorie mit dem Namen des Mysterienorts Eleusis (*ἐλθεῖν κάτω — ἀνελθεῖν ἄνω*) zusammengestellt. Und damit wir nicht an der, uns freilich bereits deutlich sichtbaren Vorlage und Anlehnung des Gnostikers zweifeln, verwebt er diese Fluss- und Mysterienausführungen sogleich 172, Z. 4 und noch einmal 173, Z. 2 in das heraklitische Originalfragment 101: *„μόροι γὰρ μείζονες μείζονας μοίρας λαγχάνουσι"*, das er auf den Fortschritt von den kleinen zu den grossen eleusinischen Weihen bezieht. (Nebenbei bemerkt verwendet derselbe Gnostiker 153, Z. 3 auch ein empedokleisches Fragment, 14 bei Mullach: *ἐξ οἵης τιμῆς τε καὶ ὅσσου μήκεος ὄλβου* scl. *ὧδε τάλας λειμῶνας ἀναστρέφομαι κάτα θνητῶν.* Wie Empedokles überhaupt nachweislich namentlich in seinen Katharmen aufs stärkste von Heraklit abhängt, so gehört auch obiger Vers, nur mit empedokleisch pessimistischer Wendung, ganz ins Gebiet der mysteriösen Eschatologie. Man sieht also auch daran,

welche griechische Philosophen des Gnostikers Lieblinge sind.) Bei dieser Fluss- und Wasserspekulation bedeutet demselben das Wasser nicht unheraklitisch die Stufe der (ersten) Depotenzirung des wahren Lebens, wie nachher bei den ophitischen Peraten unter ausdrücklicher und namennennender Berufung auf das heraklitische Fragment 72: „ψυχῇσι (τέρψιν, μὴ) θάνατον ὕδωρ (ὑγρῇσι) γενέσθαι" genauer ausgeführt wird. In denselben Ideenkreis gehört bei Hippolyts Naassenern auch noch 163, Z. 5, dass die Flüsse, über welche nachher erstaunlich weiter allegorisirt wird, die ὑγρὰ τῆς γενέσεως οὐσία bezeichnen; und ebenso 159, Z. 3 die Etymologie des mythischen Γηριόνης als des ῥέων ἐκ γῆς; vgl. dazu die heraklitische Etymologie von γένεσις = νεῦσις ἐπὶ γῆν (s. mein Buch 215[1]). Endlich erwähne ich noch den Gedanken 164, Z. 3 von dem πόλεμος ἐν σώματι, weil nämlich der Organismus oder τὸ πλᾶσμα ἐκ μαχίμων στοιχείων πέπλασται.

Ganz vornehmlich sind es in dem hiermit Beigebrachten die centralheraklitischen Stichworte des ἄνω — κάτω ῥεῖν, auch der παλίῤῥοια, welche in ihrer starken Häufung kaum einen Zweifel über ihre Herkunft bei dem Gnostiker zulassen. Und nicht minder genuin heraklitisch ist der weitere Gedanke, dass in diesem beständigen Fluss auf — ab ἀθάνατοι und θνητοί alternirend in einander übergehen.

Indessen wiederhole ich ausdrücklich das oben Bemerkte, dass diesen tollen Phantasten der wildeste Synkretismus theoretisch und praktisch eignete. So sehen wir z. B. die griechisch-eleusinischen Mysterien mit allen möglichen orientalischen Analogien in einen greulich brodelnden Hexenkessel zusammengeworfen. 176, Z. 8 heisst es hymnisch: „Ob des Kronos Spross, oder des seligen Zeus oder der grossen Rhea: sei gegrüsst, Attis! Dich nennen die Assyrer den dreifach begehrten Adonis, nennt Aegypten den Osiris, die Hellenen das himmlische Mondhorn (oder die Weisheit), die Samothraker den ehrwürdigen Adamnas, die Hämonier Korybas, die Phrygier bald Papas, bald den Todten, bald Gott oder den Unfruchtbaren oder Aipolos oder die gelbliche Aehre oder den vom fruchtbaren Mandel-

baum erzeugten Syrinxbläser." Mit Recht sagt daher Hippolyt 141, Z. 4 ff., dass die Naassener (und Genossen) die geheimen Lehren und Geschichten aller, der barbarischen und hellenischen Mysterien, auf Einen Haufen zusammengebracht haben und mit ihrer schnöd umdeutenden Beziehung auf Christus diejenigen betrügen, welche die heidnischen Orgien nicht (als Original dazu) kennen. Insbesondere ist es in bezeichnend ophitischer Identificirung mit der „Schlange" immer und immer wieder der Phallus, der in ägyptischer oder hellenischer oder asiatischer Wendung sich durchs Ganze auf die bedenklichste Weise hindurchzieht (und z. B. aufs Schamloseste mit der metaphysisch - religionsphilosophischen Generalkategorie des *ἄνω — κάτω* zusammengebracht wird).

Allein den Gipfel eines, uns nicht mehr fassbaren Synkretismus sehen wir diese Naassener ersteigen, wenn wir beachten, wie sie in das bisherige Gemenge auch die neutestamentlichen Hauptschriften und ihre Lehren hereinziehen. Ungefähr 16 mal finde ich das Evangelium Johannis erwähnt oder vielmehr verwendet; denn ein Verfasser wird (in bezeichnender Weise) nie genannt, sondern die Erwähnung höchstens eingeleitet mit einem „*ὁ Σωτὴρ* (oder auch *Ἰησοῦς*) *λέγει*". Dasselbe ist bei der nachher zu erwähnenden Benützung der Synoptiker und der Briefe an die Epheser und Colosser der Fall, während an den zwei Hauptstellen, die für den Apostel Paulus in Betracht kommen, derselbe ausdrücklich genannt wird.

Das Evang. Joh. nun ist an folgenden Stellen benutzt, resp. citirt: 152, Z. 7 (der mit dem Phallus abgebildete Hermes als *ψυχαγωγός* und Herr über Leben und Tod identisch mit dem *λόγος*); 157, Z. 1—5; 159, 1—10; 160, 8 ff. (Hochzeit zu Kana mit Beiziehung des Anakreontischen Trinklieds: Bring Wasser, Knabe, bring Wein! — hieher gehört wohl auch 180, 15 mit dem naturphilosophischen Satz, dass der Weinstock aus Wasser Wein mache); 161, 10 ff. (das johanneische Wort vom Trinken des Blutes Christi, direkt zusammengestellt mit den samothrakischen Mysterien); ferner 164, 13, wahrscheinlich auch 165, 14;

166, 16; 170, 11 (das den pneumatischen Gnostikern natürlich hochwichtige Wiedergeborenwerden aus Wasser und Geist); endlich 174, 8; 174, 11; 180, 3; 180, 9. 10; 186, 6.

Die Synoptiker, namentlich Matthäus, finde ich etwa 13 mal berücksichtigt: vielleicht 146, 12; sicher 150, 15; 151, 10; 158, 7; 165, 12; 167, 2; 167, 6; 167, 13; 168, 11; 169, 1 (eine abscheuliche Verwerthung des Wortes Matth. 7, 8 zu einer ascetischen Polemik gegen den naturgemässen Geschlechtsverkehr!); 172, 6 (dasselbe 173, 11); 175, 11. Von den neutestamentlichen Briefen begegnen uns 5 mal die Briefe an die Epheser und Colosser: 144, 3 (dasselbe 155, 4); 154, 4 f. (das berühmte Wort Eph. 5, 14, das dort sicherlich g e g e n die Mysterien gerichtet ist, ruhig auf dieselben, insbesondere auf die Eleusinien zurückbezogen, deren dunkler Ruf: "Υε Κύε! auf den Logos-Christus und auf jene ephesische Mahnung zum Erwachen gehe! übrigens führt der Gnostiker obiges Dictum ausdrücklich als ein Wort der „γραφή" an); ferner 165, 7; 175, 5 (die Gewalten und Engel der oberen Welt); endlich wohl auch noch 168, 7.

Paulus ist, wie gesagt mit Namen, citirt 147, 2 (eine sexuell greuliche allegorische Umorgelung der Polemik von Römer 1, 22 ff. in eine Apologetik auf Grund gnostischer Mannweiblichkeitsspeculationen!); 166, 6. 11 (die Entrückung in den Himmel und die pneumatische Rede im Unterschied von menschlicher Weisheit); vielleicht auch 156, 12 (das obere Jerusalem als Mutter).

Nicht uninteressant ist die ganz ähnliche Statistik der Citate bei den Peraten, einer Abart der Ophiten, Philos. S. 185 ff.: Es findet sich 5 mal das Evang. Johannis, 1 mal das Evang. Matthäi, 1 mal der erste Corintherbrief, 1 mal der Colosserbrief (und 1 mal mit Namensnennung, wie oben erwähnt, auch Heraklit).

Da wir fürs Obige nur Hippolyts Bericht über die Naassener (und Peraten) vor uns haben, so ist natürlich diese Statistik der neutestamentlichen Citate und Anspielungen nicht unbedingt sicher. Aber bemerkenswerth bleiben die Zahlen bei den genannten Gnostikern den-

noch: Es begegnet uns, wenn wir zusammenstellen, bei den Naassenern das Evang. Johannis 16 mal, alle drei Synoptiker nur 13 mal; Epheser- und Colosserbrief 5 mal, Apostel Paulus nur etwa 3 mal. Soviel wenigstens dürfte hieraus zu ersehen sein, zu welchen neutestamentlichen Schriften diese (und wohl auch andere Gnostiker) sich vornehmlich hingezogen fühlten, und zwar doch wohl desshalb, weil sie eine einigermassen verwandte, d. h. gleichfalls gnostisirende Luft darin zu verspüren meinten. Ob sie sich darin so völlig getäuscht haben sollten?

Selbstverständlich bedürfen wir nicht den zweifelhaften und vielfach so abstossend schmutzigen Fingerzeig dieser Gnostiker, sondern nur die unbefangene eigene Betrachtung, um uns zu überzeugen, dass allerdings das Evang. Johannis und hart neben ihm die so eng liirten Briefe an die Epheser und Colosser wenn irgend was im Neuen Testamente in einer gewissen schwebenden Mitte zwischen urchristlich solider synoptischer Anschauung einerseits, und demjenigen andererseits stehen, was die Kirche in heissem Kampfe als häretische Gnosis mit der Zeit ausgestossen hat. Denn wir Fernestehenden dürfen ja bei unseren historischen Untersuchungen nie vergessen, dass damals und ehe es irgend ein anerkannt schiedsrichterliches Tribunal gab, Gesundes, Halbgesundes und Krankes, d. h. solches bunt durcheinander trieb und gährte, was erst später als Orthodoxes und Heterodoxes sich bestimmt differenzirte und nunmehr für uns aber doch nicht eigentlich in seinem Ursprung himmelweit auseinanderliegt.

Freilich scheint es die denkbar schnödeste Gesellschaft zu sein, aus deren Durchwanderung ich zuletzt herkomme, um dennoch nunmehr in kalter historischer Objectivität einen kritischen Blick eben auf den Epheserbrief und sogar auf das Evangelium Johannis zu werfen, da sie mir wie schon lange allen Unbefangenen in irgend einer Weise sei es nun negativ und polemisch, oder zugleich auch positiv und verklärend, resp. das Kranke durch Gesundes überwindend mit der alten Gnosis Fühlung zu haben und — setze ich gleich hinzu — eben damit auch wieder

beachtenswerthe heraklitische Beziehungen zu enthalten scheinen. Denn soviel Ertrag wird unsere Wanderung durch den Dunst der obigen häretischen Gnostiker jedenfalls geliefert haben, dass man mir zugiebt, es sei wenigstens bei der ältesten kleinasiatisch-phrygisch-syrischen Gnosis, besonders wo sie auch stärker mit dem Mysterienwesen verhängt ist, aller Grund vorhanden, ein scharfes Auge auf etwaige Einflüsse und Beziehungen des mystischen vorderasiatischen Hauptphilosophen zu haben. Hippolyt hat meines Erachtens ganz recht, wenn er S. 6 der Philos. ausdrücklich zuerst und vor Allem „die alten Physiker (vor Sokrates) vornimmt, da die Häretiker als *παλαιόρραφοι* (S. 138) vorzüglich von diesen (— und unter ihnen ganz besonders von Heraklit —) gestohlen haben." Tertullian dagegen mag für eine etwas spätere Zeit Recht behalten, wenn er bekanntlich den Plato als omnium haeresium condimentarius bezeichnet.

Ich beginne mit dem Epheserbrief, da er meines Erachtens unter Anderem eben die scharfe Polemik gegen theoretisch-praktische Entartungen und Gräuel enthält, wie sie, natürlich erheblich später, im Bilde der naassenischen Gnosis und analogen Erscheinungen uns begegnen. Indessen liegt es, was ich oben andeutete, ganz in der Natur der Sache und war zumal durch das Miteinfliessen der althergebrachten heidnischen Mysterien begründet, dass Aehnliches, wie die ophitische Sumpf- und Giftpflanze, meinetwegen wenigstens theoretisch in etwas schwächerem Masse auch schon erheblich früher sich zu regen und auf dem fruchtbaren Boden der asiatischen Religionsmischung zu treiben begann. Hiegegen that es gewiss dringend Noth, die jungen Christengemeinden inmitten der faulenden heidnischen Umgebung zu warnen [1]).

1) In meinem Buche war es mir nun leider nur noch in abrupter Kürze möglich, auf diese Seite des Epheserbriefs hinzudeuten, indem ich S. 315, Z. 21 v. o. bei dem Nachweis einer Bekämpfung der heidnischen Mysterien und ihres Entschuldigers Heraklit durch den Verf. des Buchs der Weisheit die Bemerkung einfügte: „ähnlich Epheser 5 und 4 mit kaum verkennbarer Anspielung auf Heraklit". Diess möchte ich mir jetzt erlauben, hier näher auszuführen und zu begründen.

Diese bestimmte Beziehung, welche ich nachher in mehrfacher Hinsicht noch zuspitzen werde, giebt man dem Epheserbrief wenigstens heutzutage theologischer Seits selten oder nie, soviel ich jedenfalls als relativer Laie auf diesem Boden und ebendesshalb mit der Bitte um tolerante Nachsicht bei etwaigen fachtheologischen Verstössen zu sehen vermag. Indem ich mich in dieser Eigenschaft eines Gastes auf den so weitverbreiteten und auch mit Geschichte der Exegese überreich versehenen Commentar von Meyer (5. Auflage von Schmidt, Göttingen 1878) beschränke, finde ich in demselben, dass Gegner und Apologeten des Epheserbriefs grösstentheils darin übereinstimmen: derselbe zeige „einen Mangel an concreter und unmittelbarer Eigenthümlichkeit in Zweck und Beziehungen“ oder „einen Mangel an casuellem Inhalt, an Benützung und Erwähnung concreter Verhältnisse“, kurz „eine befremdende und immerhin, trotz seiner encyklischen Bestimmung unklar bleibende Allgemeinheit seines Inhalts“ (Meyer S. 22. 23. 26). Mehr wie lobend formulirt diess Bengel mit den Worten: „Singulare haec epistola specimen praebet tractationis evangelicae in thesi . . . inde nullum speciatim errorem aut vitium refutat aut redarguit, sed generatim incedit“ (a. a. O. S. 29).

Fast will mir scheinen, als ob an dieser getadelten oder gebilligten Eigenthümlichkeit des Briefs wenigstens theilweise die Ausleger selbst schuld wären, indem sie verstecktere concrete Beziehungen bisher nicht bemerkten, oder offenere meistens von der Hand wiesen, obwohl die nüchterne frühere Exegese z. B. eines Grotius bereits bestimmt auf letztere hingedeutet hat. Es ist ja wahr: Jetzt, wo diese kanonischen Schriften nächstens zweitausend Jahre lang das Fundament der christlichen Kirche bilden, passirt es Einem gar zu leicht, sie unwillkürlich ex eventu so anzusehen, als wären sie von Haus aus auf Jahrtausende bestimmt gewesen und enthielten desshalb vorwiegend allgemeine, allezeit gleichermassen zutreffende Gesichtspunkte und Beziehungen. Dass der Epheserbrief für eine solche Auffassung mehr als andre die Hand bietet, will ich natür-

lich nicht leugnen. Trotzdem wird man sich nicht nur überhaupt, sondern selbst bei diesem Sendschreiben erinnern müssen, wie wenig es im Geiste des weit plastischeren Alterthums als solchen, und speciell in der bekannt eschatologischen Stimmung der ersten Zeiten des Christenthums liegt, sich namentlich bei Briefen an eine bestimmte Gemeinde (und ihre etwaigen Filialen in der Nähe) in einer gar zu unbestimmten Allgemeinheit und Abstractheit zu bewegen, die als „tractatio evangelica in thesi“ für geschichtliche Jahrtausende berechnet wäre. Vielmehr wird die lebenswahre Exegese überzeugt sein dürfen und müssen, dass (sozusagen als ein *ἐξαγοράζεσθαι τὸν καιρόν* Eph. 5, 16) immer auch mehr oder weniger locale und temporale Farben und ein wenigstens einigermassen concretes Zugeschnittensein auf die damaligen Verhältnisse anzunehmen sei. Selbstverständlich ist damit die generelle Brauchbarkeit solcher Ausführungen für alle, so oder anders irgendwie analoge Zeiten nicht im Geringsten angetastet, sofern ja das charaktervoll markirte Specielle schliesslich am wirkungsvollsten auch das Allgemeine für die Anwendung in sich birgt. Es dürfte daher ein ziemlich bedenkliches Mass von Voreingenommenheit dazu gehören, wenn man die Aufsuchung solcher plastisch-lebensvollen zeitlichen und örtlichen Spuren oder concreter Beziehungen und Zusammenhänge als eine Antastung des allgemeinen überzeitlichen Wahrheitsgehalts der betreffenden Schriften ansieht und z. B. das Bemühen eines F. Chr. Baur, der so ehrlich als irgend Jemand Wahrheit und Klarheit suchte, nur so leichten Herzens mit den Worten zu verurtheilen wagt: „Dies ist das unehrenhafte Verfahren der Kritik“ (Meyer a. a. O. S. 303).

Was nun zur Sache zuerst Ziel und Zweck oder Tendenz des Briefs an die Epheser betrifft, so scheint mir dieselbe doch eigentlich ziemlich unverkennbar zu sein. Wenn ich es kurz so ausdrücken darf, trägt er durch und durch einen superlativen Ueberbietungscharakter an sich. Schon Chrysostomus hat das ganz fein herausgefühlt, wenn er sagt: *Ὑψηλῶν σφόδρα γέμει τῶν νοημάτων καὶ ὑπερ-*

ὄγκων. In der That lässt sich selbst philologisch zeigen, wie das *ὑπέρ* oder sein Sinn ganz auffallend häufig wiederkehrt. Ich erwähne 1, 19: *ὑπερβάλλον μέγεθος*, 2, 7: *ὑπερβάλλοντα πλοῦτον*, 3, 19: *ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην*, 1, 21. 4, 10: *ὑπεράνω*, 1, 22: *κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα*, 3, 20: *δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ* (ähnlich 1, 8: *ἐπερίσσευσεν*). In freierer Weise nenne ich 3, 10: *πολυποίκιλος σοφία*, und dann neben seinem sonstigen Sinn und Zweck auch das *πλήρωμα* und *πληροῦν* (*ἀνακεφαλαιοῦν*) 1, 10. 23. 3, 19. 4, 13.

Es fragt sich nun weiter, was der Brief eigentlich überbieten oder welcherlei Versuche und Bestrebungen er neben dem unvergleichlich viel trefflicheren Gehalt der christlichen Anschauung nicht nur als überflüssig, sondern geradezu als werthlos und als bedenklichstes Zerrbild hinstellen will. Offenbar sind es gewisse speculirende Regungen oder ein Anfang von christlichem Philosophiren in der vorwiegend heidenchristlichen Gemeinde zu Ephesus und in der vorderasiatischen Umgebung, was dem Briefschreiber als bedrohliches Unkraut unter dem Weizen Sorge macht. Denn nicht blos hingen derartige Sachen besonders als Erstlingsversuche nach rückwärts naturgemäss mit entsprechenden heidnischen Denkweisen formell und genetisch mehr oder weniger zusammen, sondern es drohte ebendamit auch inhaltlich die fatalste Trübung des Genuinchristlichen durch Fremdartigpaganisches, oder sogar eine Ueberwucherung des Ersteren als eines noch schwachen Pflänzchens durch das Letztere als durch das schon längst Eingewurzelte.

Dafür nun, dass wirklich etwas von dieser Art das concrete Absehen des Epheserbriefs bei seinen Warnungen und seinem Ueberbietungsbestreben bilde, spricht deutlich genug die gehäufte Hervorhebung des Erkenntnissmoments der *σοφία* oder *ἐπίγνωσις* u. dgl. Man sehe 1, 8: *ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει*. 1, 17. 18: *πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ, πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν*. 3, 3. 4. 8. 9. 10. 18. 19: *κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον .... νοῆσαι τὴν*

σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ . . . εὐαγγελίσασθαι τὸν ἀνεξιχνίαστον πλοῦτον τοῦ Χριστοῦ καὶ φωτίσαι πάντας, τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων . . . ἵνα γνωρισθῇ νῦν . . . ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι, τί τὸ πλᾶτος καὶ μῆκος καὶ βάθος καὶ ὕψος, γνῶναί τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ. 4, 13. 15: *ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ . . . ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ.* Auch 5, 13. 14 mit der Correlation von Licht und Offenbarung (resp. sittlicher Reinheit) gehört noch hierher, während wir die entsprechende Polemik gegen die nichtchristliche Afterweisheit 4, 15 und 5, 4. 6 nachher besonders zu besprechen haben werden.

Mit der zuletzt erwähnten Stelle 5, 13. 14 haben wir bereits ein weiteres Moment berührt, das unerlässlich zur concreten Zweckbestimmung des Briefs gehört. Absichtlich hatten wir dasselbe gleich zu Eingang unserer Epheserbriefuntersuchung anticipirt; denn aus der schnöden Atmosphäre der Naassener mochten wir zu einer neutestamentlichen Schrift nur mit der augenblicklichen Erklärung übergehen, dass wir an der letzteren unter Anderem eben die gewiss hochnöthige schärfste Polemik gegen solchen gnostisirenden Schmutz vor uns haben. Und zwar meine ich diesen Schmutz jetzt als Praxis der greulichsten geschlechtlichen Ausartungen. Denn es versteht sich ja wohl von selbst, dass Leute, die sich in den oben skizzirten theoretischen Phantasien ergehen, recta via auch in die entsprechende Praxis hineingerathen. Daher es wohl nicht parteiische Voreingenommenheit ist, wenn die kirchlichen Schriftsteller uns derlei Sachen von den Gnostikern berichten, so gewiss diess nicht auf alle ohne Ausnahme zutrifft.

Nun sind zwar natürlich, wie ich schon sagte, diese Naassener Hippolyts und namentlich ihre Schriften, aus denen er schöpfte, später als der Epheserbrief, wie sich klar aus dessen wiederholter dortiger Benützung ergiebt. Also kann die betreffende Polemik des Briefs nur gegen frühere Analoga derselben gerichtet sein. Aber dass solche

reichlich vorhanden waren, haben wir allen Grund anzunehmen. Und gerade Ephesus (sammt Umgebung), der alte Markt hellenischer und vorderasiatischer Religionen, der berühmte Sitz der grossen, aber nichts weniger als jungfräulich gedachten vielbrüstigen „Diana der Epheser" mag ein besonders günstiger Boden gewesen sein, auf welchem der synkretistisch paganisirende Naturalismus der theologischen Theorie in einen ebensolchen der die Geschlechtsnatur der Gottheit nachahmenden menschlichen Praxis umschlug. Insbesondere erinnere ich noch einmal an das alte theoretisch-praktische Mittel- und Bindeglied von Heidenthum und christlich-gefärbter Gnostik, an die antiken Mysterien, wie sie jedenfalls in den letzten vorchristlichen und den ersten christlichen Jahrhunderten aufs Tollste mit Orientalischem vermischt und namentlich vollends hiedurch in greulicher Weise vergeilt und entartet waren.

An ihnen haben wir also jedenfalls eine weitverbreitete Erscheinung, die schon den ersten christlichen Schriftstellern auf dem Boden des Heidenthums und Heidenchristenthums vorlag. Und dabei waren sie wohl die einzige noch nennenswerth übrig gebliebene Religions- und Cultusform des hellenisch-römischen und vorderasiatischen (auch ägyptischen) Paganismus. Darum ist es apriori klar, dass das junge Christenthum in seinem Kampf gegen das Heidnische mit ihnen mehr als mit allem Andern zu ringen hatte. Und in der That fehlt es meines Erachtens im Neuen Testament mit Nichten an einer Fülle solcher ganz unmissverständlichen Anzeichen, falls man sie nur sehen will und sich nicht künstlich auf jene oben berührte abstractallgemeine und damit nicht wahrhaft lebensgetreue Exegese capricirt.

Ich muss es speciell für diesen Punkt der Mysterien als einen entschiedenen Missgriff ansehen, wenn man sich, wie mir wenigstens aus Meyer's so weithin gebrauchtem Commentar scheinen will, neuerdings gar vielfach gegen die einst schon von Grotius behauptete starke Beziehung der neutestamentlichen Schriften direct auf die heidnischen

Mysterien nur so vornehm ablehnend verhält und all das für eine willkürliche und reine Einlegung erklären will (Meyer a. a. O. 253). Gerade umgekehrt dürfte, wie schon berührt, in diesem Gedanken ein feiner und ganz unentbehrlicher Schlüssel liegen, um den nächsten Sinn und die unmittelbare Veranlassung der meisten, auf das Geschlechtliche sich beziehenden Stellen der neutestamentlichen Briefe zu finden. Ohne das muthen dieselben in ihrer bekannten Häufung und Drastik uns, auf dem heutigen oder allgemein menschlichen Standpunkt doch eigentlich vielfach wie nicht vollständig motivirt, ja ich sage es offen, wie unfein an. Namentlich will mir die selten fehlende christlich-mystische Bekämpfung der heidnischen Ausschweifungen durch die Idee des wahren Lebensfürsten und Todesüberwinders Christus wie gezwungen und gefühlsverletzend erscheinen, wenn ich nicht die überbietend parallelisirende Beziehung auf den Hades-Dionysos oder eine analoge Doppelgestalt der Mysterien mit hereinnehme. Ich hoffe, im Anhang meines Buchs das Gesagte namentlich für verschiedene Abschnitte der beiden Corintherbriefe überzeugend darzuthun, und glaube, dass das Verständniss und die Würdigung der betreffenden längeren Stellen dadurch nur an charakteristischer Feinheit gewinnt. Hier möchte ich nur noch in Kürze beifügen, dass vielleicht auch die Anspielungen in einigen Sendschreiben der Apokalypse in dasselbe Licht gerückt werden könnten. Wenn es z. B. im Schreiben an die Gemeinde von Thyatira 2, 24 heisst: „*οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βάθεα τοῦ Σατανᾶ* (*ὡς λέγουσι*, scl. die dortigen hurerischen Irrlehrer), so könnte der Satan, ganz wie Buch d. W. cap. 1 der Hades und 2. Cor. 6, 15 der Belial, eben die Mysteriengottheit meinen, deren Tiefen (d. h. hier die unerschöpfliche, aus dem scheinbaren Tod stets neues Leben schaffende Zeugungskraft) man durch praktisch nachahmende Versenkung in die *πορνεία* v. 20 zu erkennen suchte. Der Ausdruck mit dem Beisatz „*ὡς λέγουσι*" klingt fast wie eine oft wiederholte beliebte Formel, bei der ich nebenher auch an Philos. 139, Z. 4 erinnern möchte, wo von den Naassenern

berichtet wird: „φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γινώσκειν“, während es bei Heraklit einmal esoterisch heisst: κρύπτειν τὰ βάθεα ἀπιστίη ἀγαθή. Ob am Ende hier bei den Naassenern und in Apok. 2, 24 zugleich ein Wortspiel mit der sexuellen Bedeutung von γιγνώσκειν vorliegt? Uebrigens soll natürlich nach dem oben Bemerkten durch diese Beiziehung der Naassener nichts über die Abfassungszeit der Apokalypse gesagt oder dieselbe ins zweite Jahrhundert nach Chr. heruntergerückt sein, da jene Geschichten wie gesagt sehr alt gewesen sein können. Was die Zusammenstellung von πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα 2, 20 und ebenso mit Bezug auf die „Bileamiten“ und „Nikolaiten“ 2, 14 (6) betrifft, so will mir die Anlehnung an Num. 31, 16. 25, 1 doch nicht ganz genügen (so wenig wie in acta 15, 29). Immerhin kann man ja sagen, dass die Götzenopfermahle leicht auch vollends in geschlechtliche Orgien ausliefen. Aber schlagender würde diese Zusammenstellung trotzdem, wenn wir an den Genuss von Götzenthierfleisch bei solchen Gelegenheiten denken, welche zugleich in enger Verbindung mit sexuellen Orgien standen. Und das sind die berüchtigten orgiastischen Aufzüge zu Ehren des Dionysos, bei welchen (in der psychologisch bekannten Verflechtung von Wollust und Grausamkeit) „das Verzehren lebendig zerfleischter Thiere, das sogenannte Rohessen (ὠμοφαγία) zu den wesentlichsten Bestandtheilen gehörte, weshalb die älteren christlichen Schriftsteller nie versäumen, bei der Schilderung des Dionysoscults diesen Theil der wilden Raserei mit einem besondern Ausdruck des Abscheus zu begleiten“ (Bernays pseudoher. Briefe S. 72 f.). So heisst es schon im 7. pseudoheraklitischen Brief (vom Verfasser des Buchs d. W. geschrieben) a. a. O. S. 68, Z. 85: τὰ ζῶντα κατεσθίετε, und in der Zeile vorher: τὰς ἀλλοτρίας γυναῖκας ἰδίας νομίζετε (wie auch Z. 35—41 eben die greuliche Unzucht bei den mystischen Festen gegeisselt ist). Auch die Stelle der Philos. S. 168, Z. 14 möchte ich beiziehen, obwohl ich ihr schmutziges Allegorisiren nicht ganz verstehe, wenn die Naassener sagen: „οἱ νεκρὰ ἐφάγετε καὶ ζῶντα ἐποιήσατε, τί, ἂν

ζῶντα φάγητε, ποιήσετε;" dass aber auch hier in Verbindung mit dem ζῶντα φάγητε eine schwere Obscönität um den Weg ist, ersieht man aus der gleichfolgenden Beziehung des Matthäusworts von den Schweinen und Perlen auf den (naturgemässen) Geschlechtsverkehr. Und so könnte es immerhin sein, dass namentlich die Stellen der Apok. auf solche alten orgiastischen Greuel gingen, zumal wenigstens bei Thyatira ein Weib („Jezabel") als die angebliche Prophetin und Verführerin der Christen genannt ist, was an die Mänaden des Dionysoscults (mit ihrer Feld und Wald durchstreifenden πλάνῃ) und überhaupt an die Rolle der Weiber bei derartigen Feiern erinnern könnte. Dagegen würden natürlich die Ausführungen des 1. Corintherbriefs über das Essen von Götzenopferfleisch nicht hierher gehören und damit zugleich die paulinische Ignorirung der freilich stark umstrittenen Apostelconcilsbeschlüsse sich eventuell erklären lassen, da es sich alsdann beiderseits um etwas Verschiedenes handelte. Indessen gebe ich allerdings auch zur Apok. (und Acta 15 trotz des dort zuerst gebrauchten Worts ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων) zu, dass der Ausdruck εἰδωλόθυτον weit minder gut zu meiner Conjectur passt, als der sonstige Zusammenhang. Daher ich das lieber wieder auf sich beruhen lassen will, zumal unsere Digression über die Mysterien den Faden ohnehin lange genug unterbrochen hat. Wir werden sie jedoch in Bälde auch für unseren speciellen Zweck brauchen können, wenn es gilt, den Gedanken und Sätzen von Ephes. 5 die richtige concrete Deutung zu geben.

Was wir für diesen Brief im Ganzen bis jetzt gewonnen zu haben glauben, recapituliren wir dahin: Seine Polemik ist gegen eine speculirende Afterweisheit gerichtet, die sich in zweiter Linie mit allerlei paganischen Unsittlichkeiten verbindet. Ihre Vertreter sind hiernach wohl Gnostiker und zwar im ersten, noch versuchsartigen Stadium dieser Phantasien, wo sie namentlich auf kleinasiatischem Boden eben auch aus der paganischen Wurzel der Mysterien herauszutreiben begannen und daher noch in besonders enger Verknüpfung mit denselben standen. Einer

derartigen theoretisch-praktischen Geheimweisheit gegenüber will der christliche Verfasser zeigen, dass vielmehr das Christenthum das allein wahre Geheimniss sei, welches zugleich in keiner Hinsicht das Licht zu scheuen brauche, sondern mit ihm identisch sei (5, 13. 14). In diesem Sinne einer überbietenden Parallelisirung mit jeder Aftermystik ist das *μυστήριον* zu verstehen, das unser Brief in stärkster Häufung (1, 9. 3, 3. 4. 9. 5, 32. 6, 19) öfter als irgend ein anderer Brief zur Bezeichnung der christlichen Offenbarung braucht.

Nun möchte ich aber fürs Dritte meiner Aufsuchung concreter und localtemporaler Beziehungen im Epheserbrief noch eine letzte Zuspitzung geben, welche die bisher genannten heidnischen Mysterien und die Gnostiker synthetisch in sich vereinigt und, durch alles Bisherige doch wohl nicht zu schwach fundamentirt, erst eigentlich wieder genau in unser Thema einmündet. Der Leser, der mir bis hierher gefolgt ist, kann es meines Erachtens nicht mehr wie der Unvorbereitete für eine oberflächliche und völlig spielende Ideenassociation halten, wenn ich den, in andern biblischen und gnostischen Schriften mit mehr oder weniger Sicherheit nachgewiesenen ephesischen Nationalphilosophen Heraklit eben auch im neutestamentlichen Brief an die Epheser wenigstens gestreift und angedeutet glaube. Denn der überbietende Bekämpfer einer mystisirenden ephesischen Gnosis sammt praktischen Consequenzen konnte ja dabei kaum umhin, zugleich den ihm i r g e n d w i e bekannten, noch immer hochberühmten directen oder indirecten Stammvater (resp. Pathen) einer solchen zu bestreiten und als ein bedenklich rivalisirendes Zerrbild des Christenthums (was er in gewisser Weise auch wirklich war) den ephesisch-kleinasiatischen Lesern aus dem Herzen zu reissen.

Ehe ich an den Nachweis desjenigen Einzelnen gehe, was mir entschieden wie eine Anspielung auf Heraklit als Religions- und Mysterienphilosophen zu klingen scheint, bemerke ich voraus, dass ich auf die bekannte Streitfrage über das Verhältniss des Epheserbriefs zu demjenigen an die Colosser nicht eingehen kann. Ich habe es in m e i n e m

Zusammenhang insofern auch nicht nöthig, als ich bei identischen Zügen beider Briefe, die mir zugleich heraklitisirend vorkommen, meine Hypothese ganz einfach und unter Mitverwerthung aller bisherigen Vorbereitungen auch auf den Colosserbrief und dessen ganz analoge Situation ausdehne. Ausser dem Colosserbrief ist bekanntlich Römer 12—16 die stärkste und unverkennbar irgendwie genetisch verbundene Parallele zum Brief an die Epheser. Auch hierüber habe ich nichts weiter zu sagen, obwohl mir offengestanden dieser ganze Schlusstheil des Römerbriefs bei völlig unbefangenem Lesen den Eindruck macht, dass der Epheserbrief am Ende geradesogut oder geradesowenig originalpaulinisch sei, als er. Rein für sich selbst betrachtet und ohne sehr triftige anderweitige Gründe würden mir diese beiden Schriftstücke so ziemlich auf Einer Linie zu stehen scheinen. Aber auch noch zu anderen neutestamentlichen, insonderheit paulinischen Schriften zeigt unser Epheserbrief bekannlich Parallelen von einer Stärke, die auf Abhängigkeit seinerseits (bei Identität oder Nichtidentität des Verfassers) schliessen lassen. Ich werde im Folgenden, namentlich zunächst, mehrfach auch solche Stellen zu meinem Zweck beiziehen und glaube hiezu ein gutes logisches Recht zu haben. Denn wenn auch der Epheserbrief direct aus Paulus (oder sonstigen biblischen Quellen) schöpft oder herausschreibt, so ist doch die Art, wie er seine An- und Entlehnungen auswählt, in dem Fall noch immer für mich bedeutsam, wenn sich die betreffenden Gedankenwendungen zugleich als unverkennbare, wenn auch von Paulus in seinem Zusammenhang gar nicht beabsichtigte Heraklitismen erweisen. Denn ich will ja nicht ein Schöpfen des Epheserbriefs aus Heraklit, sondern nur ein entschiedenes, auch ohne Originalstudium mögliches Anspielen auf ihn bei primärer Stellungnahme auf biblischem Boden darthun. Kürzer gesagt würde wenigstens eine auffallende Häufung von sachlichen Heraklitismen im Epheserbrief trotz ihrer Herkunft zunächst von Paulus (und Anderen) auf ein gewisses absichtliches, d. h. anspielend überbietendes Heraklitisiren des Epheserbriefs

schliessen lassen; letzteres wäre die ratio sufficiens seiner Auswahl gerade solcher paulinischer Gedanken und Wendungen, insbesondere wenn sich damit noch ein paar wirklich prägnante und ihrerseits nicht anderweitig motivirte Beziehungen auf Heraklit verbinden lassen. Denn das ist ja natürlich, dass bei einer derartigen Untersuchung die verschiedenen Argumente entfernt nicht das gleiche Gewicht haben, aber dafür sich in ihrem Zusammensein auf verhältnissmässig knappem Raum (besonders Eph. 4 und 5) gegenseitig verstärken.

Nach diesen Vorbemerkungen und logischkritischen Reservationen könnte möglicher Weise, neben selbstverständlichen anderen Beziehungen, schon die etwas gepresste und langhingezogene Art (ein wesentliches Indicium bei künstlichen Anspielungen!) bemerkenswerth sein, wie parallel mit Col. 1, 20 nun Eph. 2, 11—22 (4, 3) der Gegensatz von *εἰρήνη* (*ἕν, σύν .. ἐγγύς*) und *ἔχθρα* (*χωρίς, ἀπό ... μακράν, ξένοι, δύο*) durchgenommen wird, um vielleicht religionsgeschichtlich und geschichtsphilosophisch den dialektischen Hauptgegensatz Heraklits *πόλεμος* — *εἰρήνη* (resp. *ἁρμονίη*) beim Umbau ins Eigenchristliche zu streifen. — Im 4. Cap. häuft sich ferner v. 7. 13. 16, und zwar wiederum nicht immer ganz ungezwungen und wie von selbst fliessend, der bekannte heraklitische Grundterminus und hochwichtige Begriff des *μέτρον*, der die ganze Weltanschauung des ephesischen Philosophen beherrscht, wie es der christliche Schreiber auf seine Anschauung von der christlichen General- und Specialentwicklung überträgt. Da Römer 12, 3 und ganz besonders gehäuft 2. Cor. 10, 13 denselben Begriff enthalten und die Römerstelle jedenfalls für die erstmalige Anwendung des *μέτρον* in Eph. 4, 7 massgebend ist, so hätten wir hier einen solchen Fall von Paulinismus, der zugleich Heraklitismus ist und namentlich Eph. 4, 13 in der etwas pleonastisch schwerfälligen Formel „*μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ*“ wie tendenziös fortgeführt erscheint. — Ganz ähnlich erkläre ich mir 4, 8—10, wo zwar in directem (jedoch anerkanntermassen sehr freiem) Anschluss an eine

Psalmstelle und zugleich an Römer 10, 6 f., dann aber doch eben wieder in viel weiterer und hier (contra Römer 10, 6) in dieser Ausdehnung kaum recht motivirter Weise das *ἀναβαίνειν* — *καταβαίνειν* urgirt wird. Neben aller theologischen Selbstverständlichkeit dieser Kategorien ist es doch wieder beachtenswerth, dass dieselben bei Heraklit als dessen *ὁδὸς ἄνω κάτω* geradezu stereotyp und von ihm her im ganzen profanen Alterthum sprüchwörtlich sind. Dabei mache ich auf die zugestandener Massen absonderlichen Steigerungen *κατώτερα* v. 9 und *ὑπεράνω* v. 10 (nur noch einmal 1, 21 und Hebr. 9, 5; öfters bei den Gnostikern) aufmerksam. Meyer (a. a. O. 199) meint: „Das ganze Pathos der Stelle mit ihrem Gegensatz von äusserster Tiefe und Höhe brachte die gewählte Bezeichnung von selbst mit sich.“ Das scheint mir aber doch zu unbestimmt und eigentlich tautologisch, abgesehen auch davon, dass allein durch den einfachen Gedanken des v. 7 (von dem verschiedenen Mass der christlichen Geistesgaben) ein solches Pathos kaum motivirt sein dürfte. Meines Erachtens macht sich die Erklärung doch präciser und weit feiner, wenn wir annehmen, dieser specielle Fall des generellen Ueberbietungscharakters unseres Briefs spiele direct auf die obige Hauptlehre des heidnischen Mystikers überbietend an und wolle mit diesen Ausdrücken etwa sagen: „Auch wir Christen haben jenes berühmte *ἄνω* — *κάτω*, aber wir haben es, wie alles Andere, in gesteigerter und allein wahrer Form, brauchen uns also von jener ärmlichen *στοιχεῖα*-Weisheit (zugleich im eigentlichen und uneigentlichen Sinn genommen, wie es wohl öfters im Neuen Testament vorkommt), von jenen Vorstufen und höchstens Ahnungen aus der vorchristlichen Naturphilosophie nicht länger imponiren zu lassen.“ — Selbstverständlich Jedem naheliegend und zugleich so genuin paulinisch als möglich sind die Begriffe und Termini *νοῦς* und *φῶς* mit ihren Gegentheilen. Und dennoch verdienen sie in diesem Zusammenhang und in der Gesellschaft von sonstigen Heraklitismen immerhin noch einige Erwähnung. Die „*ματαιότης τοῦ νοὸς αὐτῶν*“ (vgl. bes. Römer 1, 21) in 4, 17, sodann

4, 18 die Worte „ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς“, ebenso 5, 8: „ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ“ und 1, 18: „πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας“ sind natürlich in ethischreligiösem Zusammenhang überall applicirbar und am Platz; aber für ephesische, philosophischheraklitisch angeregte Leser klang fast nothwendig eine (ebendesshalb wohl auch beabsichtigte) Anspielung zugleich auf ihren Nationalphilosophen heraus, der als erster in der griechischen Philosophie (trotz der nur halbgerechten Bevorzugung des Anaxagoras bei Aristoteles) den νοῦς der Welt aufs nachdrücklichste betont und den Anschluss daran (das ξυνὸν = ξὺν νόῳ ὄν) als theoretisch-praktische Generalpflicht verlangt hatte. Ferner hatte derselbe nicht nur in seiner Natur- und Religionsphilosophie eben mit den Grundbegriffen φῶς (resp. πῦρ, ἡμέρη, Διόνυσος) und σκότος (εὐφρόνη, Ἀΐδης) eindringlich operirt, sondern auch aus dem formellen Grund seiner dunklen Darstellung schon lange den sprüchwörtlichen Namen des σκοτεινός erhalten. Bezeichnend ist, dass mit derselben naheliegenden Zweideutigkeit von σκότος und σκοτεινός später wieder Hippolyt im 9. Buch der Philos. S. 427 über Noet und die „νοητοὶ αὐτοῦ διάδοχοι ... νομίζοντες Χριστοῦ εἶναι μαθητάς, οὐκ ὄντας, ἀλλὰ τοῦ Σκοτεινοῦ“ spottet. Aehnlich scheint mir der Epheserbrief sagen zu wollen, dass es ja handgreifliche Thorheit sei, wenn viele Epheser noch immer meinen, die Lehre vom Licht und Leben (im Gegensatz zur ζωὴ θεοῦ v. 18) bei dem alten Heiden holen zu sollen, als ob aus Finsterniss je Licht stammen könnte. — Nur der Gesellschaft halber erwähne ich aus 4, 16 das seltene (blos noch einmal 2, 21 sich findende) Wort συναρμολογούμενον, das wenigstens vielleicht eine rivalisirende Anspielung auf des Philosophen Generalbegriff der ἁρμονίη als des λόγος (rationalen Verhältnisses) der Welt enthält.

Mit weit besserem Muth wende ich mich dagegen zum Vers 14 des 4. Capitels, der mir allerdings vollständig und sicher zu heraklitisiren scheint (während Meyer S. 29 wieder meint, ihn lediglich „aus der allgemeinen Erfahrung

des Apostels“ erklären zu können). Weniger beweisend, weil schliesslich allgemein menschlich (vgl. Jac. 1, 6) wäre zwar noch das hier für die „windige Menschenlehre“ gebrauchte Bild der unsteten Woge und des hin- und herwehenden Windes. Doch sind jedenfalls daneben diese Vergleiche und ganz besonders der erste sprüchwörtliche Heraklitica oder Specifica dieser Schule, welche namentlich in ihrer späteren, halb enthusiastischen, halb sophistischen Ausartung in Kleinasien geradezu den Spottnamen *οἱ ῥέοντες* für ihr windig unstetes Gebahren und Uebertreiben der originalheraklitischen Flusslehre sich zuzog (vgl. schon Plato). Ganz besonders schlagend dürfte nun aber fürs Andere das gleich nachfolgende *κυβεία ἀνθρώπων* sein. Natürlich wäre auch die ins Allgemeine abgeblasste Erklärung mit „Trügerei oder Trugspiel der Menschen“ philologisch und logisch nicht anzufechten. Aber wie viel schlagender und motivirter wird Alles, wenn wir den unleugbar sonderbaren und gezwungen erscheinenden Ausfall eben auf einen solchen Vertreter der *διδασκαλία ἀνθρώπων* beziehen, der ihn allerdings in ungewöhnlichem Masse provocirt. Heraklits ganze Lehre trägt nicht nur in ihrer späteren Entartung bei Kratylus u. A. den durchgängigen Typus des „*ἄνω κάτω πεττεύειν*“, sondern das *πεττεύειν* (eigentlich Brettspiel, aber in ältestem Missverständniss Heraklits bis auf den heutigen Tag meist mit Würfelspiel identificirt) findet sich sogar in einem wundersam mystischen, am Schluss fast christologisch klingenden Hauptfragment des Ephesiers: „*αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεττεύων διαφερόμενος, παιδὸς ἡ βασιληΐη*“ (vgl. das *περιφερόμενος* Eph. 4, 14). Dazu erwähne ich, dass z. B. Philo in anerkannter Anspielung auf diess (auch von ihm wie üblich missverstandene) heraklitische Wort sagt: *Τύχης οὐδὲν ἀσταθμητότερον, ἄνω κάτω τὰ ἀνθρώπινα πεττευούσης.* Ebenso lässt später Lucian den Heraklit sagen: *ἀλλά κως ἐς κυκεῶνα πάντα συνειλέονται, καὶ ἔστι τωὐτὸ τέρψις ἀτερψίη, γνῶσις ἀγνωσίη, μέγα μικρόν, ἄνω κάτω περιχωρέοντα καὶ ἀμειβόμενα ἐν τῇ τοῦ αἰῶνος παιδιῇ* ... worauf er mit dem

oben citirten Fragment von dem *παῖς παίζων πεσσεύων διαφερόμενος* fortfährt. — Nur kurz sei berührt, dass in unserem Vers 14 auch noch das *μεθοδεία* (im Neuen Testament nur noch Eph. 6, 11) möglicher Weise ein Hieb auf denselben Philosophen des beständigen *ὁδὸς ἄνω κάτω* sein kann. Aehnlich will das Buch d. Weisheit 6, 22. 23 mit seinen ungewöhnlichen Worten *συνοδεύειν* und namentlich *παροδεύειν τὴν ἀλήθειαν* wahrscheinlich das an der Nase Herumgeführtwerden der Leser (Ephes. 4, 14: *μεθοδεία πλάνης*) durch des neidisch dunklen Ephesiers fortwährendes Weg-Gerede persifliren.

Zum ganzen Vers 14 bemerke ich, dass offenbar nur diese meine Rückbeziehung der Warnung vor Menschenlehre auf eine alte, tiefeingewurzelte Irrlehre logisch und philologisch mit dem *μηκέτι* stimmt, das den Vers beginnt. Dagegen verstehe ich nicht, wie z. B. Meyer S. 211. 29 in der ersten Zeit des Christenthums (ja nach ihm sogar bestimmt unter Paulus) an den „noch nicht aufgehört habenden Einfluss von Irrlehrern in der Christenheit überhaupt", also doch wohl an christliche Irrlehrer denken kann, die im Anfang noch wirken, oder wie er höchstens „den Gedanken an die mögliche Annäherung jener gnostischen Gefahr im Hintergrund" zuzugeben bereit ist. Gegen jede solche ausweichende Deutung scheint mir denn doch das klare (auch 4, 17 völlig analog wiederholte) *μηκέτι* zu sprechen.

Mit 4, 19 folgt nun meines Erachtens die bedeutsame Wendung zu den praktischen Greueln der antiken Mysterien (und ihrer gnostisirenden Nachfolger). Ohne Zweifel wäre das aus unserer Stelle allein noch nicht hinreichend ersichtlich; vielmehr könnte sie sich für sich allein genommen ganz wohl nur auf allgemein menschliche oder wenigstens heidnische Unsittlichkeiten überhaupt beziehen. Indessen sprechen doch die mehr oder weniger genauen Parallelausführungen für diese Deutung schon von 4, 19 ff., ehe dieselbe bei 5, 1—14 unerlässlich ist. Als solche Parallelabschnitte nenne ich zuerst Römer 1, 23 ff., das als sichtliche Nachbildung von Buch d. W. 14, 22—31 jedenfalls

unter Anderem auch die Mysterienunsittlichkeiten vor Augen hat. Denn in der Weisheitstelle ist diese Beziehung namentlich durch deren Vers 23 direct ausgesprochen. Nun ist in ihr weiterhin das Interessanteste jene (zu Eingang unseres Aufsatzes erwähnte) Polemik gegen die philosophisch-mystische Entschuldigung solcher Sachen, dass man nämlich zu dem „*πόλεμος*“ dieser Greuel auch noch „*εἰρήνη*“ sage v. 22 (vgl. 1, 16). Schon dieser handgreiflich gezwungene Ausdruck verbunden mit einer Reihe anderer Indicien machen es mir (wie ich a. a. O. S. 315 ff. zeige) unzweifelhaft, dass der Hieb auf niemand Anders als auf den Mysterienphilosophen Heraklit (und dessen entschuldigendes Wort Fragm. 127) geht, der doch in andern Fragen, z. B. hinsichtlich des Polytheismus so rühmlich vernünftig gewesen, hier aber sich einer sträflichen Condescendenz zu den Lastern seines Volks schuldig gemacht habe und glaube, mit dem leichtfertigen Quidproquo „*ωὑτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος*“ Fragm. 127 (contra Weisheit 1, 13 ff.) alle jene Schamlosigkeiten zudecken zu können. Eben diesen Ausfall mit dem heraklitischen Stichwort *πόλεμος — εἰρήνη*, mit welchem die Weisheit ihre Polemik namentlich gegen die Mysteriengreuel beginnt, nimmt nun auch Paulus in einfacherer und unverkünstelter Sprache auf, um seine Strafrede damit zu schliessen. Denn es ist ja in dieser Beleuchtung doch wohl sehr wahrscheinlich, dass das (sonst nicht so ganz glatt motivirte) „*ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσι τοῖς πράσσουσι*“ Röm. 1, 32 genau dasselbe besagen will, wie das *πόλεμος — εἰρήνη* Weisheit 14, 22. Ob Paulus dabei die heraklitische Adresse seines Originals gekannt hat, wage ich nicht zu entscheiden. Doch klingt mir allerdings der ganze Vers 32 so, als ob er wirklich genauer, als nur die Weisheitstelle an die Hand giebt, mit dem Stand des heraklitischen Verklagens und Entschuldigens jener *ἀναιδέστατα* bekannt gewesen wäre. Man nehme den Eingang des Verses: „*οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν*“, und vergleiche hiezu das eben gegen die Mythologen gerichtete Fragm. 118: „*καὶ μέντοι καὶ*

δίκη καταλήψεται ψευδέων μάρτυρας καὶ τέκτονας", und weiterhin die Angabe bei Clemens (zu Fragm. 124): ἄξια μὲν οὖν νυκτὸς τὰ τελέσματα καὶ πυρός .... Ἑλλήνων οὕστινας μένει τελευτήσαντας, ἅσσα οὐδὲ ἔλπονται (wohl missverstandenes Fragment 122). Τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; νυκτιπόλοις μάγοις βάκχοις λήναις μύσταις· τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ. Τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυοῦνται (das Gesperrte sind anerkannte heraklitische Originalien Fragm. 124. 125). Wenn nun auch diese Angaben des Clemens der christlichen Zuspitzung und Umformung nicht unverdächtig sind, bleibt doch so viel sicher, dass Heraklit irgendwo in seinem Werk dem frevelhaften Missbrauch der an sich tiefsinnigen Mysterien mit der künftigen Vergeltung durch den im abusus mitbeleidigten Hades gedroht hat. Und das würde sich dann zusammengenommen mit seiner spekulativen Entschuldigung in Fragm. 127 wirklich ganz genau mit dem Gedankengang (und theilweise auch Wortlaut) von Römer 1, 32 decken. Denn eine nähere Bekanntschaft des Apostels mit dem ephesischen Nationalphilosophen ist bei seinem mehrjährigen Aufenthalt in Ephesus und seinen bekannten Anfechtungen durch die Anhänger des dortigen Artemistempels apriori sehr wahrscheinlich. Im Uebrigen entschuldige man mir diesen abermaligen kleinen Exkurs, der durch die klassische Bedeutung des Römerbriefs am Ende schon gerechtfertigt ist!

Kehre ich zu unserem Zusammenhang zurück, so ist weiterhin ganz handgreiflich und zweifellos, dass Ephes. 4, 19 (und Umgebung) die Römerbriefstelle 1, 21 ff. berücksichtigt. Der Nachweis durch eine fortlaufende Vergleichung der beiderseitigen Begriffe und Termini ist so schlagend und einfach, dass ich ihn mir ersparen kann. Dagegen möchte ich mir zu Eph. 4, 19 den Vorschlag einer philologischen Korrektur des Textes erlauben, zu welcher mich jene Vergleichung mit Röm. 1, 21 ff. geführt hat. Anerkannt seltsam klingt das ἀπηλγηκότες Ephes. 4, 19, dessen handschriftliche Sicherheit ohnedem durch

die Variante ἀπηλπικότες in anderen Codices verdächtigt ist. Da nun in der engstverbundenen Parallelstelle Röm. 1, 21 ff. dreimal und dem Sinne nach sogar viermal ἤλλαξαν (μετήλλαξαν) vorkommt, so liesse sich am Ende mit sehr leichter graphischer Aenderung für die Epheserstelle etwa ἐπηλλαχότας (ἑαυτούς) oder etwas Analoges herstellen, welches dann gleichfalls das heidnische Specificum der widernatürlichen Geschlechter v e r t a u s c h u n g bezeichnete; denn ἐπαλλάσσειν eignet sich sprachlich hiezu ganz gut, und die alsbaldige Nennung von ἀκαρθασία π ά σ η (Abscheulichkeit von jeder, also besonders auch von absonderlicher Art) würde gleichfalls dazu passen.

Weitere Beziehungen zu, resp. Auseinandersetzungen mit den Mysterien finde ich in 1. Cor. 6, 9—20 (und ähnlich Coloss. 3, 1—7), noch deutlicher 2. Cor. 6, 14—7, 1 (ob nun ein ächt paulinischer Abschnitt, oder nicht), verglichen mit Buch der Weisheit 1, 11—16 und 14, 22 ff. (s. mein Buch S. 311 und 312[1]). Und daran schliesst sich endlich als unverkennbare Parallele nicht blos, sondern wohl als Nachahmung unser Abschnitt Ephes. 5, 7—14 (resp. 1—14).

Das Kapitel beginnt gleich mit der Ermahnung: γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ. Dies ist ohne allen Zweifel nach r ü c k w ä r t s völlig durch den engsten Zusammenhang mit 4, 32 motivirt. Wie steht es aber mit der Gedankenfolge nach v o r w ä r t s, d. h. hinüber auf das direkt anschliessende „πορνεία δὲ καὶ πᾶσα ἀκαρθασία“ u. s. w. v. 3? Wenn Meyer kurzweg sagt, dass „das δέ zu einem andern Stück der Ermahnung überführe“, so heisst das den sprachlich angedeuteten, antithetisch engen Zusammenhang leugnen statt erklären. Das Letztere wird dagegen völlig befriedigend durch u n s e r e Beziehung des ganzen Abschnitts auf die Mysterien geleistet. Bei ihnen ist wenigstens in ihrer vergeilten Form die gräuliche Unzucht eine unwillkürlich-willkürliche Nachahmung der unerschöpflichen Zeugungskraft der Natur. Ihre Anhänger glauben, wie wir schon früher hervorgehoben, ähnlich wie im vorderasiatischen Astarte-, Kybele- und sonstigen Kult ihrem Gotte durch

Nachahmung (alternirend mit ebenso geil gesinnter Selbstverstümmelung) gar auch noch einen Dienst zu thun. Unser christlicher Autor dagegen fordert zur Nachahmung des wahren Gottes (oder Christi) in sittlich reiner Gottes- und Nächstenliebe auf. — 5, 12 scheint mir ferner ausser durch die Annahme eines Hiebs auf die Mysterienorgien einfach nicht erklärbar, ohne einer vagen Allgemeinheit zu verfallen. Das *αἰσχρόν ἐστι καὶ λέγειν* könnte sogar eine freiere Version des *ἀνώνυμα* (*εἴδωλα*) B. d. Weisheit 14, 27 sein, welches freilich bisher immer falsch übersetzt und erklärt worden ist. Denn es heisst in seinem Zusammenhang nicht „unbenannt“, auch nicht „wesen- und ruhmlos“, sondern einfach „unnennbar“ oder „unsäglich“, und meint im Kontext sicherlich nichts Anderes, als den Phallus der dionysischen und anderen Mysterien (die *αἰδοῖα ἀναιδέστατα* des berühmten heraklitischen Mysterienfragments 127). — Auch die *ἔργα ἄκαρπα τοῦ σκότους* (mit dem positiven Gegensatz *καρπὸς τοῦ φωτός* 5, 8) erhalten hiermit ihre ungezwungenste konkrete Beziehung. In den Mysterien (namentlich mit der Demeter-Koreform) ist das natürliche Grundbild das Samenkorn, das in die Erde fällt und stirbt, um viele Frucht zu bringen. Das geisselt unser Autor nun mit bitterem Spott, indem er von den keine Frucht bringenden Werken und Bräuchen der Finsterniss, d. h. der (Ackerbau-)Mysterien und Aehnlichem redet und dagegen v. 8 auf die Früchte des Lichts hinweist. — Endlich glaube ich auch noch das *μυστήριον* 5, 32 durch den bisherigen Gedanken am einfachsten erklären zu können. Denn Niemand wird leugnen, dass diese bekanntlich ganz singuläre Anwendung des Worts (jedenfalls auch und zunächst) auf die Ehe sehr unerwartet kommt und einen etwas gezwungenen Eindruck macht. Anders wenn wir ein gar nicht übles Wortspiel mit den heidnischen Mysterien annehmen. Bei diesen spielt in Theorie und Praxis das Geschlechtsleben und die Zeugungskraft eine Hauptrolle (vgl. auch den Ehevertrag zwischen Hades und Kore, die *συνθήκη* B. d. W. 1, 16, und *συγκατάθεσις μετὰ τῶν εἰδώλων*, resp. *Βελίαλ* = Hades 2. Cor. 6, 16. 15). Unser

christlicher Briefverfasser aber kommt, nachdem er im ersten Theil des 5. Kapitels die heidnischen Mysterien und ihre gräulichen sexuellen Auswüchse mit Abscheu verworfen, im zweiten Theil v. 22—33 auf das richtige christliche Eheverhältniss zu sprechen, lehnt es gleichfalls allegorisirend (zugleich unter Benützung der alttestamentlichen Idee vom Treu- und Ehebund Gottes mit dem auserwählten Volk) an ein grossartigeres Verhältniss des göttlichen Herrn der Gemeinde selbst zu dieser an, wie für die Heiden der Hades-Korebund u. A. das göttliche Pendant menschlicher Geschlechtsverbindungen in den Orgien bildete, und nennt daher den christlichen Ehebund im Kleinen oder Grossen dieser weitüberbietenden Parallele wegen gleichfalls „μυστήριον", aber das wahre, zu welchem das heidnische nur das schnödeste Zerrbild ausmachte. So erklärt sich dann auch das antithetische ἐγώ (δὲ λέγω), das ohne einen solchen gegensätzlichen Gedanken im Hintergrund philologisch und logisch unmotivirt stünde. (Aus einer ganz ähnlichen parallelisirenden Ueberbietung dürfte, um dies hier gelegentlich einzufügen (vgl. mein Buch S. 380 med.), der Ausdruck Joh. 15, 1: ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή korrekt zu verstehen sein. Es scheint mir nämlich bei der dortigen mystisch-spekulativen Deutung (statt Referirung) des christlichen Hauptmysteriums oder Abendmahls wohl ebensosehr oder mehr die dionysische Rebe der antiken Mysterien, als die Stellen Jes. 5 und Psalm 80 hereinzuklingen. Denn in den letzteren, meist allein beachteten alttestamentlichen Parallelen ist der Weinstock, resp. Weinberg Bild des Volks (und zwar sogar als eines ausgearteten). Dagegen ist er in der christlichen Stelle, wie nur im heidnischen Symbol, Sinnbild des das Leben in sich tragenden, scheinbar absterbenden, aber sicher wieder auflebenden göttlichen Princips; aber was die heidnische Anticipation blos unvollkommen oder στοιχεῖα-artig und verzerrt bietet, das ist im Gegensatz hiezu — ἐγώ — Christus als der richtige Lebensfürst und Todesüberwinder in der That und Wahrheit — ἀληθινὴ ἄμπελος).

Auch in der bisherigen Epheserbriefuntersuchung haben

wir wiederholt die bessere Idee der heidnischen Mysterien und damit auch Heraklits Bezugnahme darauf berührt, die wir als relative Entschuldigung der konkreten Schamlosigkeiten durch den abstrakten Hintergrund der mystisch-religionsphilosophischen Idee fassen müssen, indem wir unsere völlig unabhängige immanentphilosophische Untersuchung durch die nur so verständliche Polemik im B. d. Weisheit 14, 22 (1, 12—16) bestätigt finden. Und völlig genau ebenso, ob nun mit oder ohne Bekanntschaft mit den betreffenden Weisheitsstellen, operirt nun auch unser richtig verstandener Epheserbrief 5, 4. 6. 11.

Der Schreiber warnt seine Leser, sich nicht durch *κενοὶ λόγοι* betrügen zu lassen, und zwar meint er dies, wie aus dem Vorangehenden und Folgenden selbstverständlich ist, mit Beziehung auf geschlechtliche Abscheulichkeiten (*πορνεία καὶ πᾶσα ἀκαρθασία* v. 3, *αἰσχρότης* v. 4. 12). Hiernach können die „leeren Worte“ doch wohl nicht blos Lascivitäten oder Obscönitäten der witzelnden Konversation sein (wie die Erklärer es wieder vielfach ins Unbestimmte verallgemeinern), da auf solche der Begriff des möglichen Betrugs durch sie kaum passt. Vielmehr ist unverkennbar eine mystisch-religionsphilosophische Beschönigung oder Entschuldigung der schamlosen Praxis gemeint, welche allerdings im Stand sein konnte, der natürlichen Geneigtheit zur Unsittlichkeit vollends nachzuhelfen und dem Einen oder Andern Sand in die Augen zu streuen, indem man ihm das Hässliche in einem phantasmagorisch besseren Zwielicht erscheinen liess. Hiegegen sollen die Leser auf der Hut sein und sich nicht durch derartige Flunkereien bethören lassen; vielmehr (*μᾶλλον δέ* Vers 11), wenn Jemand aus ihrer heidnischen Bekanntschaft sie mit solchen Feigenblättern der Schamlosigkeit kirren will, so sollen sie das Kind beim rechten Namen nennen. So macht es das Buch d. Weisheit 14, 23 mit kräftiger Drastik, wenn es (14, 22) durch kein dialektisirendes *πόλεμος* — *εἰρήνη*-Gerede geschweigt die *θρησκεία τῶν ἀνωνύμων εἰδώλων*, d. h. den Phallus und seine ideal-reale Rolle bei den mystischen Orgien als des Pudels Kern hinter allem mysti-

schen Nebel, als *παντὸς ἀρχὴ κακοῦ καὶ αἰτία καὶ πέρας* entlarvt. Ebenso gilt es für die Christen: *Μᾶλλον δὲ ἐλέγχετε* Ephes. 5, 11, bei welchem vieltraktirten Worte alle exegetische Quälerei auf einmal aufhört, wenn wir an ein solches Herunterreissen der beschönigenden Maske jener Orgien denken. In gleicher Weise erhält 5, 4 das *ἃ οὐκ ἀνῆκεν* in seiner auf Altes bezüglichen und unerwarteten Milde die natürlichste Erklärung, indem wir die *κενοὶ λόγοι* v. 6 oder die *μωρολογία* v. 4 auf überkommene Sätze beziehen, die im ersten Augenblick viel Schein für sich haben und abgesehen von dem schnöden Missbrauch, resp. von ihrer eigenen verwerflichen Entschuldigungstendenz sich am Ende schon hören lassen würden (naturphilosophisch-mystische Eschatologie und Unsterblichkeitslehre, vgl. 1. Cor. 15, 36 ff.). Dagegen hätte der Verfasser des sittlich strengen Epheserbriefs lascive Obscönitäten der alltäglichen Unterhaltung sicherlich niemals als ein blosses *οὐκ ἀνῆκεν* bezeichnet!

Und damit sind wir nun auch wieder direkt auf unseren ephesischen Philosophen Heraklit hingewiesen. Denn nach allem Bisherigen passt ein solches dialektisch-mystisches Beschönigen oder wenigstens Entschuldigen der Mysterienbräuche sogar in ihrer schamlosesten Phallusgestalt nur auf ihn und sonst auf keinen einzigen mir bekannten griechischen Weisen. Irre ich nicht, so findet sich zuletzt sogar noch ein ganz direkter Hieb auf seine Lehre und Denkweise. 5, 4 heisst es: *καὶ αἰσχρότης καὶ μωρολογία ἢ εὐτραπελία* u. s. w. Nach 1. Cor. 3 oder Römer 1 und andern Stellen ist *μωρός, μωρία* neutestamentlicher Terminus technicus für die *σοφία τοῦ κόσμου* oder die heidnische Philosophie, womit (auch ohne die Parallele Coloss. 2, 8 „*διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης*“ u. s. w.) für unsere Epheserstelle und ihr Wort *μωρολογία* dieselbe Bedeutung und Beziehung doch wohl feststeht. Nach der Zusammenstellung mit *αἰσχρότης* aber ist es eine Thorenrede, eine leere philosophische Windbeutelei, bezogen auf mysteriöse Ausschweifungen. Dies beschönigende und entschuldigende und dadurch eventuell verführende Geflunker

heisst endlich mit einem, nur hier im Neuen Testament vorkommenden Worte „εὐτραπελία“. Dasselbe bedeutet nun zwar bei Aristoteles in der Ethik eine Tugend, nämlich die urbanitas oder Umgangsgewandtheit. Indessen hat das Substantivum εὐτραπελία, resp. das Adjectivum εὐτράπελος schon in der profanen Gräcität daneben auch den schlimmen Sinn von wetterwendisch, leicht sich drehend und umschlagend, wie der Wind (vgl. die ganz heraklitisirende Stelle Eph. 4, 14). Selbstverständlich ist nun in unserem Zusammenhang 5, 4, dass εὐτραπελία nur in der zweiten ungünstigen Bedeutung zu nehmen ist. Allein die übliche Erklärung mit „witzige, leichtfertig frivole Rede“ will mir aus den oben schon berührten Gründen nicht genügen, um gerade die Wahl dieses neutestamentlich so ungewöhnlichen und absonderlichen Wortes zu motiviren. Entschieden treffender und feiner macht es sich meines Erachtens, wenn wir viel näher bei der gewöhnlichen (aber ungünstigen) Bedeutung und der Etymologie des Worts stehen bleiben und darin eine Spezialisirung der vorhergenannten μωρολογία sehend übersetzen: Verdrehungsweisheit, Quidproquophilosophie, welche Einem im Handumdrehen (sozusagen als ein εὐτράπελος) ein x für ein u oder aus schwarz weiss und aus böse gut zu machen versteht.

Auf welchen μωρός oder Philosophen passt dies nun sowohl dem Sinn, als besonders auch dem Worte nach schlagender, als auf den klassischen Vertreter der ἁρμονίη παλίντροπος, nach deren δίκη er (wie Simplicius berichtet) nicht nur ein Zusammenfallen aller andern Gegensätze, sondern sogar ein συνιέναι εἰς ταὐτὸν τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν lehrt? Ebenso ist die τροπὴ κατ' ἐναντιότητα ein genereller Hauptbegriff und Terminus von ihm, und es wird in concreto der physikalische Weltprocess durch die hin- und her-, auf- und abgehende ἀμοιβή oder besonders τροπή des Feuers in Wasser u. s. w. bezeichnet. Jedenfalls für ephesische Leser jener Zeit der Nachblüthe Heraklits war somit die philosophiefeindliche Anspielung des Terminus εὐτραπελία auf das eminente Stichwort ihres Nationalphilosophen hinreichend deutlich, zumal sie sicherlich auch

sachlich den ehemaligen Vorstand der ephesischen Filiale der Eleusinien als Entschuldiger der genau in diesem Zusammenhang bekämpften Dinge kannten.

So übergebe ich denn auch diese Hypothese, betreffend den Epheserbrief und insbesondere die heraklitischen Anspielungen in ihm, mit gutem Gewissen dem gelehrten Publikum zur ehrlichen Nachprüfung. Man wird sie natürlich zunächst nicht acceptiren, weil sie wenigstens in ihrer letzten Zuspitzung schlechthin neu ist. Aber mit der Zeit wird man doch am Ende zugestehen, dass eine Hypothese Beachtung verdient, die absolut gar nichts gegen, eine gehäufte Reihe von Momenten aber für sich hat. Zu letzteren rechne ich u. A. namentlich auch die Möglichkeit, Zug für Zug selbst philologisch-exegetisches Detail exact zurechtzubringen, mit dem man sich seither vergeblich geplagt hat oder an dem man gar zu leicht vorbeigegangen ist. Im Ganzen aber wäre es immerhin ein Gewinn, wenn ich Recht hätte und der Epheserbrief statt seines bis jetzt beklagten Mangels an konkret charakteristischen Zügen solche wenigstens in objektiv sachlicher Hinsicht vielmehr in hervorragendem Masse erhielte, ähnlich wie aus den verschwommen allgemeinen Zügen der bekannten Vexirbilder schliesslich ein scharf markirtes Portrait herausspringt.

Die Verfasserfrage gehört eigentlich nicht in meinen Zusammenhang; daher ich sie auch wegen der völligen Unbefangenheit nach rechts und links bisher ganz aus dem Spiele gelassen habe. Was nun die von mir behauptete Bekämpfung der Mysterien und die Anspielungen auf Heraklit betrifft, so leuchtet ein, dass beide dem Apostel Paulus selbst so gut wie irgend einem Andern möglich waren. Etwas schwieriger macht es sich chronologisch mit der Warnung vor theoretisch-gnostisirenden Velleitäten und Ansätzen, welche der Brief durch Ueberbietung mit der Wahrheit, somit als antignostisch-gnostisirende Schrift unschädlich machen und beseitigen will. Derartiges scheint denn doch beträchtlich später zu fallen, als der Apostel Paulus, und durch die Annahme einer tiefblickenden Voraussicht desselben in die Zukunft mit dem

Wortlaut der Briefmahnungen nicht recht natürlich vereinbart werden zu können. Ausserdem stösst man sich begreiflicher Weise an dem totalen und unaufhebbaren Mangel aller subjektiv persönlichen Beziehungen gegenüber von einem Leserkreis, mit dem der Apostel durch seinen mehrjährigen Aufenthalt in Kleinasien (speciell in Ephesus) doch nothwendig mehr oder weniger eng verbunden war. Auch hiegegen will die bekannte Encyklica-Hypothese nicht wirklich durchschlagend scheinen. So dürfte es Alles in Allem genommen eben doch gerathener sein, statt des Paulus einen Pauliner als Verfasser anzunehmen. Nur wiederhole ich von früher her, dass namentlich die stärkere Betonung des Mysterienmoments als eines uralten und schon vorchristlichen, und der Hinweis auf seinen zweifellos genetischen Zusammenhang mit gnostisirenden und späterhin eigentlich gnostischen Spekulationen die entschiedene Möglichkeit gewährt, für verschiedene neutestamentliche Schriften und ihre Beziehungen erheblich näher beim ersten Jahrhundert stehen zu bleiben, als man eine Zeit lang meinte.

Für das Ganze dieser meiner Untersuchungen über heraklitische Einflüsse in der altchristlichen Literatur erübrigt nun eigentlich nach der eingehenden Analyse des Epheserbriefs ein zweites, noch viel bedeutenderes Schriftwerk des Neuen Testaments, auf das wir oben bei der Durchmusterung einiger Gnostiker gleichfalls schon hingewiesen worden sind. Ich meine das „Evangelium Johannis“. Indem aber gegenwärtige Ausführungen ohnedem fast zu lang gerathen sind, kann ich mich begnügen, für jenes vollständig auf mein Buch S. 372—382 zu verweisen, zumal ich dem Dortigen vorläufig nichts Neues beizufügen wüsste. Nur darf ich vielleicht hoffen, dass die vorliegende, übersichtliche Zusammenfassung aller meiner biblischtheologischen Nachweise von heraklitischen Einflüssen rückwirkend auch der Hypothese über das vierte Evangelium zu gut kommt und es nicht mehr so auffallend erscheinen lässt, wenn ich, von Einzelnem auch abgesehen, für den ganzen mystisch-spekulativen Ton desselben und für seine Trias der Kardinalbegriffe λόγος, ζωή und φῶς

an den philosophisch-mystischen Vater der Lehren von *λόγος* und *ζωή-πῦρ* erinnere und für das wahrscheinlich in Ephesus geschriebene Evangelium die entschiedene Möglichkeit formell-heraklitischer Mitanregung behaupte.

Kohelet, Buch der Weisheit, Evangelium Johannis und Epheserbrief sind anerkanntermassen diejenigen Schriftwerke der alt- und neutestamentlichen Literatur, welche ganz vornehmlich etwas von Philosophie oder Gnosis an sich tragen. Es würde mich daher freuen, wenn es mir in meinem Buche über Heraklit (und hier) gelungen sein sollte, zu der eben damit der Philosophie obliegenden näheren Beleuchtung und konkreteren Präcisirung des philosophischen Charakters obiger theologischer Werke einen Beitrag von mehr als nur flüchtig und vorübergehend anregendem Werthe gegeben zu haben. Die Höhe dieses Werths näher zu bestimmen, steht mir selbst natürlich nicht zu, weil ja der Autor gar zu leicht vom subjektiven pretium affectionis seiner Aufstellungen beeinflusst wird. Nur meine ich ganz unmassgeblich, dass es für alle mitzählende Wissenschaft zumal in unserer auf konkrete Bestimmtheit dringenden Zeit denn doch ein kleiner Unterschied ist, ob man wie im gegenwärtigen Fall nur mit vager Unbestimmtheit von irgend welcher philosophischen Anregung gewisser theologischer Schriftsteller wusste, oder ob das auf den klaren, bestimmt nachweisenden Ausdruck gebracht wird. Bisher konnte der unwissenschaftlich Praeoccupirte sich in jene nebulose Vagheit retiriren und das Odiose auf die leichte Achsel nehmen, resp. vor sich und Anderen mit der Zeit auch wieder ganz vertuschen. Jetzt thut sich ein solches Eskamotiren eben doch nicht mehr gut — wenigstens nicht auf die Dauer! Jetzt „ist es mit dem — oberflächlichen und leicht fertigen — Absprechen in Bausch und Bogen nimmer gethan und lassen sich die angeregten Fragen nicht mehr aus der Welt schaffen, wie es vielleicht Manchem bequem wäre“ (vgl. m. Buch S. 288).

Beiträge zur Geschichte der Legendenliteratur

von

H. Usener.

I.

Das Wachsthum der Legende.

Die literarische Ausbildung, welche Legenden bis zu der uns zufällig erhaltenen ältesten Gestalt erfahren haben, ist meist in nicht geringeres Dunkel gehüllt, als die Entstehung der Sage selbst. Um so erwünschter ist es, wenn einmal eine glückliche Fügung den Einblick in die Werkstätte der Legende öffnet. Das ist uns bei der Ueberlieferung von dem h. Spyridon, dem als Theilnehmer am nikänischen Concil bekannten Bischof von Trimithus auf Kypros, verstattet durch den Umstand, dass Theodoros, Bischof von Paphos, als er sein breites Leben des Spyridon schrieb, sei es aus Gewissenhaftigkeit, sei es aus Bequemlichkeit, es vorzog, die Berichte seiner schriftlichen und mündlichen Gewährsmänner sorgfältig auseinander zu halten, statt sie in eine zusammenhängende Darstellung zu verarbeiten. Das Buch dieses Theodoros ist meines Wissens noch nicht gedruckt; ich habe es in einer alten Handschrift zu Paris[1]) kennen gelernt, musste mich aber, da die Zeit

1) Cod. Paris. gr. 1451 in schöner und gewandter Schrift des ausgehenden zehnten Jahrhunderts, mehrfach verstümmelt, enthält

mir nicht gestattete das Ganze abzuschreiben, begnügen, Einsicht in die Anlage desselben zu gewinnen und von einigen besonders lehrreichen Stücken Abschrift zu nehmen. Zwei dieser Abschnitte glaube ich dem gelehrten Publicum nicht vorenthalten zu sollen wegen des Interesses, das sie für die angeregte Frage, der längere auch für Geschichte und Topographie beanspruchen dürfen. Ich schicke nur eine kurze Uebersicht über die Anlage des Buches voraus.

Den Kern desselben bildet eine zusammenhängende Erzählung von Spyridon's Leben in Cap. 1—16, welche sich an eine volksthümliche Dichtung in iambischen Versen anschloss. Diese war die Originalquelle der ganzen Ueberlieferung; der Glaube der Kyprier schrieb sie einem Schüler und Diakonus des Heiligen, dem späteren Bischof von Ledra Triphyllios zu, eine Annahme, die unser Biograph sichtlich mit guten Gründen bestreitet (s. St. I). Was Theodoros sonst gefunden oder erkundet, lässt er von Cap. 17 an als Nachträge folgen: zunächst das von Spyridon handelnde Capitel aus der Kirchengeschichte des Sokrates (I 12)[2]; dann (Cap. 19, vielmehr 18) den Bericht eines Mönchs Johannes aus dem Kloster des Glaubensbekenntnisses, dem auch der Verfasser angehört hatte; schliesslich in drei, nicht mehr mit Capitelzahlen bezeichneten Abschnitten Erzählungen eines alten Mannes aus Trimithus, den der Verfasser dort gelegentlich der Ge-

---

Heilige des December und Februar. Die Schrift des Theodoros steht darin f. 52[r] bis 87[v], und führt den Titel: *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν ἐπισκόπου γενομένου πόλεως Τριμιθούντων Κωνσταντίας* (der Name ist zu beachten) *τῆς Κύπρου καὶ θαυματουργοῦ Σπυρίδωνος, συνταχθεὶς ὑπὸ Θεοδώρου ἐπισκόπου πόλεως Πάφου.* Die Anfangsworte lauten: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος φησὶν Ἰωάννης* u. s. w.

2) Die Ueberleitung zu dem Ausschnitt aus Sokrates findet man unten in St. I; die abschliessenden Worte lauten f. 79[v] *Καὶ ταῦτα μὲν ὁ Σωκράτης· ἅπερ δὲ κἀγώ, ὡς ἀνωτέρω εἴρηται, παρά τινων παλαιοτέρων ἀληθινῶν ἀνδρῶν μεμάθηκα διηγησαμένων μοι, προσέθηκα τῷδε μου τῷ συγγράμματι πρὸς τὴν τῶν ἐντυγχανόντων ὠφέλειαν, ὡς ὑποτέτακται.*

dächtnissfeier des Heiligen am 12. December 625 ausgefragt hatte[3]).

Besonders lehrreich ist der Bericht des Mönchs Johannes (St. II). Derselbe stützt sich auf eine in Alexandreia verbreitete Wundergeschichte. Der Redseligkeit des Verfassers verdanken wir sogar die Kenntniss der Umstände, unter denen sein Klostergenosse diesen Beitrag zum Leben des Spyridon erhalten hatte: er befand sich zu Alexandreia um die Zeit, als die Araber bereits in Aegypten eingerückt waren (639) und die Belagerung der Hauptstadt befürchtet wurde. Durch einen Zusatz, den Theodoros vor der Herausgabe seines Werks einschaltete, werden wir ausserdem in das kirchliche Leben jener Zeit unmittelbar hereinversetzt. Zum Gedenktage des h. Spyridon sehen wir in der Kathedrale von Trimithus am 12. December 655 nicht nur die Gemeinde, sondern auch Bischöfe anderer kyprischer Städte und den Erzbischof von Kreta versammelt; Theodoros liest zum ersten Male sein Werk über den Heiligen vor. Es werden Zweifel laut über die unbekannte Alexandrinische Wundergeschichte, von der das iambische Gedicht nichts wusste. Da zeigt es sich, dass das alte Wandgemälde der Kirche, welches die hervorragenden Lebensmomente und Wunder des h. Bischofs darstellte, unter anderen in Vergessenheit gerathenen und unverständlich

3) Nach dem unten St. II vollständig mitgetheilten Capitel folgt unmittelbar f. 84^{r} *περὶ τοῦ ναυκλήρου τοῦ διαφόρως δανεισαμένου παρὰ τοῦ ἁγίου* (Ueberschrift in rothen Uncialen). *Γενομένου μου πρὸ τούτων τῶν τριάκοντα ἐτῶν ἐν τῇ αὐτῇ Τριμιθουντιέων πόλει ἐν τῇ μνήμῃ τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Σπυρίδωνος καὶ ἐμπόνως μου ἐρωτῶντος τὰ περὶ τοῦ βίου τοῦ ἁγίου ἀνήρ τις πάντων προβεβηκὼς γέρων λίαν καὶ φιλόχριστος ὑπάρχων θεωρήσας οὕτως με θερμῶς τὰ περὶ τοῦ ἁγίου περιεργαζόμενον παρέδωκέν μοι τοῦτο ὅπερ μέλλω διηγεῖσθαι, καὶ αὐτὸς ἐκ παραδόσεως ἄλλων τινῶν παλαιοτέρων αὐτοῦ ἀκούσας καὶ παραλαβών. ἔλεγεν οὖν ὅτι κτλ.* Es folgen dann noch zwei weitere Mittheilungen desselben Alten (f. 86^{r} u. 86^{v}), zum Schlusse f. 87^{v} *Ταῦτα ἀκούσας ἐγὼ παρὰ τοῦ φιλοθέου ἀνδρὸς προσέθηκα τούτῳ μου τῷ συγγράμματι πρὸς δόξαν μὲν καὶ αἶνον τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος* u. s. w.

gewordenen Scenen auch diesen Alexandrinischen Auftritt enthielt und verbürgte.

Theodoros' Zweifel an der Echtheit des dem Triphyllios zugeschriebenen Gedichts wird durch diese in treuherziger Eitelkeit erzählten Thatsachen gerechtfertigt. Das Gedicht konnte erst entstehen, als die Umrisse von Spyridons Leben bereits ins Wunderbare verzogen und mythisch geworden waren. Und zwar hatten sich zwei von einander unabhängige Mythenkreise gebildet: der eine vertreten durch das scenenreiche Gemälde der Kathedrale von Trimithus und durch die Alexandrinische Legende, der andere durch das Gedicht des vermeintlichen Triphyllios. Nur der zweite ist uns erhalten durch Theodoros' prosaische Umarbeitung des Gedichts; von dem ersteren kennen wir ausser der Alexandrinischen Geschichte (in St. II) nur was beiden Ueberlieferungen gemeinsam war.

Indem ich nun die beiden Abschnitte im vollen Wortlaut vorlege, bemerke ich, dass ich zur Controle meiner Pariser Abschrift (P) eine Wiener Handschrift (hist. gr. 31 'pervetustus' f. 136v ff.) herangezogen habe (V), von welcher, durch meinen Freund Prof. v. Hartel veranlasst, Herr Ant. Kunz die Freundlichkeit hatte, eine sorgfältige Collation der beiden Abschnitte zu besorgen.

1. Schluss von Cap. 16 (P f. 78v).

Ταῦτα μὲν ἐν τῇ βίβλῳ τῇ διὰ ἰάμβων ἐκτεθείσῃ ἥυρον· ἥν τινα βίβλον λέγουσιν ὑπὸ τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Τριφυλλίου τοῦ μαθητοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐπισκόπου τῆς Καλλινικησίων πόλεως ἤτοι Λευκῶν θεῶν ἁγίας τοῦ 5 *θεοῦ ἐκκλησίας ἀναγεγράφθαι· ἐγὼ δὲ οὐκ οἶμαι τοῦ προρρηθέντος ἁγίου πατρὸς Τριφυλλίου εἶναι τὸ τοιοῦτον σύγγραμμα, ἀλλά τινος μετασχόντος ὀλίγης προπαιδείας ποίημα*

Zeile 1 *ἰαμάτων* P | *ἡῦρον* P *εὗρον* V.

3 *τριφιλλίου* P, richtig Z. 6 p. 223, 2. 11 | *τοῦ* vor *γεν.* fehlt P.

4 *καλλινικησέων* V *καλληνικησεων* ohne Accent P | *λευκῶν θεῶν* PV. vgl. Hieronymus vir. ill. 92 'Triphyllius Cypri Ledrensis sive Leucotheon episcopus ... sub rege Constantio celeberrimus fuit'.

5 *ἀναγεγράφαι* P | *προρηθέντος* P.

ὑπολαμβάνω εἶναι, ὅπερ σύγγραμμα εἴτε ἐπὶ ζωῆς εἴτε μετὰ θάνατον ἐκ πολλῆς πρὸς τὸν ἅγιον Τριφύλλιον τὸν ἐπίσκοπον ἀγάπης ὁ ποιήσας τόδε τὸ σύγγραμμα ὡς ἐξ αὐτοῦ γενόμενον αὐτὸ ἐπέγραψεν.

Ταῦτα δὲ εὑρήσει τις εἰς τὸν βίον τοῦ ἀοιδίμου πατρὸς 5 Σπυρίδωνος συγγεγραμμένα διὰ ἰάμβων, νουνεχῶς ἀναγινώσκων τὰ τούτου τοῦ βιβλίου κεφάλαια· ἅ τινα ἐγὼ ἐξ ὀλίγου πλατύνας ἀνεγραψάμην ἐν τούτῳ τῷ παρ' ἐμοῦ μεταβληθέντι λόγῳ· ἴσως δὲ καὶ Τριφύλλιος ἐκέκλητο ὁ ταῦτα συγγραψάμενος· καὶ ταῦτα μὲν εἰρήσθω περὶ τοῦ βιβλίου 10 τοῦ διὰ ἰάμβων ἐπ' ὀνόματι τοῦ ἁγίου Τριφυλλίου ἐπιγεγραμμένου. Ἅπερ δὲ ἐγὼ παρά τινων διηγησαμένων μοι μεμαθηκὼς προσέθηκα ταύτῃ τῇ συγγραφῇ, μετὰ τὴν Σωκράτους τοῦ σχολαστικοῦ διήγησιν ἱστορήσω πρὸς ὠφέλειαν τῶν ἐντυγχανόντων. Σωκράτης γὰρ ὁ σχολαστικὸς τὴν ἐκκλησια- 15 στικὴν συγγράφων ἱστορίαν ἐμνημόνευσεν τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Σπυρίδωνος λέγων οὕτως.

2. Cap. 18 (P f. 79ᵛ V f. 156ʳ).

Μοναχός τις τῆς εὐαγοῦς μονῆς τοῦ συμβόλου τῆς διακειμένης ὡς ἀπὸ εἰκοσιοκτὼ σταδίων τῆς Κουριέων φιλο- 20

---

3 *** ἀγάπης (drei Buchstaben ausradirt) P ἄγαν ἀγάπης V: das Adverbium ist wohl aus Dittographie entstanden.
4 αὐτὸ V αὐτῷ P | ἐπέγραψε V, siehe zu Z. 9.
5 viell. Ταὐτὰ.
6 νουνεχῶς V: νουνεχῶς καὶ ἐπιμελῶς P.
7 vor κεφάλαια hat τὰ ausradirt P.
9 ἴσως .... 10 συγγραψ. ist fälschlich an diese Stelle verschlagen, es gehört zu Z. 4 | τρυφύλλιος P.
10 εἰρεῖσθω P.
13 μεμαθηκῶς P | ταύτῃ μοι τῇ διηγήσει V.
14 διήγησιν P: συγγραφὴν V.
15 ὁ fehlt V.
16 συγγράφων ἱστορίαν P: συγγραφὴν ἱστορήσας V | ἐμνημόνευσε V.
19 ιθ' + περὶ τοῦ καταπεσόντος εἰδώλου ἐν ἀλεξανδρείᾳ δια τοῦ ἁγίου: Capitelüberschrift in P | ἐναγοῦς V¹ | συμβό*λου mit Rasur von υ P, ebenso p. 224, 5.
20 κουρέων V κουραίων P.

f. 80r ¦ χρίστου πόλεως ὀνόματι Ἰωάννης, ἀδελφιδὸς γενόμενος Ἰωάννου τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ μνήμῃ γενομένου ἐπισκόπου Θεοδοσιάδος ἤτοι Νέας πόλεως τῆς Κυπρίων ἐπαρχίας, ὅν τινα ἐγὼ πρεσβύτερον ὄντα ἀποταξάμενον τῷ βίῳ ἀπέθριξα
5 ἐν τῇ προλεχθείσῃ εὐαγεῖ μονῇ τοῦ συμβόλου, ἐν ῃ κἀγὼ αὐτὸς ἀπεταξάμην, διηγήσατό μοι λέγων, ὅτι Πρὸ τοῦ ἀποτάξασθαί με εὐχῆς ἕνεκα τῆς εἰς τοὺς ἁγίους μάρτυρας Κῦρον καὶ Ἰωάννην παρεγενόμην ἐν Ἀλεξανδρείᾳ κατὰ τὸν καιρὸν ἐν
639 n. Chr. ᾧ εἰσῆλθον οἱ Πέρσαι ἐν Αἰγύπτῳ, ἔτι ὄντων αὐτῶν ἐπὶ τὰ
10 μέρη τῆς Νικίου καὶ Βαβυλῶνος τῆς κατ᾽ Αἴγυπτον· καὶ πληρώσαντός μου τὴν εὐχὴν καὶ ἑτοιμαζομένου ἐπὶ τὸ ἐξελθεῖν τῆς πόλεως Ἀλεξανδρείος μάλιστα διὰ τὴν ταραχὴν καὶ τὸν θόρυβον τῆς Περσικῆς ἐπιδρομῆς, ἀπερχομένου μου διὰ τῆς διαβάθρας τοῦ δρόμου ἐπὶ τὴν νέαν πόλιν, παράγων
15 δι᾽ ἑνὸς καταλλακταρίου ηὗρον αὐτόθι καθεζόμενον ἄνδρα τινὰ Κύπριον ἀκρωτηριάτην, Στέφανον μὲν καλούμενον, διάκονον δὲ ὄντα τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας τῆς διακειμένης ἐν τῷ αὐτῷ ἀκρωτηρίῳ τῆς παροικίας τοῦ Πολεμίου, ὅς τις χρόνοις ὕστερον καὶ πρεσβυτέρου χειροτονίας ἠξιώθη
20 ὑπὸ τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ μνήμῃ Διονυσίου, τοῦ προέδρου γενομένου τῆς Κουριέων φιλοχρίστου πόλεως ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας· ὅς τις Στέφανος τότε ὡς εἴρηται ἔτι ὢν διάκονος φίλος μου πάνυ γνήσιος ὑπῆρχεν. ὅν τινα καὶ ἀσπασάμενος, καί τινας συντυχίας πρὸς αὐτὸν

1 ἀδελφιδὸς V ohne Accent P.
2 nachlautendes Iota wird nicht geschrieben in P, zuweilen in V.
4 ὄντα PV² ὄντα καὶ V¹ | ἀπέθριξα V: fehlt P.
5 εὐαγ[εῖ] mit Rasur V.
7 κύρον PV.
11 εὐχὴν V: εὐχήν μου P | ἐπὶ V: μου ἐπὶ P.
14 διαβάθρας V: βάθρας P.
15 καταλλακταρίου V: κολλεκταρίου P und entsprechend p. 225, 5 mit byzantinischer Verstümmelung, s. Meursius gl. grbarb. s. 253 | ηὗρον P εὗρον V.
16 ἀκροτηριάτην P ἀκρωτηριαστὴν V.
18 ἀκροτηρίῳ P.
21 κουρέων V κυθουραίων P.

πεποιηκὼς | εἶπον πρὸς αὐτόν· Ὄντως, κύρι Στέφανε, ὠφείλαμεν φροντίσαι ἑαυτῶν καὶ σῶσαι τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ ἕως ἔτι καιρὸν ἔχομεν ἐξελθεῖν ἐκ τῆς πόλεως ταύτης, μή ποτε συγχύσεως γενομένης κρατηθῶμεν ὧδε. ἐκάθητο δὲ ἐν τῷ καταλλακταρίῳ ἤγουν τραπεζιτίῳ μετὰ καὶ ἄλλων τινῶν, εἶχεν δὲ μετὰ χεῖρας βιβλία τινά, ἐν οἷς καὶ τὸ βιβλίον Ναοὺμ τοῦ προφήτου, καὶ ἐζήτει σὺν τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν καὶ τῷ τραπεζίτῃ μαθεῖν ἐκ τοῦ προειρημένου προφητικοῦ βιβλίου, εἰ ἄρα εἰσέρχονται ἐν Ἀλεξανδρείᾳ οἱ Πέρσαι· ἦν δὲ ἐν τοῖς βιβλίοις ἐκείνοις ἓν ἐξ αὐτῶν ἔχον περὶ τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Σπυρίδωνος· ἐγὼ δὲ ἤγειρα αὐτὸν ἐκ τοῦ τραπεζιτίου λέγων· Ἀνάστα, κύρι Στέφανε, καὶ ἄγωμεν φροντίσωμεν τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

80v 5 10

ἀναστάντος οὖν αὐτοῦ καὶ πορευομένων ἡμῶν καὶ ἀπερχομένων διὰ τῶν λεγομένων Ναυπηγίων καὶ τοῦ λεγομένου Ἀμπελίου εἰς τὸν φάρον ἐπὶ τὸ πλοῖον τὸ ἴδιον αὐτοῦ Στεφάνου τοῦ διακόνου εἶπον πρὸς αὐτόν· Πόθεν ὁ ἅγιος Σπυρίδων Κύπριος ὤν, ὧδε εἰς τὴν πόλιν ταύτην ὑπάρχει ὁ βίος αὐτοῦ; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπέν μοι· Εὗρον ἐν τῷ βιβλίῳ ἐκείνῳ γεγραμμένον, ὅτι ἐν τοῖς χρόνοις τῆς ἐπισκοπῆς αὐτοῦ ὁ πατριάρχης τῆς πόλεως ταύτης μετεστείλατο πᾶσαν τὴν ὑπ᾽ αὐτὸν τῶν ἁγίων ἐπισκόπων σύνοδον πρὸς τὸ κοιναῖς εὐχαῖς τὸν θεὸν παρακαλέσαι, ὥστε τὰ ἐν τοῖς τεμένεσιν καὶ εἰδωλείοις διὰ μαγικῆς κακοτεχνίας ἑστῶτα

15 20

1 πεποιηκὼς V: πεποιηκότος μου P.
2 ὀφείλωμεν V.
3 ἕως] ὡς PV | ἔχωμεν P | ἐξέλθωμεν V.
5 s. zu 224, 15 | τραπεζητίω P.
6 εἶχε V.
7 τοῖς σὺν V: τοῖς P | οἶσι V.
8 τραπεζίτηι so V.
9 ἄρα P.
10 ἓν fehlt V | ἔχων P.
11 τραπεζητείτου P.
15 ναυπηγείων P.
16 αὐτοῦ P: αὐτοῦ τοῦ V.
18 ὑπάρχει ὁ βίος αὐτοῦ P: περὶ αὐτοῦ ταῦτα λέγεται V.
25 τεμένεσι V | καὶ εἰδώλοις PV | ἑστῶτα fehlt V.

ξόανα καταστρέψαι· ἦν γὰρ μέχρι τῶν καιρῶν ἐκείνων κατεί-
81r δωλος ἡ | πόλις Ἀλεξάνδρεια· συναχθέντες οὖν πάντες οἱ
ἅγιοι ἐπίσκοποι περιήρχοντο τὰ ἱερὰ τῶν Ἑλλήνων σὺν τῷ
μακαριωτάτῳ πάπᾳ ἕκαστος εὐχὴν ποιῶν πρὸς τὸν θεὸν
5 ἐπὶ τῇ τῶν εἰδώλων καθαιρέσει· εὐχομένου οὖν ἑκάστου
αὐτῶν ἐπὶ τῇ καταβολῇ τῶν ξοάνων ὁ φιλάνθρωπος κύριος
ἐπήκουσεν τοῦ εὐχομένου ἐπισκόπου, καὶ τῷ νεύματι αὐτοῦ
κατέπιπτον τὰ εἴδωλα· εἶτα πολλῶν εἰδώλων καταπεσόντων
ἐλθόντες ἐπὶ ξόανον ἓν καὶ προτρεψαμένου τοῦ πάπα ἕνα
10 τῶν ἐπισκόπων προσεύξασθαι εἰς τὸ καταβληθῆναι αὐτὸ
διὰ τῆς προσευχῆς, ὑπακούσαντος καὶ προσευξαμένου τοῦ
ἐπισκόπου, οἰκονομίας τινὸς ἕνεκα οὐ κατέπεσεν τὸ ξόανον·
εἶτα πάλιν ἕτερον ἐπίσκοπον προετρέψατο ὁ πατριάρχης
προσεύξασθαι περὶ τούτου· καὶ τούτου δὲ προσευξαμένου
15 πάλιν τῆς αὐτῆς οἰκονομίας ἕνεκα οὐ κατέπεσεν τὸ ζῴδιον·
μὴ στραφέντος οὖν τοῦ εἰδώλου πάλιν ἄλλον τὸ αὐτὸ ποιεῖν
καὶ προσεύξασθαι προετρέψατο· ὡς δὲ πάντας προτρεψά-
μενος προσεύξασθαι καὶ πάντων τὴν ὑπακοὴν τοῦ ἀρχι-
επισκόπου πληρωσάντων καὶ προσευξαμένων καὶ τοῦ ἀγάλ-
20 ματος ἐκείνου μὴ πεσόντος, πολλὰ παρακληθεὶς ὑπὸ πάντων
ὁ πατριάρχης προσεύξασθαι αὐτὸς οὐκ ἤθελεν ἐκ ταπεινο-
φροσύνης τοῦτο ποιῆσαι, ὅμως ὑπὸ πάντων τῶν ἐπισκόπων
παρακαλούμενος βιασθεὶς προσηύξατο· προσευξαμένου δὲ
81v αὐτοῦ ἔτι τὸ ἰταμὸν ἐκεῖ|νο καὶ μάταιον ἄγαλμα τῇ τοῦ
25 θεοῦ παραχωρήσει ἵστατο· οὐχὶ τοῦ θεοῦ τῶν ἰδίων θερα-
πευόντων παρακούοντος ἢ ἀτιμάζοντος αὐτούς (μὴ γένοιτο·
εἰ γὰρ τοῦτο ἦν, οὐδὲ ἐν τοῖς ἄλλοις εἰσήκουεν αὐτῶν προσ-
ευξαμένων), ἀλλ' οἰκονομίας τινὸς ἕνεκα καὶ πρὸς τὸ συμ-

6 καταβολῇ P: καταλύσει V.
7 ἐπίκουσεν P ἐπήκουσε V.
9 πάπα mit übergeschriebenem zweitem π V, wie stets.
10 αὐτῷ P.
12 κατέπεσε V, ebenso Z. 15.
13 εἶτα ἕτερον πάλιν V.
17 καὶ εὔξασθαι V.
23 παρ[α]καλούμενος mit Correctur V.
24 ἰταμὸν] ἱκανὸν P ἀναίσχυντον V.
25 θεραπευόντων καὶ ἀρχιερέων παρακ. V.

φέρον τοῦτο ἐποίησεν· καὶ γὰρ ὁ κύριος ἡμῶν ἡνίκα ἤμελλεν μεταμορφοῦσθαι, οὐ πάντας τοὺς ἁγίους ἀποστόλους ἔλαβεν μεθ' ἑαυτοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει Θαβώρ, ἀλλ' οὓς ἐδοκίμασεν Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην μόνους· καὶ πάλιν ἡνίκα κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ πάθους προσεύξασθαι ἤμελλεν, οὐ 5 πάντας ἔλαβεν μεθ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ τοὺς προειρημένους Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην· οὐ τοὺς λοιποὺς ἀτιμάζων ἢ λυπῆσαι θέλων (ἀπέστω γὰρ ἀπὸ πάσης καρδίας Χριστιανῶν οὗτος ὁ λογισμός), ἀλλὰ πρὸς τὸ συμφέρον ἐποίησεν· οὕτως καὶ ἐνταῦθα ἐποίησεν πρὸς τὸ συμφέρον οἰκονομήσας· ἐν 10 λύπῃ οὖν πολλῇ καὶ ἀδημονίᾳ ὄντων τῆς τε τῶν ἐπισκόπων συνόδου καὶ τοῦ αὐτῶν προέδρου περὶ τούτου, νυκτὸς ἐπιλαβομένης τοῦ πάπα ἀγρυπνοῦντος καὶ πρὸς τὸν θεὸν προσευχομένου θεία τις καὶ ἀγγελικὴ δύναμις ἐπιφανεῖσα αὐτῷ λέγει· Μὴ λυποῦ, ὅτι οὐ κατέπεσεν τὸ εἴδωλον ἐκεῖνο· ὁ 15 γὰρ θεὸς βούλεται Σπυρίδωνα τὸν ἐπίσκοπον Τριμιθούντων τῆς Κυπρίων νήσου ἐλθεῖν ἐνταῦθα, ὅπως διὰ τῆς τούτου δεήσεως ἡ τοῦ ζῳδίου κατάπτωσις γένηται· ἀνυπερθέτως οὖν τοῦτον μετάπεμψαι· ἐλθόντος γὰρ αὐτοῦ καὶ πρὸς | τὸν 82r θεὸν προσευξαμένου τὸ τοῦ ξοάνου ὄψει πτῶμα. εἰς ἑαυτὸν 20 δὲ ἐλθὼν μετὰ τὴν τοιαύτην ἀποκάλυψιν ὁ πάπας εὐθὺς καὶ παραχρῆμα γράμμασι παρακλητικοῖς ἐχρήσατο πρὸς τὸν ἁγιώτατον πατέρα ἡμῶν Σπυρίδωνα, τὰ τοῦ πράγματος σημήνας αὐτῷ. ἐν οἷς γράμμασι τοιαύτῃ ἐχρήσατο λέξει· „Διαβὰς εἰς Μακεδονίαν βοήθησον ἡμῖν“. Μακεδονίαν δὲ 25

---

1 τοῦτο V: οἰκονομουμένης τοῦτο P | ἐποίησε V | ἔμελε mit übergeschriebenem zweiten λ V, ebenso Z. 5 ἔμελεν.
2 ἔλαβε und 3) ἐδοκίμασε V.
5 κατὰ τὸν καιρὸν P: τῶι καιρῶι V.
6 ἔλαβεν P: λαμβάνει V.
10 πεποίηκε πρὸς V.
13 τοῦ] καὶ τοῦ V | πάππα corr. V s. zu 226, 9.
14 θεῖά τις V | ἀγγελικῇ P.
15 λοιποῦ P | κατέπεσε V.
16 τριμηθούντων P und so immer. Die Stadt Τριμιθοῦς (vgl. G. Curtius' Studien 7, 230 f.) hiess zur Zeit des Theodoros Τριμιθοῦντα neutr. pl., die Einwohner Τριμιθουντιεῖς.
24 σημάνας V.

τὴν Ἀλεξάνδρου προσαγορεύουσι πόλιν. ὅς τις ἅγιος πατὴρ ἡμῶν Σπυρίδων τὴν τοῦ πάπα παρακλητικὴν ἐπιστολὴν δεξάμενος ἀναμονῆς πάσης χωρὶς τὴν τοῦ πατριάρχου ὑπακοὴν ἐπλήρωσεν. καὶ ἐμβὰς εἰς πλοῖον ἀπῆρεν ἀπὸ τῆς
5 Κύπρου καὶ ἦλθεν εἰς Ἀλεξάνδρειαν. καὶ ὁρμίσαντος τοῦ πλοίου κατὰ τὴν νέαν πόλιν (τόπος δὲ ἐπίσημος καὶ παραθαλάσσιος Ἀλεξανδρείας τυγχάνει) κατέβη ὁ ἅγιος ἀπὸ τοῦ πλοίου, καὶ κατὰ νοῦν προσευχομένου αὐτοῦ ἅμα τῷ πατῆσαι αὐτὸν τὴν γῆν ἐκεῖνο τὸ ἐκ δαιμονικῆς μαγγανείας ἱστάμενον
10 ἄγαλμα ἀθρόως τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει διὰ τῆς προσευχῆς τοῦ δικαίου σὺν τῷ περιέχοντι αὐτὸ ἀκαθάρτῳ ἱερῷ κατέπεσεν. γνόντες δέ τινες τῶν κληρικῶν καὶ λαϊκῶν τὴν τοῦ εἰδώλου κατάπτωσιν δρομαῖοι καὶ περιχαρεῖς ἦλθον πρὸς τὸν πάπαν καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ τὴν τοῦ εἰδωλείου κατάπτωσιν. ὁ δὲ
15 πατριάρχης ἀκούσας λέγει αὐτοῖς· Οὐκοῦν νῦν οἴδατε ὅτι ὁ κύριος μου Σπυρίδων ὁ ἁγιώτατος ἐπίσκοπος Τριμιθούντων ἦλθεν· ἀλλὰ σπεύσατε εἰς τὴν ἀπάντησιν αὐτοῦ. οἵ τινες
82v κληρικοί τε καὶ λαϊκοὶ | κατὰ τὴν τοῦ πατριάρχου κέλευσιν ἀπελθόντες εἰς τὴν τοῦ δικαίου ἀπάντησιν ἐδέξαντο αὐτὸν
20 μετὰ πάσης τιμῆς καὶ χαρᾶς, εὐφραινόμενοι ἐπὶ τῇ γενομένῃ τοῦ εἰδώλου καὶ τοῦ ναοῦ καθαιρέσει διὰ τῆς παρουσίας καὶ προσευχῆς αὐτοῦ. τούτου δὲ τοῦ παραδόξου θαύματος καθ' ὅλης τῆς πόλεως καὶ τῶν κύκλῳ ἐπαρχιῶν γνωσθέντος καὶ διαβοήτου γενομένου πολλὰ πλήθη Ἑλλήνων καὶ ἐθνικῶν
25 ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν ἐπίστευσαν τῷ Χριστῷ καὶ προσῆλθον τῇ ἁγίᾳ τοῦ θεοῦ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ· οὕς τινας ὁ πατριάρχης δεξάμενος παρεκάλει τὸν ἅγιον δοῦλον τοῦ θεοῦ

---

1 ἀλεξ. πόλιν προσαγορεύουσιν P.
4 ἐπλήρωσε V.
5 ὁρμήσαντος PV.
6 τὴν νεάπολιν P | παρὰ θάλασσαν V.
8 τῷ] τὸ P τοῦ V.
9 μαγγανίας P | ἱστάμενον fehlt V.
11 δικαίου P: ἁγίου V. | αὐτὸ] αὐτῷ PV | κατέπεσε V.
14 εἰδωλίου P εἰδώλου V. vgl. Z. 11.
15 νῦν] ἵνα PV | οἴδατε P: ἴδητε V.
23 ἐπαρχειῶν PV.
24 πλήθει ἑλλήνων τε καὶ ἐθν. V.

Σπυρίδωνα δοῦναι αὐτοῖς τὴν ἐν Χριστῷ σφραγῖδα, ὡς δι᾽ αὐτοῦ προσελθοῦσι τῇ τῶν Χριστιανῶν ὀρθοδόξῳ πίστει· ὁ δὲ ἀληθῶς ταπεινόφρων καὶ ἅγιος τοῦ θεοῦ ἱεράρχης τοῦτο ποιῆσαι ἀνένευσεν, τῷ δὲ ἁγιωτάτῳ πάπᾳ τοῦτο ποιεῖν ἐδυσώπει, ὡς τούτου ὑπὸ τοῦ θεοῦ προχειρισθέντος αὐτόθι· 5 ὁ δὲ ἁγιώτατος πατριάρχης μετὰ πολλῆς αἰδοῦς τε καὶ εὐλαβείας τὰ ὑπὸ τοῦ δικαίου αὐτῷ ἐνταλθέντα ὡς ὑπὸ τοῦ θεοῦ προσταχθέντα ἐποίησεν, καὶ ἐβάπτισεν ἅπαντα τὸν προσελθόντα λαὸν εἰς τὸ ὄνομα τῆς τρισυποστάτου καὶ μιᾶς οὐσίας πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. ἐγένετο δὲ 10 χαρὰ μεγάλη καὶ εὐφροσύνη ἐν τῇ Ἀλεξανδρέων μεγαλοπόλει ἐπὶ τῇ τῶν ἐθνῶν ἐπιστροφῇ καὶ σωτηρίᾳ· οὐ μόνον δὲ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τοῦτο κατάδηλον γέγονεν ἀλλὰ καὶ πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης, καὶ μέχρι Κωνσταντίου τοῦ βασιλέως ἦλθεν ἡ τοιαύτη ἀκοή, καὶ πλειόνως ἡ τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν 15 Σπυρίδωνος ἐνάρετος καὶ θεοφιλὴς πολιτεία καὶ θαυματουργία εἰς τοὺς ἀνθρώπους διέτρεχεν. | ὁ μέντοι μακαριώτατος ἀρχιεπίσκοπος ἐπὶ χρόνον τινὰ τὸν ἅγιον πατέρα ἡμῶν Σπυρίδωνα κρατήσας παρ᾽ ἑαυτῷ καὶ ὡς ἔπρεπεν τῇ αὐτοῦ μακαριότητι παντοίως τιμήσας, εὐχαριστῶν αὐτῷ προέπεμπεν 20 ἐν εἰρήνῃ εἰς τὴν ἰδίαν πατρίδα, δοξάζων τὸν θεὸν τὸν δόξῃ τοιαύτῃ τιμήσαντα τὸν ἑαυτοῦ θεράποντα. [83 r]

Τούτου δὲ τοῦ παραδόξου θαύματος μνημόσυνον ἔστιν ἔτι καὶ νῦν τοῦ ἁγίου. ἐν τῇ πόλει γὰρ Τριμιθούντων ἐπάνω τοῦ μέσου πυλεῶνος, ἤγουν τῆς ἀρχοντικῆς θύρας καὶ 25 τοῦ ναοῦ ἔγκειται τὸ τίμιον λείψανον τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Σπυρίδωνος, καὶ εἰκὼν πᾶσαν τὴν διήγησιν ταύτην ἔχουσα μετὰ καὶ ἄλλων τινῶν τῶν μὴ γεγραμμένων ἐνταῦθα.

---

1 σφραγίδα PV.
8 ἐποίησε V.
9 λαὸν fehlt V.
11 δὲ μεγάλη χαρὰ V.
12 τῶν θνῶν P.
15 καὶ πλείονος P.
16 θεοφιλ[ὴ]ς mit Rasur V.
20 μακαρι[ό]τητι mit Rasur V.
23 ἔστιν ἔτι V: ἔστιν εἰς ἔτι P.
25 πυλ*ῶνος V | καὶ wird zu streichen sein.
28 γεγραμμένην V.

ἥν τινα ἱστορίαν τῶν νῦν τὴν προειρημένην φιλόχριστον πόλιν οἰκούντων ἐπιστατούντων ἕως οὗ τὸ παρὸν διήγημα πρώτως ἀνεγνώσθη ἐν αὐτῇ τῇ ἁγίᾳ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ ἐν τῇ μνήμῃ τῆς ἡμέρας τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Σπυρίδωνος
2 dec. 655. 5 τῆς παρούσης τεσσαρεσκαιδεκάτης ἰνδικτιῶνος, πεντεκαιδεκάτῳ δὲ ἔτει Κώνσταντος τοῦ φιλοχρίστου καὶ εὐσεβεστάτου ἡμῶν βασιλέως καὶ δευτέρῳ ἔτει Κωνσταντίνου τοῦ θεοστέπτου καὶ εὐσεβεστάτου υἱοῦ αὐτοῦ· ἥν τινα ἱστορίαν μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ παρόντος λόγου τινὲς τῶν φιλο-
10 χρίστων ἀνδρῶν τῶν τηνικαῦτα, συμπαρόντων Σεργίου τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντίας τῆς Κύπρου, καὶ Παύλου τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Κρήτης κατὰ συγκυρίαν ἀπὸ Αἰγύπτου ἐν Κωνσταντινουπόλει ἀνερχομένου κἀκεῖ παρατετυχηκότος, καὶ Θεοδώρου τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχι-
15 επισκόπου τῶν αὐτόθι, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Θεοδώρου τοῦ
83v ἁγιωτάτου ἐπισκόπου | τῆς Κιτιέων φιλοχρίστου πόλεως, Εὐσεβίου τε τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου Λαπήθου, θεασάμενοι ἀπήγγειλαν τοῖς τε προειρημένοις μακαριωτάτοις ἀνδράσιν καὶ τῇ ἐμῇ ταπεινώσει· ἐγένετο δὲ πᾶσι μεγάλη χαρὰ
20 τοῖς τὴν φιλόχριστον πόλιν Τριμιθοῦντα οἰκοῦσιν τοῖς συναχθεῖσιν ἐν τῇ μνήμῃ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν· διηπορoῦντο γάρ τινες περὶ τούτου τοῦ θαύματος μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν, εἰ ἄρα ἀληθῆ εἰσι τὰ εἰρημένα, διὰ τὸ μηδὲν τοιοῦτον ἐμφέρεσθαι ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ ἁγίου τῷ διὰ ἰάμβων συν-
25 ταχθέντι· ἡνίκα δὲ ἐπεσκέψαντο τῇ γραφῇ τῆς εἰκόνος οἱ

---

1 ἥν τινα ..... S. 231, 22 ἀγράφως fehlt in V | ἣν τινα P.

2 ἐπιστατούντων für ἐπισταμένων? Uebrigens bricht dem Verf. unter der Fülle der ihm wichtigen Umstände die Periode, er nimmt sie Z. 8 von Neuem auf.

6 ἔτει κωνσταντίου P.

7 δευτέρου ἔτους P.

10 vor συμπαρόντων, das von den folgenden Namen nicht getrennt werden kann, ist wohl ein anderes Participium ausgefallen, etwa οἰκούντων τὴν Τριμιθούντων πόλιν.

14 παρατυχηκότος P.

16 κηταιων (ϊ über τ von 1. Hand) P.

17 εὐσεβείου τὲ P | λαμπίθου P.

19 πάσῃ P.

25 ἐπέσκεψαν P.

προειρημένοι φιλόχριστοι ἐκεῖνοι ἄνδρες καὶ λοιπὸν ἐγνώσθη ἡ ἱστορία διὰ (τῆς) τῶν ἀναγνωσθέντων διηγήσεως, πάντες ηὐφράνθησαν καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν ἐπὶ τούτῳ· ἣν τινα εἰκόνα καὶ οἱ προειρημένοι ἅγιοι τοῦ θεοῦ ἀρχιερεῖς θεασάμενοι καὶ ἀκριβῶς τὴν ταύτης γραφὴν καταμαθόντες καὶ 5 πληροφορηθέντες πάνυ ἠγαλλιάθησαν, καὶ πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως τὸν θεὸν ἐδόξασαν καὶ τὸν αὐτοῦ δοῦλον πλειόνως ἐθαύμασαν, μετὰ ἀμέτρου εὐφροσύνης τὴν τοῦ δικαίου πατρὸς μνήμην ἐπιτελέσαντες.

Καὶ ἄλλα δέ, φησὶ πρός με Ἰωάννης ὁ θεοφιλέστατος, 10 περὶ τοῦ ἁγίου καὶ σεβασμίου πατρὸς ἡμῶν καὶ θεοφόρου Σπυρίδωνος διηγήσατο καὶ αὐτὸς Στέφανος ὁ πρὶν μὲν διάκονος, ἔσχατον δὲ πρεσβύτερος ὡς εἴρηται γεγονώς· ὃς καὶ πρὸ τῶν ἓξ ἐτῶν τούτων τὸν βίον ἀπολιπὼν μετῴκησεν εἰς Χριστὸν ἐν ἀγαθῇ πολιᾷ καὶ πολιτείᾳ τὸν τῆς ἑαυτοῦ 15 ζωῆς χρόνον πληρώσας κατὰ τὴν ἀρτίως διελθοῦσαν ὀγδόην ἐπινέμησιν μετὰ τὴν γενομένην πρώτην ἅλωσιν τῆς Κυπρίων νήσου. ἔχει δὲ τὸν πιστὸν λόγον, ὅτι καὶ ἐν γραφῇ τῆς εἰκόνος ἄλλα τινὰ εἰσὶν τὰ μὴ ἐμφερόμενα ὡς εἴρηται ἐνταῦθα, ἅπερ ἠγνόηται ἡμῖν διὰ τὴν πολλὴν τοῦ χρόνου πάρο- 20 δον καὶ διὰ τὸ μὴ εὑρεῖν ἡμᾶς μηδένα μνημονεύοντα τοιούτου τινὸς πράγματος μήτε ἐγγράφως μήτε ἀγράφως.

619/50

84r

οὕτως πανταχοῦ ἐξέλαμψεν ἡ ἐνάρετος καὶ θεοφιλὴς πολιτεία τοῦ ἁγίου τούτου, ὅπως πληρωθῇ καὶ ἐπ' αὐτῷ τὸ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἐν εὐαγγελίοις εἰρημένον πρὸς τοὺς μαθητὰς 25 καὶ ἀποστόλους, ὅτι Ὃ εἴπατε ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἐν τῷ φωτὶ ἀκουσθήσεται καὶ ὃ πρὸς τὸ οὖς ἐλαλήσατε ἐν τοῖς ταμείοις,

---

2 τῆς habe ich eingeschaltet.
13 γεγονῶς P.
16 χρόνων P.
20 ἠγνό*ηται P.
21 εὑρεῖν P.
23 θεοφιλ[ὴ]ς mit Rasur V.
24 ἐπ V: ὑπ P | αὐτω* P.
26 ὃ .... 232, 1 δωμάτων Ev. Luc. 12, 3 mit Variation der ersten Worte (vgl. Ev. Matth. 10, 27).
26 φοτὶ V.
27 οὖς P. | ταμείοις P ταμ[ί']οις mit Rasur V. Diese Schreibung statt ταμιείοις war damals längst durchgedrungen.

κηρυχθήσεται ἐπὶ τῶν δωμάτων. Ταῦτα πρὸς ὠφέλειαν καὶ οἰκοδομὴν τῶν ἐντυγχανόντων συνεγραψάμην, ὅπως ἐν τούτοις τὸν θεὸν δοξάζοντες τὴν μισθαποδοσίαν κομίσησθε.

II.

Die Acten des Timotheos.

Meine Beurtheilung der kleinen Schrift über den h. Timotheos[1]) hat sowohl im Ganzen wie in manchen Einzelheiten nicht gerade günstige Aufnahme bei den theologischen Collegen gefunden. Die ruhige und sachliche Würdigung, der Lipsius in seinem bewundernswerthen Werk über die apokryphen Apostelgeschichten meine Bemerkungen unterzogen hat, scheint, wie sie mich zu aufrichtigem Dank verpflichtet[2]), so auch eine nachprüfende Erwiderung von mir zu fordern. Ich beabsichtige das nicht. Auch ohne Rechthaberei wird das Richtige einmal zum Sieg, und trotz aller Rechthaberei das Irrige zu Fall kommen. Und wenn mir bei einem ersten Versuche Versehen und voreilige Schlüsse untergelaufen sein sollten, so kann es mir nur als eine Ehre gelten, von einem Kenner wie Lipsius belehrt zu werden. Dass ich gleichwohl auf den Gegenstand zurückkomme, dazu bestimmt mich lediglich die Ueberzeugung, zur Klarstellung zweier, wie mir scheint, der entscheidenden Fragen neue Momente beibringen zu können.

Wenn ich zunächst von der Zuverlässigkeit der in den Acta Timothei erhaltenen originalen Angaben rede, so versteht es sich unter Verständigen wohl von selbst, dass dies nur mit der Beschränkung geschehen kann, welche ein Zwischenraum von mehr als zwei Jahrhunderten zwischen Ereigniss und Niederschrift mit sich bringt. Ueber den

---

1) *Acta s. Timothei* in dem Programm der Bonner Universität zum Geburtstag des Kaisers Wilhelm 1877.

2) R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden Bd. II 2 (Braunschw. 1884) p. 373 ff., vgl. I p. 443 f. Die ausführliche Recension von Th. Zahn in den Göttingischen gel. Anzeigen 1878 St. 4 p. 97—114 habe ich einmal gelesen, sie zu berücksichtigen finde ich nach der Erklärung, die er selbst p. 110 Anm. mir über das Motiv seiner Polemik gegeben, keinen Anlass.

Bericht selbst habe ich meinen Ausführungen nichts zuzusetzen; seine ungeschminkte Schlichtheit wird jedem mit Legendenliteratur nicht ganz unbekannten Leser auf das Vortheilhafteste auffallen. Fraglich musste ich lassen, inwieweit der Verfasser in seinen Zeitangaben zuverlässig sei, genauer gesagt, ob zu den beiden Datirungen

1) des Anfangspunktes von Timotheos' Episkopat in Ephesos: *βασιλεύοντος τὸ τηνικαῦτα τῆς Ῥωμαίων πολιτείας Νέρωνος, ἀνθυπατεύοντος δὲ τῆς Ἀσίας Μαξίμου* (p. 8, 16), d. h. ungefähr des J. 58 n. Chr.;

2) des Todesjahres des Timotheos (und des Anfangs von Johannes des Evang. Episkopat): *βασιλεύοντος μὲν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας τοῦ προρρηθέντος Νέρβα, ἀνθυπατεύοντος δὲ τῆς Ἀσίας Περεγρίνου* (p. 13, 69), d. h. des J. 97 n. Chr.

die officielle Proconsularliste der Provinz Asia benutzt worden ist: wenn es geschehen, selbstverständlich in der Weise, dass für die in Betracht kommenden Daten einer willkürlichen Construction der Apostelgeschichte die entsprechenden Eponymen jener Liste ermittelt wurden. Das Doppeldatum nach asianischem und römischem Kalender (p. 13, 67) erweckt das beste Vertrauen, und für den Proconsular Maximus war bereits durch E. Hübner eine passende Persönlichkeit in Q. Allius Maximus, einem cos. suff. des Jahres 49, nachgewiesen[3]). Um so mehr Bedenken erweckte der Proconsul des Jahres 97 Peregrinus. Erst aus dem dritten Jahrhundert war ein Consul dieses Namens Armenius Peregrinus, cos. ord. des Jahres 244 und Sohn des Arvalbruders und Prätors im Jahre 213 L. Armenius Peregrinus, bekannt[4]). Sollte ein Mann, der sein Ursprungszeugniss schon im Namen mit sich herumtrug, in so früher Zeit zu den höchsten Ehren des römischen

3) s. Acta Tim. p. 16.

4) Vgl. W. Henzen, Scavi nel bosco sacro dei fratelli Arvali (Roma 1868 fol.) p. 77 und Acta fratrum Arval. (Berol. 1874) p. 177. In den Acta Tim. p. 28 ist durch ein Versehen *Septimium Peregrinum* geschrieben, was ich zu berichtigen bitte.

Staats emporgestiegen sein? Schon damals als meine Ausgabe der Timotheos-Acten erschien, hätte jener Zweifel niedergeschlagen werden können. Der zuerst von G. Wilmanns vollständig veröffentlichte Senatsbeschluss über das Marktrecht des saltus Beguensis lehrte uns als consul suffectus des Jahres 138 einen 'P. Delphius Peregrinus Aleius Alennius Maximus Curtius Valerianus Proculus M. Nonius Mucianus'[5]) kennen. Sogar ein Gentilname Peregrinius ist aus dem Cognomen abgeleitet worden: an weit entlegenen Orten lassen sich Träger desselben nachweisen, in Lyon ein Freigelassener L. Peregrinius Rullinus, in Lambaese eine Peregrinia Fortunata, in Britannien ein M. Peregrinius Super, in Augsburg ein Peregrinius Bellicus[6]). Die Möglichkeit, dass schon in den achtziger Jahren des ersten Jahrhunderts ein Peregrinus zum consul suffectus befördert werden und im Jahre 97 Proconsular der Provinz Asia sein konnte, wird nach dem sicheren Vorkommniss des Jahres 138 niemand in Zweifel ziehen wollen. Bei der Trümmerhaftigkeit unserer Kenntniss der *consules suffecti* und der Provincialfasten werden wir vielmehr dankbar hinzunehmen haben, was eine Vertrauen heischende Quelle uns Neues lehrt, wenn es sich, wie in den besprochenen Fällen, als geschichtlich möglich erweist.

Die zweite Frage ist rein exegetischer Art, für mich die wesentlichste. Die einfache Aufgabe, das Wirken des Timotheos darzustellen und sein Ende zu erzählen, hat der Verfasser dadurch verwickelt, dass er die Geschicke und Thätigkeit des Evangelisten Johannes hereinschlingt. Von den knapp 70 Quartzeilen des Martyriums kommen auf Johannes etwa 25, mehr als ein Drittel des Ganzen. Was ist der zureichende Grund dieses Verfahrens? Etwa das Bedürfniss der Raumfüllung? Dann brauchte der Verfasser

---

5) Ephemeris epigr. II (1875) p. 271 ff., vgl. p. 276 (jetzt *CIL* VIII n. 270). Auf einem vor dem Consulat gesetzten Stein von Verona heisst er: M. Nonius M. f. Pob. Mucianus P. Delphius Peregrinus.

6) Siehe A. de Boissieu, Inscrr. ant. de Lyon p. 12 (nach Millin); *CIL* VIII n. 3689 VII n. 1009 III n. 5811.

nur, wie später Symeon der Metaphrast verfuhr, die Andeutungen des Neuen Testaments, auf die er selbst hinweist, auszuführen und die Wirksamkeit des Paulus als Hintergrund für seinen Helden zu schildern. Das gerade Umgekehrte hat er gethan. Ich kann heute noch nicht anders urtheilen als ehedem[7]). Auf diese Verschlingung von Johannes' und Timotheos' Leben konnte der Verfasser nicht durch die Aufgabe geführt werden, die er sich gestellt hatte; er fand dieselbe als etwas Gegebenes vor, das zweckmässig und selbständig umzubilden ihm im Drang des Bedürfnisses, für den schon vor 356 zu Ephesos bestehenden Cultus des h. Timotheos das unentbehrliche kirchliche Lesestück zu besorgen, sei es die Zeit oder die Lust oder auch die geistige Kraft fehlte. Welcher Art die so unselbständig benutzte Quelle war, ergibt sich ebenso deutlich aus der exegetischen Analyse des Inhalts. Der Bericht von Johannes' erstem Aufenthalt in Ephesos (p. 9, 24 ff.) verfolgt den Zweck, die Entstehung des Logos-Evangeliums der Heimathsstadt des Verfassers zu vindiciren; den Zusammenhang vollkommen störend folgt dann p. 12, 60 zwischen der Erzählung vom Ende des Timotheos und den Zeitangaben über dasselbe eine Bemerkung über Johannes' Rückkehr von Patmos, den Antritt und die Zeitdauer seines Episkopats: in ein Martyrium des Timotheos konnte sie nicht kommen, wenn nicht dessen Inhalt einer Quelle entnommen war, für welche eine solche Verbindung von Nachrichten über Timotheos und Johannes naturgemäss und nothwendig war, das heisst einer Geschichte der Kirche von Ephesos. Bis auf den vorliegenden Auszug ist sie, so viel wir bis jetzt wissen, verschollen; wie weit sie gieng, ob sie auch die übrigen Kirchen der Provinz umfasste, bleibt uns verborgen. Werden wir darum lieber annehmen, weil ein solches Geschichtsbuch uns nicht genannt wird, darum habe es auch nicht existirt? oder werden wir die Thatsache, zu der ein unvermeidlicher Schluss der Exegese uns zwingt, als solche hinnehmen? Eusebios, als

7) S. Acta Tim. p. 34 f.

er seine Geschichte der christlichen Kirche schrieb, hat das Ephesische Buch nicht gekannt: nichts hindert eine unabhängige, ungefähr gleichzeitige Entstehung vorauszusetzen. Und wenn Lipsius mit seinem Urtheil das Richtige getroffen haben sollte, wovon ich mich bis jetzt nicht überzeugen kann, dass der Verfasser von Eusebios abhängig sei, so müsste das Buch sehr bald nach Eusebios entstanden sein. Das zeigt die uns bekannte Geschichte der Timotheus-Verehrung, Sprache und Stil dürfen auch ein Wort mitreden.

Ich habe den Kern der Streitfrage in aller Kürze wiederholt, nicht als ob ich glaubte, dadurch meiner Ansicht geneigteres Gehör zu erwirken: durch Wiederholung können Gründe nicht stärker werden. Meine Absicht ist vielmehr, den Vorgang bei der Entstehung unserer Acta durch eine sehr ähnliche Thatsache zu erläutern und Solchen, die meinen Erwägungen sich nicht von vornherein verschlossen haben, verständlicher zu machen. Ich würde längst auf sie aufmerksam gemacht haben, wenn es mir nicht während der Zeit, als mir die Liberalität der Leidener Bibliotheksverwaltung die ehemals Perizonische Handschrift griechischer Legenden anvertraut hatte, unmöglich gewesen wäre, von dem betreffenden Stück mehr als einen kurzen Auszug anstatt einer Abschrift zu nehmen. Mittlerweile ist die Legende in den *Analecta Bollandiana* gedruckt worden, und Jeder, der das Bedürfniss fühlt, wird in der Lage sein, die Richtigkeit meiner Angaben nachzuprüfen[8]).

Das Martyrium des h. Agathonikos gibt nach blasser, von dem Redactor vorgesetzter Einleitung eine Schilderung der christenfeindlichen Thätigkeit, welche unter Autorität des Maximianus der *comes* Eutolmios aus Nikomedia[9]) in Bithynien geübt. Der gefeierte Märtyr ist zwar die hervorragendste und am ausführlichsten bedachte Persönlichkeit dieser Schilderung, aber durchaus nicht die

---

8) Analecta Bollandiana tomus II. ed. C. de Smedt, Guil. van Hooff et Jos. de Backer. Par. etc. 1883, p. 99—115 nach cod. Perizon. in fol. 10 f. 107r—114v.

9) A. a. O. p. 100, 12 *Εὐτόλμιός τις ὀνόματι, τὸ ἀξίωμα κόμης, ἀπὸ Νικομηδείας ὁρμώμενος.*

einzige. Eutolmios erhält zuerst einen Geistlichen Zotikos mit zweien seiner Schüler vorgeführt, die nach kurzem Verhör enthauptet werden. Dann durchstreift er mit seinen Gehilfen die Landschaft von Nikomedia; die vornehmeren und wohlhabenderen Christen der Stadt, auf welche vorzugsweise sein Augenmerk gerichtet ist, hatten sich auf ihren Gütern oder sonst an sicheren Orten geborgen. Da hört er, dass durch einen hochgebildeten und vornehmen Bürger Agathonikos der zeitige *princeps senatus* der Stadt Nikomedia[10]) für das Christenthum gewonnen worden sei. Ohne Schwierigkeit wird Agathonikos auf seinem Landgut Kybaina[11]) eingefangen und vor das Tribunal des comes in der Basilica des Stadttheils Lampsos[12]) geführt. Hier zeigt sich, dass Agathonikos von vornehmem Geschlecht, Abkömmling eines einst hochgestellten Hippasios und Sohn des vormaligen Statthalters Asklepiades, sogar mit dem kaiserlichen Hause verwandt ist[13]). Nach langen Wechselreden entschliesst sich Eutolmios, den Märtyr dem Kaiser zu überantworten, alle anderen Christen aber, d. h. wohl die durch das Beispiel des Märtyrs bekehrten Apparitoren (s. p. 102, 16 f.) durch das Schwert hinrichten zu lassen. Da der Kaiser zur Zeit in Thrakien verweilte, wird Agathonikos mit Anderen durch Eutolmios dorthin geführt, und zur Abschreckung der Zuschauer auf der Reise und im Quartier nach Möglichkeit gequält. An einem Rasttage (der Ort wird Potamoi genannt, s. Anm. 14)

---

10) p. 102, 9 *ὅτι ὁ πρῶτος πρίγκιψ ἐπείσθη δουλεύειν Χριστῷ διά τινος Ἀγαθονίκου σοφοῦ*, vgl. 103, 15 *ἀνέπεισεν τὸν τῆς ἐνθάδε* (am Ort der Verhandlung, Nikomedia) *συγκλήτου πρίγκιπα σὺν αὐτῷ θρησκεύειν — Χριστόν*.

11) Kybaina nom. pl. hiess doch wohl der Ort: p. 102, 10 *διάγει ἐν ἀγρῷ λεγομένῳ Κυβαίνων* und 103, 15 *ἐν κώμῃ Κυβαίνων διάγων*.

12) p. 103, 10 *ὁ κόμης καθίσας ἐν τῇ βασιλικῇ ἐν τόπῳ καλουμένῳ Λάμψῳ ἐξέτασιν ἐποιεῖτο*: man wird an den Stadtnamen Lampsakos erinnert; vgl. auch den ionischen Namen *Λαμψαγόρας*.

13) Das Genauere über das Geschlecht des Ag. p. 103, 13; sein Adel wird 106, 19. 112, 1, seine Verwandtschaft mit dem Kaiser 105, 17. 113, 16 f. hervorgehoben.

werden mehrere Officiere, Zenon, Theoprepes und Akindynos vor das Tribunal des comes geführt und zum Tod durch Katapulten verurtheilt. Der Zug gelangt nach Chalkedon. Dort lag seit der Zeit, wo die h. Euphemia gelitten, ein Führer der christlichen Partei Severianus in Banden. Eutolmios, auf ihn aufmerksam gemacht, verurtheilt ihn zum Tod durchs Schwert. Zu Byzanz übernimmt dann der Senat die Untersuchung über die noch übrigen Bithynischen Christen (senatorischen Rangs), vorab des Agathonikos, der nach standhaftem Bekenntniss Christi vor der Stadt gestäupt wird. Eutolmios eilt mit Reichspost dem Kaiser nach, um ihm Bericht zu erstatten, und findet ihn unweit Selymbria am Strande. Maximianus erkennt in Agathonikos seinen Verwandten, aber die Hartnäckigkeit desselben zwingt schliesslich dem Kaiser das Todesurtheil ab, das am 22. August vollzogen ward.

Wer das Martyrium des Agathonikos erzählen wollte, mochte immerhin den Eutolmios als Wütherich schildern und diese Schilderung durch einzelne nicht streng zur Sache gehörige Proben beleben. Die uns vorliegenden Acten folgen aber vielmehr den Schritten des Eutolmios, und behandeln Gefangennehmung, Verhöre, Leiden und Ende des Agathonikos nur als eine hervorragende Episode in der Thätigkeit jenes comes. Der Schriftsteller, aus dessen Hand die vorliegenden Acten hervorgiengen, vermochte nicht einmal das völlig Fremdartige aus dem benutzten Bericht auszuscheiden, wie das Ende des Zotikos und des Severianus; nur am Schluss hat er gestrichen, was über Agathonikos hinausgriff, die Verhandlungen über die übrigen Christen senatorischen Rangs; wenn er sonst gekürzt hat, ist das recht ungeschickt geschehen, wie denn die Episode des Zenon u. s. w. (p. 109, 5—110, 3) ganz in der Luft schwebt. Der Redactor des Martyriums und der Verfasser des zusammenhängenden Berichts über Eutolmios sind also ganz verschiedene Persönlichkeiten. Der Verfasser der Quellenschrift hatte aber gewiss nicht nur von Eutolmios mehr zu erzählen gewusst, sondern überhaupt sich eine weitere Aufgabe gesteckt. Ich zweifle

nicht, dass unser Martyrium ausgeschnitten ist aus einer natürlich zum Zweck der Erbauung abgefassten Geschichte der Christenverfolgungen in Bithynien, welche sogar über die Diocletianische Zeit zurückgegriffen zu haben scheint. Die Rückbeziehungen auf frühere bithynische Vorgänge, auf eine Begegnung zwischen Numerianus und einem Bischof Babylas im Jahre 284 und auf das sonst unbekannte Martyrium des Romanus durch Asklepiades, den Vater unseres Agathonikos (p. 104, 5 f.), legen die Vermuthung nahe, dass dieselben am zuständigen Ort bereits zusammenhängend erzählt waren.

Diese Geschichte der bithynischen Märtyrer war in der besten Zeit des vierten Jahrhunderts verfasst worden. Der erhaltene Ausschnitt darf unter die *acta sincera* gezählt werden, so gut wie irgend ein anderer nicht amtlicher Bericht. Der Verfasser schöpfte noch aus der Fülle lebendigen Details; er zeigt genaue Kenntniss der Ortsnamen und zufälliger Umstände, um die sich sonst Verfasser von Heiligengeschichten nicht zu kümmern pflegen, und durch manche Andeutungen wirft er Licht auf die damaligen Verhältnisse bithynischer Städte[14]. Er versäumt nicht, es hervorzuheben, wenn die sterblichen Reste eines Märtyrs von den Gläubigen aufgenommen und beigesetzt worden, wie bei Zotikos (p. 101, 12) und bei Severianus (111, 13): er kennt also ihre Gräber und ihren Localcult.

Es ist beachtenswerth, dass weder Zenon und Genossen, noch Severianus, noch der beiläufig erwähnte Romanus zu allgemeinerer und bekannter Verehrung gelangt sind. Die griechische und die römische Kirche begeht nur das Gedächtniss des „h. Agathonikos, Zotikos und ihrer Genossen“ am 22. August. Offenbar verdanken diese Heiligen das lediglich dem uns erhaltenen Martyrium, in

14) Hinweisen möchte ich auf die mir nicht verständliche Angabe über die drei bei Potamoi hingerichteten Officiere p. 110, 2 *ἐτελειώθησαν καὶ οὗτοι οἱ ἅγιοι ἐν χωρίῳ λεγομένῳ Ποταμοῖς, Ζήνων, Θεοπρεπὴς καὶ Ἀκίνδυνος, οἱ ἐν τριβουνάτοις Καισσαρέων*, vorher 109, 6 heissen sie *οἱ περὶ Ζήνωνα στρατιάρχαι.*

welchem Agathonikos der Titularheld und Zotikos der an erster Stelle erwähnte Märtyr ist.

Das Quellenwerk hatte sichtlich über seine Heimath hinaus keine Verbreitung gefunden und ist früh verschollen, während der zu liturgischem Gebrauch zugestutzte Auszug bekannt wurde und die Namen der beiden Hauptheiligen weiter trug. Der Hergang der Entstehung des Auszugs wie des Untergangs der Quellenschrift machen das Martyrium des Agathonikos zu einem Gegenstück der acta Timothei.

III.

Legendenaustausch der griechischen und römischen Kirche.

Die Fülle der uns erhaltenen lateinischen Uebersetzungen und Bearbeitungen griechischer Legenden lässt uns auf einen Austausch zwischen der griechischen und römischen Kirche schliessen, bei dem die Griechen nicht blos die Gebenden bleiben konnten. Das Abendland, vor allem Rom, bot genug der heiligen Erinnerungen, für welche auch die Griechen Theilnahme empfinden mussten. Und die Heiligenkalender beider Kirchen liefern den Beweis für den Zusammenhang, der zwischen der Verehrung von Heiligen aus der anderen Hälfte des alten Reichs und der Verbreitung ihrer Legenden durch Uebersetzungen bestand. Es wird oft schwer zu bestimmen sein, ob der Austausch der kirchlichen Diptycha die Nachfrage nach den legendarischen Lesestücken oder ob diese das Bedürfniss der Verehrung herbeiführten; im Ernst wird man überhaupt diese Frage kaum aufwerfen können: erst wenn er von geschichtlichem Inhalt erfüllt war, konnte der Name eines Heiligen Gegenstand des Cultus werden.

Aber wann hat dieser Austausch der Legendenüberlieferung durch wechselseitige Uebersetzungen stattgefunden? Es ist nach vielen Seiten hin nicht unerheblich, diese Epoche zu ermitteln. Vielleicht empfinden auch Andere die Nothwendigkeit einer solchen Untersuchung: ich gestehe wenig-

stens, schon lange und vielfach von der Unsicherheit meines Wissens in dieser Hinsicht gequält worden zu sein. Und wenn ich im Folgenden zusammenzufassen versuche, was sich mir in gelegentlicher Beobachtung ergeben hat, verbinde ich damit den lebhaften Wunsch, Andere zur Fortsetzung und Erweiterung dieser vorläufigen und unvollkommenen Bemerkungen zu veranlassen. Eine einzelne handschriftliche Nachricht wird leicht so lange als zufällig und werthlos unbeachtet gelassen, als nicht ein fester Punkt gegeben ist, dem sie sich wie von selbst berichtigend oder ergänzend anfügt.

So viel ist sofort klar: das sechste Jahrhundert, in welchem Cassiodorius Senator so erfolgreichen Anstoss gab die lateinische kirchliche Literatur durch Uebersetzungen griechischer Werke abzurunden und vor ihm schon Dionysius Exiguus in dieser Richtung selbst thätig gewesen war, kann die gesuchte Epoche planmässiger Uebersetzungen von Legenden nicht gewesen sein. Den Männern jener Zeit war noch ein höheres Ziel gesteckt, die Begründung biblischer und kirchlicher Wissenschaft. Und die leeren Fächer der alten Kalender bis auf Karl den Grossen führen uns die vorausgesetzte Thatsache deutlich genug vor Augen. Die natürliche Freude an den religiösen Novellen, den letzten Schösslingen, die der dichterische Sinn der Griechen getrieben, war den Abendländern vergällt durch die strenge Musterung, die Gelasius mit der kirchlichen Literatur vorgenommen hatte; überaus Weniges von dem, was gegen Ende des fünften Jahrhunderts in lateinischer Form vorlag, hatte bei jener Prüfung Probe gehalten. Sollte die Uebersetzerthätigkeit in Fluss kommen und Wirkung üben, so musste erst die Leidenschaft für das Mythologische oder sagen wir immerhin für das künstlerisch Darstellbare im religiösen Leben zu einer Macht herangewachsen sein, welche auch den besonnenen Verstand der kirchlichen Oberen gefangen nahm.

Einen festen Punkt bildet Anastasius, der Abt von Santa Maria in Trastevere und spätere päpstliche Bibliothekar (bis gegen 882), ein Mann, der Bedeutung genug

auch über seine Zeit hinaus erlangt hat, um eine besondere Darstellung und Würdigung zu lohnen[1]). Seine Beherrschung beider Sprachen liess ihn nicht nur zeitweilig als Vertreter des Abendlandes in Ostrom geeignet erscheinen, sondern hat ihn auch zu einem hervorragenden Vermittler der jüngeren Literatur der griechischen Kirche an die römische Welt gemacht. Der Rechtstitel seiner Berühmtheit gründet sich nicht sowohl auf die vermeintliche Redaction des Papstbuches, mit dem ein willkürlicher Einfall Panvinio's seinen Namen verknüpft hat, als auf seine ausgedehnte Uebersetzerthätigkeit. Neben den grösseren Arbeiten, die ihn dem Historiker werth machen, tritt seine Bemühung um die griechische Legendenliteratur noch bemerkbar genug hervor. Dass er selbst Werth darauf legte, zeigen uns die den einzelnen Uebersetzungen vorgesetzten Widmungsbriefe[2]), denen vornehmlich wir die allgemeine Kenntniss, sowie einzelne Angaben über diese Thätigkeit verdanken.

Rusticus est sermo, calamus quem vertit Achivo

sagt er einmal[3]) bescheiden von seiner Sprache; in Wahrheit zeichnet er sich vor andern Uebersetzern des früheren Mittelalters vortheilhaft aus durch eine gewisse Bildung und Leichtigkeit des Stils. Er vermochte sich diesen Vorzug zu sichern, indem er darauf verzichtete, die gekünstelte und überladene Schreibweise der spätgriechischen Autoren, die ihm vorlagen, getreu nachzubilden[4]).

---

1) Materialien, aber ohne Sichtung findet man bei Cas. Oudin, Comment. de scrr. eccles. t. II p. 250 ff. und J. A. Fabricius, Bibl. lat. med. et inf. act. 1, 230 f. Die von L. Duchesne (Le Liber Pontif. p. XXXV, 7) erwähnte Schrift von P. A. Lapôtre, De Anastasio bibliothecario, Par. 1884, ist mir nicht zugänglich geworden. Ueber die Zeit seines Endes s. Muratori Script. rer. Ital. t. III praef. p. V.

2) Mehrere dieser Prologe hat Mabillon im Museum Italicum I 2 p. 80 ff. veröffentlicht.

3) Bei Mabillon a. O. p. 80.

4) Bei Herib. Rosweyde, Vitae patrum (Antwerpen 1615) p. 179 (Acta Sanctorum jan. t. II p. 498 a) *nec Graecorum idiomata nec eorum ordinem verborum sequi potui vel debui, non enim verbum e verbo, sed*

Auf den Wunsch Petrus', des Bischofs von Gabii, hatte Anastasius das Leiden des alexandrinischen Bischofs Petrus[5]) und der 1480 Märtyrer von Samaria[6]) übersetzt. Zur Zeit des Papsts Nicolaus (858—867) bearbeitete er im Auftrag desselben die Schrift des Kypriers Leontios über das Leben des Erzbischofs Johannes Eleem. von Alexandria[7]), auf Wunsch des päpstlichen Leibarztes Ursus die Wunder Basilius des Grossen von Cäsarea[8]). Das Datum des Jahres 875 trägt die Uebersetzung von Sophronios' Schrift über Leiden und Wunder des h. Cyrus und Johannes[9]). Kaiser Karl dem Kahlen widmete er im Juni 876 das Leben des Dionysius Areopagita nach Methodios[10]), demselben im gleichen oder folgenden Jahre das auf Anliegen des Johannes Diaconus übersetzte Martyrium des Demetrius[11]). Man ersieht aus dieser Uebersicht nur des sicher

sensum e sensu excerpsi: eine Bemerkung, die man bei der Kritik des griechischen Textes sich gesagt sein lassen muss.

5) Anastasius selbst bezeugt sie im Prolog der folgenden passio. Sie scheint erhalten zu sein, bei A. Mai, Spicil. Rom. III p. 671 ff., s. Baronius zum Martyrol. Rom. 26. Nov. (p. 497, *a* Antwerpen 1613).

6) Prolog bei Mabillon a. O. p. 80; zusammen mit dem lat. Martyrium in den Acta Sanctorum iun. t. 4, 182 ff.

7) Mit Prolog herausgegeben von Herbert Rosweyde, Vitae Patrum p. 178 ff. Acta Sanctorum ian. 23 t. II p. 498 ff. Vgl. Sigebert De scrr. eccles. c. 103.

8) Prolog bei Mabillon p. 82. Anastasius bezeichnet sich als *abbas monasterii s. dei genitricis Mariae virginis siti trans Tiberim, ubi olim circa domini nativitatem fons olei fluxit.*

9) Prolog bei Mabillon p. 83 f. und danach bei A. Mai Spicil. Rom. t. IV p. 227 f. Die Datirung *Data IIII kal. febr. indictione VIII anno vero domini nostri [Iohannis] octavi papae [VII]* ist trotz ihrer Lückenhaftigkeit durch die Indictionsangabe (ind. VIII beginnt 1. Sept. 874) zweifellos. Das griech. Original ist von Mai im Spicileg. t. III und danach bei Migne 87, 3 p. 3380 ff. veröffentlicht worden.

10) Prolog bei Surius zum 9. Oct. f. 237[r] (Venet. 1581); er ist datirt *mense iunio, ind. nona, anno pontificatus... Iohannis VIII papae quarto, imperii vero domini clementissimi Caroli semper Augusti primo.* Vgl. Pagius, Critica in Baronium a. 876 n. 12, und unten S. 256.

11) Mit Prolog herausgegeben von Mabillon, Vetera Analecta t. I

Nachweisbaren, wie Anastasius mindestens während der letzten Jahrzehnte seines Lebens zu diesen kleineren Arbeiten sich immer bereit fand und Zeit zu erübrigen wusste. Gewiss ist damit aber nur ein kleiner Theil der lateinischen Legenden bezeichnet, die aus seiner Hand hervorgegangen sind.

So erheblich wir uns danach immerhin die Thätigkeit des Anastasius denken dürfen, zeigt es sich doch bei näherem Zusehn, dass sie nur der abschliessende Endpunkt einer längeren voraufliegenden Reihe war. Anastasius selbst weist wiederholt auf Vorgänger zurück; so fand er die zwölf ersten Wunder des Cyrus und Johannes nebst der Vorrede bereits in einer Uebersetzung vor, die *Bonifatius consiliarius ad petitum Theodori primicerii, defensoris ecclesiae Romanae* verfasst hatte, und er konnte sich begnügen, dazu die Fortsetzung zu liefern[12]). Eustochius, der Uebersetzer von Jacobs Reue der h. Pelagia[13]), mag in diese Reihe gehören. Doch verzichte ich gerne auf Vermuthungen in der gewissen Hoffnung, dass geschärfte Aufmerksamkeit bald gesicherte Thatsachen in den leeren Raum setzen werde.

Solche vermag ich wenigstens für den umgekehrten Vorgang, die Ueberführung abendländischen Gutes in die griechische Literatur, nachzuweisen. Der enge und gegenseitige Zusammenhang beider Vorgänge wird sich dabei von selbst ergeben.

In einer alten Handschrift der Pariser Bibliothek, derselben, der oben (I) die Mittheilungen über die Geschichte der Spyridon-Legende entlehnt wurden (n. 1451), fand ich ein Leben der h. Anastasia, welche die römische Kirche am 25. December hoch hält und offenbar schon vor der Einführung des Weihnachtsfestes verehrte. Die Datirungs-

---

p. 65 ff. (ed. 1723 p. 172 ff.) und in den Acta Sanctorum octob. t. IV p. 87 ff., vgl. p. 58.

12) Siehe Mabillon a. O. p. 84 (Mai Spic. 4, 228); vgl. auch p. 82.

13) Siehe Rosweyde, Vitae patrum p. 376. Acta Sanctorum octob. t. IV p. 261, vgl. Legenden der Pelagia p. 30.

formeln und mehr noch ihr mit der griechischen Ueberlieferung streitender Tag[14]) zwingen, eine lateinische Quelle dieser Schrift anzunehmen. Das wird ausdrücklich bestätigt durch eine Bemerkung, die nach dem Amen der Schrift untergefügt ist:

Ταῦτα ἐγὼ ἐλάχιστοσ θεό
δωροσ ἐν τῆ ῥώμη γενό
μενοσ ἐν τῆ πρεσβεία
τῆσ ἑνώσεωσ τῆσ ὀρ
θοδόξου πίστεωσ· εὗρον
ἐν τῆ οἰκία τῆσ ἁγίασ ἀ
ναστασίασ· ῥωμαϊ
κοῖσ γράμμασιν ἐγκεί
μενα· καὶ ἑρμήνευσα
διὰ τοῦ καλοῦ ἰωάνου: ∽

Ein Theodoros also, der als byzantinischer Gesandter zum Zweck einer herbeizuführenden Glaubenseinigung nach Rom gekommen war, ein Kleriker, wie man nach seinem Epitheton schliessen muss, hatte in der Kirche der h. Anastasia, die nach mancherlei Umbau noch heute am Fuss des Palatin steht, die lateinische Legende kennen gelernt und ihre Uebersetzung durch einen beider Sprachen kundigen Geistlichen oder Mönch, den „schönen Johannes" veranlasst. Zu solchen Gesandtschaften hatte, um von älteren Streitigkeiten abzusehen, die nicht wohl in Betracht kommen können, die Verstimmung und Entfremdung, welche in Rom durch den Bildersturm der griechischen Kirche erregt war und durch die zahlreichen flüchtigen Mönche unterhalten wurde, seit dem Versuche des Patri-

---

14) Dies Heiligenleben findet sich in der genannten Handschrift f. 115r — 126v, mit dem Titel *Βιος καὶ μαρτύριον τῆς ἁγίας μάρτυρος Ἀναστασίας καὶ τῶν σὺν αὐτῇ μαρτυρησάντων*, und dem Randvermerk $\overline{\text{KB}}$ (22. Dec.). Die Zeitangabe lautet f. 126v *ἔπαθεν δὲ ἡ τοῦ θεοῦ δούλη ἀναστασία τῆ πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν ἰαννουαρίων· μετετέθη δὲ τα λείψανα αὐτῆς διὰ τῆς ἀπολλωνίας ἐν τῆ κατασκευασθείση παρ' αὐτῆς ἐκκλησία τῆ πρὸ ἑπτὰ ἰνδῶν* (so st. *εἰδῶν*) *σεπτεμβρίων.* Die griechische Kirche feiert diese Anastasia am 22. Dec. Von dem Kirchweihtag (7. Sept.) schweigt sowohl das Martyrologium Rom. als das heutige Diario Romano.

archen Tarasios (786)[15] mehrfach Anlass geboten; dann in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts die durch Photios hervorgerufenen Wirren. Aus diesen verschiedenen Sendungen, über deren Theilnehmer wir meist ungenügend unterrichtet sind, diejenige herauszufinden, bei welcher unser Theodoros betheiligt war, würde ich aufgegeben haben, wenn mir nicht mein verehrter College A. Dove hilfreichen Beistand geleistet hätte. Ihm verdanke ich den glücklichen und überzeugenden Nachweis der fraglichen Gesandtschaft.

Michael der Stammler wendete sich, um Frieden in seinem Reiche schaffen und die durch den Bilderstreit erhitzten Gemüther beruhigen zu können, im Jahre 824 an Ludwig den Frommen mit dem Ansuchen, durch seine Vermittlung die päpstliche Curie zu einer versöhnlicheren Haltung zu vermögen und eine Ausgleichung der Gegensätze herbeizuführen[16]); es galt, den Fanatikern unter den Bilderfreunden den Rückhalt, den sie bisher an Rom hatten, zu entziehen. Das kaiserliche Schreiben, das in lateinischer Uebersetzung als Actenstück der Pariser Synode von 825 erhalten blieb, wurde nebst den üblichen Geschenken durch eine Gesandtschaft überbracht, welche ihrer Bestimmung gemäss sich vom Hoflager des fränkischen Königs nach Rom zu Papst Eugenius II. verfügte. Unter der Führung des Protospatharen Theodorus nahm daran neben höheren geistlichen Würdeträgern der Oikonomos der Sophienkirche in Constantinopel Theodoros Theil, der damals den Rang eines Diakonen bekleidete[17]). In ihm dürfen wir zuver-

---

15) Siehe Schlosser, Gesch. der bilderstürmenden Kaiser p. 278 f.

16) S. Schlosser a. O. 461 ff. Simson, Jahrb. des fränkischen Reichs unter Ludwig dem Frommen 1, 218 f. Das Eintreffen der Gesandtschaft erwähnen unter dem Jahre 824 die Annalen Einhards, Mon. Germ. Scrr. I p. 212, 33.

17) Namen und Würden der zu beglaubigenden Gesandten werden in dem Schreiben genau angegeben, Mansi Concil. t. XIV p. 419ª 'mittere ad vestram gloriam Theodorum protospatharium nostrum et stratigon, Nicetam sanctissimum metropolitanum Myrensem Lyciae, Fortunatum archiepiscopum Venetiae, T h e o d o r u m reverendissimum

sichtlich den Theodoros wiedererkennen, der die Uebersetzung des Lebens der h. Anastasia veranlasste. Ob der „schöne Johannes“, der doch wohl der Gesandtschaft als Dolmetsch diente, derselben schon von Constantinopel aus mitgegeben oder, zu Rom als geflüchteter Mönch lebend, erst dort näher getreten war, ist zu wissen nicht von Belang.

Es ist nur ein vereinzeltes Vorkommniss, was wir hiermit constatirt haben. Aber das Interesse für abendländische Legenden, das wir in dem einen Falle wirken sehn, musste vorher geweckt sein. So legt die Thatsache einen Rückschluss nahe, den in greifbare Wirklichkeit umzusetzen allerdings die Möglichkeit gegeben ist.

In einem noch älteren Martyrologium der wunderbar reichen Pariser Bibliothek, der im April 890 vollendeten Handschrift n. 1470, befindet sich unter dem Leben der h. Marina die wichtige Angabe, dass es abgeschrieben sei aus dem Martyrologion, das der h. Methodios während seines Aufenthaltes zu Rom im Vatican mit eigener Hand geschrieben habe[18]). Aus den Ordnungszahlen, die diesem Heiligenleben und anderen beigeschrieben sind, sowie aus einer Verweisung auf den ersten Band ergibt sich, dass

---

diaconum et oeconomum istius sanctissimae dei catholicae et magnae ecclesiae s. Sophiae et Leonem nostrum candidatum'.

18) f. 141[r] *ἐγράφη δὲ ἐκ το μαρτυρολογεῖον* (lies *τοῦ μαρτυρολογείου*) *ὅπερ ἔγραψεν ὁ ἅγιος Μεθόδιος ἰδιοχείρως καθεζόμενος ἐν τῇ μεγάλῃ Ῥώμῃ εἰς τὸν ἅγιον Πέτρον.* Die gleiche Angabe wiederholt sich in der Ueberschrift der Scholien f. 135[r] *ἐν τοῖ μαρτυρολογίω ὅπερ ἔγραψεν ἰδιοχείρως καθεζόμενος ἐν Ῥώμῃ εἰς τὸν ἅγιον Πέτρον.* S. Acta s. Marinae et s. Christophori (Festschrift der Bonner Universität zur fünften Säcularfeier der Universität zu Heidelberg, 1886) p. 47 und 48. Der Werth der Handschrift wird durch den Umstand erhöht, dass sie für den nachmaligen Patriarchen von Constantinopel Nikolaos (896—908. 912—925) geschrieben war: f. 2[v] steht unter dem alten Inhaltsverzeichniss von wahrscheinlich derselben Hand der Name des Besitzers *ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ* (mit rother Tinte); von etwas späterer Hand und mit schwarzer Tinte *ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ* (Patriarch 970—4). — Zum Folgenden vergl. die genannte Schrift p. 4 f.

die vorliegende Pariser Handschrift der dritte Theil eines mit dem byzantinischen Neujahr (1. Sept.) anhebenden dreibändigen Martyrologion war; jeder Band hatte wie der vorliegende, der die Monate Mai bis August umfasst, sich über vier Monate erstreckt und durchschnittlich etwa 40 Lesestücke, vorwiegend Legenden, gelegentlich auch Homilien enthalten. Die Handschrift stammt, wie eingetragene Besitzvermerke (Anm. 18) zeigen, direct aus dem Patriarcheion von Constantinopel. Wir dürfen gewiss sein, dass die Schrift über die h. Marina, obwohl sie allein ein Ursprungszeugniss trägt, nicht die einzige war, welche der Schreiber Anastasios der Sammlung des Methodios entlehnte.

Nach Feststellung des äusseren Thatbestandes kann ich den Versuch machen, denselben geschichtlich zu würdigen. Das kann nicht geschehen, ohne etwas auf die Persönlichkeit und Lebensverhältnisse des Methodios einzugehen; und ich unterziehe mich dieser Pflicht um so lieber, als mir bei meiner Ausgabe der Marina-Legende die Rücksicht auf den Raum es verbot, eine Begründung meiner Aufstellungen zu geben. Uebrigens handelt es sich nur darum, an die Stelle der haltlosen Vermuthungen, von denen sich kaum Einer der Vielen frei gehalten, welche die Schicksale des Methodios besprochen[19]), und der übertreibenden Entstellungen abgeleiteter Quellen die verbürgten Thatsachen zu setzen, welche uns theils der Fortsetzer des Theophanes, theils der zwar nicht zeitgenössische, aber wohlunterrichtete Verfasser seiner Biographie[20]) überliefert.

Methodios, einer reichen und vornehmen Familie zu Syrakus entstammend, hatte als junger Mann sich nach Constantinopel begeben, um den Zugang zu höheren Staats-

---

19) Siehe besonders Leo Allatius, De Methodiorum scriptis diatriba (hinter Methodii Convivium X uirginum. Romae 1656) p. 360 ff., Acta Sanctorum iun. t. II p. 960 ff., Mongitor, Bibliotheca Sicula 2, 66 ff. Die Abhandlung Chifflet's (De uno Dionysio) kenne ich nur aus dem Referat Mongitors.

20) Herausgegeben in den Acta Sanctorum iun. t. II p. 961 ff. und in Migne's Patr. gr. 100, 1244 ff.

und Hofämtern zu suchen. Ein Mönch bestimmte ihn, dem Glanz der Welt zu entsagen und das Kreuz Christi auf sich zu nehmen. In einem Kloster der Hauptstadt, das von Stephanos am „Gänsepfuhl" errichtet war und danach genannt wurde, liess er sich einkleiden[21]). Durch den erneuten Sturm gegen die Bilder und ihre Verehrer, der unter Leo dem Armenier (vom 11. Juli 813 bis 25. Dec. 820) losbrach, wurde auch er betroffen. Die Absetzung und Verbannung des Patriarchen Nikephoros (Februar 815) veranlasste mit anderen strengen Anhängern der griechischen Orthodoxie auch den Methodios zur Flucht nach Rom. Mag er immerhin Briefe und geheime Aufträge von Nikephoros oder Theodoros von Studium überbracht haben, davon ist nirgends ausser bei Neueren die Rede, dass er in der Eigenschaft eines Gesandten an die römische Curie gekommen wäre. Sein Verhältniss zu hervorragenden Persönlichkeiten des byzantinischen Clerus, Herkunft, Gesinnung und Eifer konnten genügen, um ihm bei Leo III. eine freundliche und auszeichnende Behandlung zu sichern. Wir wissen schon aus der Pariser Handschrift, dass ihm Wohnung beim „heiligen Petrus", d. h. im Vatican angewiesen worden war, dessen baufällige Wohnräume gerade damals durch Leo III. wiederhergestellt und wohnlich gemacht worden waren[22]). Auf die Rolle, die Methodios zu Rom spielte, wirft ein zufällig erhaltener Brief des damaligen Vorkämpfers der Bilderverehrung, des Theodoros von Studium[23]) aus dem Jahre 818, ein willkommenes Streif-

21) Vita § 3 *ἀποκείρεται τοίνυν ἐν τῇ Χηνολάκκου μονῇ κἀκεῖσε τὴν ἀσκητικὴν ἐξανύει παλαίστραν.* In dem Menaeon bei Allatius p. 363 ist daraus Chios geworden. Die Flucht nach Rom ist in der Vita § 4 p. 962[f] (1248[a] Migne) auf das Bestimmteste in Zusammenhang mit der Absetzung des Nikephoros gebracht.

22) Liber pontif. 96 (Leo III), 89 t. II p. 301 Vignoli 'cubicula vero iuxta ecclesiam b. Petri apostolorum principis, quae omnia vetustate marcuerant atque etiam paene ruitura erant, idem egregius praesul a fundamentis firmissimum ponens aedificium in meliorem erexit statum'.

23) Theodoros Stud. ep. II 35 in Sirmonds Opp. (Venet. 1728) 5, 347 oder bei Migne 99, 1209.

licht. Ein gewisser Epiphanios hatte von Theodoros einen Brief an Methodios und einen an Papst Paschalis (817 bis Mai 824) zu überbringen: wir erfahren, dass der letztere nach den Weisungen des Methodios abgefasst war. Offenbar liefen damals durch Methodios die verbindenden Fäden zwischen den byzantinischen Bilderfreunden und der römischen Curie. Und so war es Methodios, der, als der Regierungsantritt (25. Dec. 820) eines vorurtheilsfreieren Kaisers, Michael des Stammlers die Hoffnung auf eine Beilegung des Streits und auf die Wiederherstellung des vertriebenen Patriarchen eröffnete, den Papst Paschalis dazu vermochte, ein Schreiben an den neuen Kaiser in diesem Sinne zu erlassen und mit demselben in den ersten Monaten des Jahres 821 vertrauensvoll nach Constantinopel zurückeilte [24]). Statt der erhofften Wirkung sollte ihm ein Empfang zu Theil werden, der ihm das Anrecht auf den Titel eines Märtyrers verlieh. Man konnte wissen, dass Methodios die Intriguen geleitet hatte, die zu Rom gegen die herrschende Partei der Bilderfeinde gesponnen wurden; dass er die Intervention einer fremden Macht in die eigensten Angelegenheiten des Reichs zur grössten Gefahr des inneren Friedens veranlasst hatte, wurde ihm als eine Art Hochverraths zur Last gelegt [25]). Einerlei, wie viel Stockschläge ihm aufgezählt wurden, jedenfalls hatte er in einer neunjährigen Verbannungshaft auf der Andreas-

---

24) Vita § 5 p. 964 (Migne 100, 1248[bc]) *παραλαμβάνει Μιχαὴλ τὸ βασίλειον· τότε δὴ οὖν .... τόμους δογματικοὺς ἤτοι ὅρους ὀρθοδοξίας παρὰ τοῦ πάπα λαβὼν ἀνέρχεται πρὸς τὸν διάδοχον Λέοντος, ἐλπίσας τοῦτον ἄξαι πρὸς τὴν ὀρθοδοξίαν καὶ ἀποκαταστῆσαι τὸν ἐν ἁγίοις Νικηφόρον τῷ ἰδίῳ θρόνῳ.* Darauf bezieht sich die Aeusserung des Anastasius bei Surius a. O. f. 237[v] 'huius autem passionis textum beatus Methodius, qui a sede apostolica Constantinopolim presbyter missus eiusdem urbis tenuit pontificium et extunc inter sanctos ob suae confessionis et agonis certamen ueraciter ueneratur et colitur, edidit'; vgl. Hinkmar ebend. f. 236[v] 'Methodio Constantinopolim Roma directo'.

25) K. Theophilos wirft ihm später vor (Vita c. 7 p. 964[d] Boll. p. 1252[a] Migne) *ταραχῆς τὴν οἰκουμένην ἐπλήρωσας, ὡς καὶ τὸν πάπαν Ῥώμης παρασκευάσαι τόμους καταπέμψαι τῷ ἐμῷ πατρί.*

insel[26]) Gelegenheit, seine Uebereilung zu bereuen und sich den Grundsatz grösserer Geschmeidigkeit im Verkehr mit dem Hofe einzuprägen. Theophilos (829—842), der ihn bald nach seinem Regierungsantritt, um die Zeit da er zum Saracenenkrieg auszog (830), aus der qualvollen Lage befreite, hat ihn trotz entgegengesetzter religiöser Ueberzeugungen gleichwohl als gelehrten Berather in seiner unmittelbaren Umgebung gehalten[27]). So mochten sich nahe Beziehungen zur Kaiserin Theodora bilden, die nach dem Tode des Gemahls als Regentin für den minderjährigen

---

26) Nach dem ungeschminkten Bericht des Fortsetzers des Theophanes p. 48, 12 Bonn. *φυλακῇ παραδίδωσι κατὰ τὴν νῆσον Ἀνδρέου τοῦ ἀποστόλου*, vgl. Cedrenus t. II p. 73, 8. Der Biogr. § 5 p. 963ᵃ fügt 700 Stockprügel dazu, *καὶ οὕτως ἡμιθνῆτα λοιπὸν καὶ τὰ ἔσχατα πνέοντα πρῶτον μὲν φρουρᾷ, ἔπειτα δὲ ἔν τινι τάφῳ εἰς τὸ τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέου νησίον κατέκλεισεν, ἐν ᾧ τάφῳ καὶ ἕτερος ἐπὶ τυραννίδι κατεκέκλειστο* — also doch in anständiger, wahrscheinlich vornehmer Gesellschaft. Die Späteren lassen ihn in ein Grab mit zwei Räubern zusammen einsperren, von denen dann der Eine stirbt und vor den Nasen der Ueberlebenden verwest, s. Manasses v. 4888 ff. (p. 209 Bonn), Symeon mag. p. 642, 10, Zonaras XV 28 (t. III p. 414, 15 f. Dind., vgl. Cedrenus II p. 116, 16), der den Vorgang gar unter Theophilos verlegt, aber von Michael (XV 22 p. 391, 22) berichtet, dass er den Meth. erst verbannt, dann eingekerkert habe *κατὰ τὸν Ἀκρίταν.* Jenes Grab verlegt Zonaras *εἰς τὴν Πάνορμον νῆσον ἣ νῦν τοῦ Ἀντιγόνου καλεῖται* (p. 414, 19). Es ist bezeichnend für die an sich so dankenswerthe Chronographie Byzantine E. v. Muralt's, dass sie die ganze Jagdgeschichte der jüngeren Chronisten ohne einen Zweifel unter dem zweiten Jahr des Theophilos als feste Thatsache verzeichnet (p. 414).

27) Fortsetzer des Theophanes p. 116, 11 *τὸν ὅσιον Μεθόδιον τῆς εἱρκτῆς ἀναρρυσάμενος καὶ μεθ᾽ ἑαυτοῦ ἐπαγόμενος, οὐ νῦν μόνον καὶ πρῶτον, ἀλλ᾽ ἀεὶ τοῦτο ποιῶν καὶ πλησίον που ἔχων αὐτόν... οὐ μικρῶς γὰρ ἐδόκει τιμᾶν τὸν ἄνδρα καὶ σέβεσθαι τὸ τῆς πολιτείας ἔκκριτον καὶ φιλόθεον*; er lässt durchblicken, dass Theophilos dabei auch die Absicht gehabt haben könnte, den Methodios von seinen Beziehungen zu den Bilderfreunden abzuschneiden: man mochte das damals glauben, schwerlich mit Recht. Auch der Biograph § 7 f. bezeugt die Befreiung des Meth. durch Kaiser Theophilos, und zwar nach neunjähriger Einkerkerung (§ 6), nur dass bei ihm auch Theophilos den frommen Mann erst noch einmal durchprügeln und für eine Nacht in das Verliess der Hofburg werfen lässt.

Michael die Wiedereinführung des Bildercultus nicht besser zu bewerkstelligen wusste als durch Ernennung des Methodios zum Patriarchen (12. Febr. 842). Seine Wirksamkeit während der wenig mehr als vierjährigen Leitung der kirchlichen Angelegenheiten (er starb am 14. Juni 846) darzustellen, ist nicht dieses Orts[28]).

Aus diesem kurzen Ueberblick seines Lebensganges ergibt sich, dass Methodios' Aufenthalt zu Rom in die Zeit von Sommer 815 bis in den Anfang des Jahres 821 fiel, also eine Dauer von annähernd sechs Jahren hatte. Sein Biograph fand in Methodios' Jugendbildung die Sicherheit, die derselbe sich sowohl in Rechtschreibung wie im Schnellschreiben angeeignet, bemerkenswerth; ja er berichtet zum Beweise, wie Methodios seine Kunst auch zur Kasteiung betrieb, das Meisterstück, dass der fromme Mann während sieben Fastenwochen sieben vollständige Psalter, in jeder Woche Eines eigenhändig schrieb, indem er Tag für Tag sein Pensum in nüchternem Zustand herunterarbeitete[29]). Nach dieser Probe kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn Methodios während des römischen Aufenthaltes Zeit fand, ein so umfangreiches Werk, wie jenes Martyrologion gewesen sein muss, nicht nur zusammenzutragen, sondern auch mit eigner Hand zu schreiben. Das Gewicht seines Namens musste dieser Sammlung während des neunten und zehnten Jahrhunderts hohes Ansehen geben, wenigstens so lange, bis das dem rhetorischen Geschmack der hochbyzantinischen Zeit gemässe Werk Symeons des Metaphrasten die originalen und volksthümlich einfachen Legenden zu verdrängen begann. Da uns noch so viele Legendenhandschriften aus dem zehnten Jahrhundert erhalten sind, wird es nur findigen Spürsinnes bedürfen, um den nachgewiesenen

---

28) Siehe darüber Hergenröthers gelehrtes Werk über Photius 1, 351 ff.

29) Vita § 2 *πᾶσαν γραμματικῆς τέχνην καὶ ἱστορίας, ὀρθογραφίαν τε καὶ ὀξυγραφίαν κατωρθωκὼς ἐκ παιδός*; ebendort § 11 p. 965b (p. 1253b M.) der Beleg für seine Askese: *ἑπτὰ τοίνυν ψαλτήρια πλήρη ὁ σοφὸς Μεθόδιος ἔγραψε, καθ' ἑκάστης τὸ ἓν ἑβδομάδος νήστης ἀποπληρῶν.*

noch weitere Bruchstücke von Methodios' für unsere Ueberlieferung, wie Jeder sich schon an dem Wenigen überzeugen kann was ich davon mitgetheilt, überaus wichtigen Sammlung hinzuzufügen. Einen nützlichen Anhaltspunkt wird eine weitere, längst bekannte, nunmehr in ihren geschichtlichen Zusammenhang einrückende Thatsache bieten.

Methodios hat auch ein kurzes Leben des Dionysios Areopagita geschrieben[30]). Anastasius hatte dasselbe in seiner Jugend zu Rom gelesen; im Verkehr mit byzantinischen Gesandten scheint er es kennen gelernt zu haben[31]). Als er später eine Bearbeitung desselben Karl dem Kahlen zu Liebe besorgen wollte, hielt es ihm schwer, ein Exemplar aufzustöbern; er fand ein solches schliesslich in dem „grössten Kloster Roms". Methodios' Schriftchen kann gleichwohl nicht anders als in Rom selbst entstanden sein. Als er hier sein Martyrologium schrieb, musste er die Lücke der griechischen heiligen Literatur beim 9. (bezw. 3.) October doppelt empfinden, und hat sie mit rascher Feder ausgefüllt. Er ist dadurch eine Autorität für das Fabelgewebe geworden, das in jenem Jahrhundert um Dionysios gesponnen wurde. Hoffentlich gibt es heute Niemanden mehr, der die Acten über diese Streitfrage nicht für geschlossen erachtete. Aber wenigstens auf die Voraussetzungen jener Geschichtsfälschung mag hier in aller Kürze soweit hingewiesen werden, als es dienlich ist, Methodios' Betheiligung ins Licht zu setzen.

Das alte und einflussreiche Kloster S. Denys bei Paris hatte im Winter 753—54 die Ehre, den Papst Stephanus II. zu beherbergen, als dieser gegen die Uebergriffe des Lango-

30) In Lansselius' und Corderius' Ausgabe des Dionysios Areop. (Venet. 1756) t. II 2 p. 62—71, bei Migne 4, 669 ff.

31) Anast. Prolog an Karl bei Surius f. 237r 'Passionem s. hieromartyris Dionysii . . ., quam Romae legi cum puer essem quamque a CPolitanis legatis audieram, secundum iussionem vestram diu quaesitam tandemque in maximo coenobiorum Romae sitorum repertam . . . latino eloquio tradidi'; dass er von der Schrift des Methodios rede, gibt er f. 237v an 'huius autem passionis textum b. Methodius . . . . edidit, pauca de multis praecedentibus scriptis excerpens' (oben Anm. 24).

barden Aistulf Hilfe bei Pippin suchte. Die Erschütterungen des Gemüths und die Anstrengungen der Reise warfen den Papst aufs Krankenlager; er schien hoffnungslos, aber er genas wie durch ein Wunder[32]); noch mitten im Fieber glaubte er durch ein Gesicht die Offenbarung erhalten zu haben, dass er dem h. Dionysius seine Rettung verdanke[33]). Der Heilige des Klosters war jener Dionysius, der im dritten Jahrhundert, unterstützt von einigen Begleitern — die Ueberlieferung nennt Rusticus und Eleutherius — in der Landschaft von Paris das Christenthum angepflanzt hatte; während Gregor von Tours über die Zeit dieser Mission noch wohl unterrichtet ist, hatte die ungelehrte Ueberlieferung, spätestens schon im siebenten Jahrhundert, den Gründer der Pariser Kirche in die nachapostolische Epoche heraufgerückt und mit dem h. Clemens von Rom in Verbindung gebracht[34]). Der Papst erwies sich dem himmlischen Wohlthäter dankbar durch den Bau einer auf den Namen des Dionysius und seiner Genossen geweihten Basilica, die in räumlichen Zusammenhang mit dem gleichzeitig erbauten und den flüchtigen Mönchen der griechischen Kirche überwiesenen Kloster des h. Stephanus und Silvester gesetzt wurde[35]). Vollendet und geweiht

32) Liber pontif. 92 (Stephanus II) 27 f. t. II p. 105 f. Vignoli.

33) Siehe den Bericht über diese *revelatio* bei Surius zum 9. October f. 236r.

34) Gregorius Tur. hist. Franc. I 30 p. 48, 9 Arndt. Die ältere Form der volksthümlichen Ueberlieferung kennen wir aus der früher willkürlich dem Venantius Fortunatus beigelegten *passio ss. Dionysii, Rustici et Eleutherii* (Monum. Germ. hist., auct. antiqu. t. IV 2 p. 101 f.).

35) Liber pontif. 98 (Paulus), 5 t. II p. 129 Vign., Chronik des Benedictus vom Berg Soracte c. 20 in den Monum. Germ. scrr. 3, 706 zum Jahr 756, revelatio s. Stephani bei Surius zum 9. Oct. f. 236v, Vita s. Dignae et Meritae bei Martinelli, Roma ex ethnica sacra p. 356. Die *basilica beati Dionysii confessoris atque pontificis* wird im Papstbuch gelegentlich der Wahl Nicolaus I. (858) erwähnt 105, 6 t. III p. 173 Vign., und ihre Verbindung mit dem genannten Kloster tritt hervor in der Beschreibung der Tiberüberschwemmungen unter Benedictus III. im Jahre 856 (Lib. pont. 104, 23 t. III p. 159 Vign.) und Nicolaus im Jahre 860 (ebend. 105, 15 p. 178).

hat diese Anstalten erst Stephanus' Bruder und Nachfolger Paulus (757—767). Das Andenken des h. Dionysius hat die römische Kirche im Kalender (9. October) bewahrt; die Basilica ist verschollen, falls sie nicht unter dem Namen *S. Silvestro in capite* fortlebt[36]). Wichtig aber wurde die Verbindung der Dionysiuskirche mit dem ersten Kloster, das in Rom als Zufluchtsstätte für die flüchtigen Bilderverehrer errichtet ward[37]). Es war die Zeit, wo die vermeintlichen Schriften des Areopagiten, die mittlerweile an Maximus conf. einen Commentator gefunden hatten, in höchstem Ansehen standen. Die Vermischung der Pariser Legende mit den griechischen Ueberlieferungen von dem Areopagiten Dionysios musste sich in diesem Griechenkloster, dem der Cultus der Pariser Heiligen zur Pflicht gemacht war, unwillkürlich vollziehen, und kann damals nirgendwo anders entstanden sein. Methodios schöpfte an der Quelle; als er für sein Martyrologion ein Leben des h. Dionysios unerlässlich fand, stand ihm eine schriftliche Darstellung desselben nicht zu Gebote. Die Kunde von dem Einen Dionysios hat Methodios ebenso nach dem Osten getragen, wo ein jüngerer Zeitgenosse, Michael Syncellus, zu einer ausführlicheren Schrift angeregt wurde, wie er sie den Römern (vgl. Anm. 31) und Franken verbürgte. Den Mönchen von S. Denys, vor Allen dem Abt Hilduin (nach 834)[38] war es vorbehalten, im Kampf gegen eine bessere Ueberlieferung, fabelhafte ältere Gewährsmänner zu erlügen und die widerwärtige Legende vom h. Sanctinus und An-

36) Vgl. Martinelli a. O. p. 303 f.

37) Lib. pontif. 98, 5 (Anm. 35) 'ubi et monachorum congregationem constituens graecae modulationis psalmodiae coenobium esse decrevit', revelatio a. O. 'famulatores domini natione Graecos inibi constituit et idem monasterium Ad sanctos martyres in schola Graecorum appellari fecit ad honorem et memoriam pretiosissimi Dionysii sociorumque eius'.

38) Hilduins Areopagitica nebst dem Schreiben Ludwigs des Frommen s. bei Surius zum 9. Oct. f. 228ʳ ff. Ueber die Zeit s. Le Cointe, Annales eccles. Francorum t. VIII p. 399 § 113.

toninus[39]) daran zu spinnen. Erst die Verbreitung der Schrift des Methodios durch Anastasius und das darüber von Karl dem Kahlen erforderte Gutachten Hinkmars von Rheims scheint die widerstrebenden Stimmen des französischen Clerus beschwichtigt zu haben.

Auf einer gegebenen geschichtlichen Fläche können wenige Punkte, deren Zeit und Natur bestimmbar sind, genügen, um die Linie einer einschlagenden geschichtlichen Bewegung einzuzeichnen. Der Hintergrund, auf dem die vereinzelten Punkte sich hervorheben, die wir betrachtet, ist der Kampf um die Verehrung der Bilder in der griechischen Kirche. In Schaaren flüchteten sich die bilderfreundlichen Mönche ins Abendland und viele derselben fanden eine Zufluchtstätte in Rom. Die beiden Hauptstürme, welche gegen die Bilderverehrung wütheten, hatten in Rom die Gründung von Klöstern im Gefolge, welche den gesinnungstreuen Brüdern aus dem Osten ein Obdach schaffen sollten: bei der ersten Verfolgung unter Konstantinus Kopronymos (741—775), die durch die Synode von Constantinopel 754 eingeleitet wurde, ist zu diesem Zweck, wie wir sahen (Anm. 35. 37) das Kloster des h. Stephanus und Silvester durch die Päpste Stephanus II. und Paulus geschaffen worden; die Zeit Leo des Armeniers (s. oben S. 249) und Michael des Stammlers gab Anlass zur Errichtung des Klosters der h. Praxedis durch Papst Paschalis (Januar 817—824)[40]; hervorragenderen Flüchtlingen wie Methodios wurde in den von Leo III. wiederhergestellten Wohnräumen des Vaticans Unterkunft geboten (Anm. 22).

---

39) In Hinkmars Gutachten bei Surius zum 9. Oct. 236ᵛ f. Vgl. Acta Sanctorum octob. 5, 585 ff.

40) Lib. pontif. 98 (Paschalis), 9 t. II p. 327 Vign. 'hic — pontifex multa corpora sanctorum quae in dirutis coemeteriis iacebant, ... in ... Praxedis ecclesiam, quam mirabiliter renovans construxerat .... deportans recondidit [am 20. Juli 817 s. Nissen im Rhein. Mus. 29, 381] .... construxit in eodem loco a fundamentis coenobium, quod et nomine s. Praxedis virginis titulavit, in quo et sanctam Graecorum congregationem adgregans, quae die noctuque graecae modulationis psalmodiae laudes omnipotenti deo ... persolveret, introduxit'.

Eine rührige Agitation gegen die herrschenden Zustände des Ostreichs erhielt dadurch feste Stützpunkte, deren Gefährlichkeit für den inneren Frieden ihrer Staaten von den byzantinischen Kaisern nicht unterschätzt wurde[41]). Diese Mönche trugen die Kunst der kirchlichen Malerei und die Fertigkeit des Schreibens mit sich; aber auch Bücher werden ihnen gefolgt sein, und unter denselben können Menaeen und Martyrologien nicht die letzte Stelle eingenommen haben. Das Behagen an den wunderreichen Heiligengeschichten und die Bilderverehrung mit ihren Ausartungen[42]) sind Triebe derselben Wurzel. Die gläubige Inbrunst, der das Bild die ersehnte Möglichkeit gewährte, sich das Göttliche in greifbarer Unmittelbarkeit zu nähern, labte und nährte sich an der christlichen Novelle, die Gott und seine Abgesandten sichtbar in das irdische Leben der Heiligen eingreifen liess. Anschaulich tritt uns dieser Zusammenhang an Methodios entgegen, dem standhaften Vorkämpfer und Wiederhersteller des Bilderdienstes. Bei der grossen Legendensammlung, die er anlegte (S. 247), hat er trotz mancher einzelner Aenderungen, die herkömmlicher Weise auch er sich erlaubt haben muss, mit unverkennbarer Treue und Gewissenhaftigkeit die ihm vorliegende Ueberlieferung gewahrt, auch wo sie zu den stärksten Bedenken Anlass geben musste. In einer der verfänglichsten Legenden, dem Büchlein von der h. Marina, wo die jüngeren Schreiber seit dem zehnten Jahrhundert und die Uebersetzer gerade so wie Symeon der Metaphrast sich durch plumpe Umbildungen oder durch Auslassungen zu helfen wussten, hat Methodios nicht geändert; wo er Anstoss nahm, begnügte er sich, durch allegorische Interpretation, zu der er in Scholien (einem Novum in dieser Literaturgattung) Anleitung gab, das Gift haeretischer oder phantastisch ausschweifender Dichtung in fromme Milch umzusetzen[43]).

41) Vgl. das Schreiben K. Michaels an Ludwig den Frommen bei Mansi Conc. t. XIV p. 420ᵃ.

42) Einige grobe Auswüchse hebt K. Michael hervor ebend. p. 420ᵇ.

43) Siehe Acta s. Marinae et s. Christophori p. 5 f., die Scholien

Die Empfänglichkeit dieser Byzantiner für die legendarische Ueberlieferung der römischen Kirche ist selbstverständlich und uns bereits durch Theodoros bewährt. Von den gastfreundlich aufgenommenen Mönchen werden gar manche, sobald sie der lateinischen Sprache Herr waren, sich beeifert haben, durch Uebersetzung jene Legenden den ihrigen zugänglich zu machen. Erst bei ausgedehnterem Ueberblick über die noch sehr unzulänglich bekannte griechische Legendenmasse wird eine Aussonderung und Aufzählung dieser Entlehnungen versucht werden können. Ein Beispiel nur will ich nennen, das ich nicht anstehe, mit den Nachwirkungen des ersten Bildersturms in Verbindung zu setzen, den vermuthlich auch aus Methodios' Sammlung stammenden griechischen Text von den Scilitanischen Märtyrn[44]). Diese Acten konnten weder ursprünglich griechisch concipirt sein in einer Provinz, wo als amtliche Sprache ausschliesslich die lateinische herrschte[45]), noch ins Griechische in einer anderen Zeit übersetzt werden als einer solchen, welche Märtyrergeschichten um ihrer selbst wegen willkommen hiess; denn der Cultus dieser Märtyrer gehört ausschliesslich dem Westen an. Hier hat sich nun offenbar der Fall ereignet, der ähnlich auch in der classischen Ueberlieferung vorkommt[46]), dass dem Abendlande angestammtes Gut auf dem Umweg über Constantinopel wieder zugeführt wurde. Ich bin Herrn Aubé sehr dankbar für den Nachweis, dass die lateinischen Uebersetzungen von dem griechischen Text, den ich veröffentlicht, abhängig sind[47]); die gleiche Vermuthung mochte ich bei ungenügender Kenntniss der lateinischen Texte, die uns nun Aubé vorgelegt hat,

des Methodios ebendort p. 48 f. Ueber die zerstörenden Wirkungen jener Anstösse auf die Ueberlieferung der Schrift s. ebd. p. 14.

44) Acta martyrum Scilitanorum graece edita (ind. schol. univ. Bonnensis) 1881, aus cod. Par. 1470 (oben S. 247).

45) Aubé in der Anm. 47 angeführten Schrift (p. 12 f.) hat mich durch seine Gegengründe nicht überzeugt.

46) Vgl. Rhein. Mus. 23, 503. Anecdoton Holderi p. 41.

47) Étude sur un nouveau texte des actes des martyrs Scillitains par B. Aubé. Paris 1881. 8.

lieber durch eine Verweisung auf Tillemont andeuten als selbst vertreten. Diese Rückübersetzung werden wir aber doch am natürlichsten, wenn nicht der Zeit des Paschalis selbst, doch der nächstfolgenden zuschreiben.

Im Abendlande brauchte gläubiger Wunderdurst nicht erst erweckt zu werden; das Angebot hatte auf Nachfrage nicht lange zu warten. Ich vermuthe, dass die Herstellung dieser massenhaften Uebersetzungen vornehmlich, wenn nicht ausschliesslich das Werk der zu Rom angesiedelten griechischen Mönche war, und bin überzeugt, dass vermehrte Kenntniss der handschriftlichen Ueberlieferung reichliche Belege liefern wird. Diese Thätigkeit scheint hauptsächlich in der Zeit des Paschalis (817—824) und seiner nächsten Nachfolger geblüht zu haben; erst damals wurde die lateinische Bearbeitung jenes griechischen Menaeon hergestellt, dessen Spuren in den Martyrologien erst des Hrabanus (um 845), dann des Ado von Vienne, des Usuard und Notker sich greifen lassen.

Johann Valentin Andreä und sein Ideal eines christlichen Staates.

Von

Archidiakonus Lic. Dr. **Karo**
in Chemnitz.

Für denjenigen, der sich mit Liebe in die Geschichte vergangener Zeiten versenkt, gewährt es einen erhebenden und tröstlichen Anblick, wenn ihm auch in den dunkelsten Perioden Erscheinungen begegnen, die wie „ein brennendes und scheinendes Licht" durch das Dunkel strahlen, Männer, die wie Propheten einer besseren Zeit die Zuversicht aufrecht erhalten, dass doch immer wieder das Licht den Sieg behalten muss über die Finsterniss. Solch eine dunkle Zeit war namentlich für unser deutsches Volk das siebzehnte Jahrhundert. Der gewaltige Aufschwung des religiösen, des wissenschaftlichen und nationalen Geistes, welcher das Reformationsjahrhundert bezeichnet, war gelähmt durch bittern confessionellen Hader und kleinliches Dogmengezänk, die Wissenschaft, in welcher damals noch die Theologie dominirte, war grossentheils zu trockener Zunftgelehrsamkeit herabgesunken, und das nationale Bewusstsein erstarb immer mehr unter dem schmachvollen Einfluss der Fremdländerei. Alle üblen Eigenschaften unseres Nationalcharakters hatten sich vereinigt, unser Volk von seiner Höhe, auf die es durch Luthers That emporgestiegen war, herabzuziehen, und der furchtbare dreissigjährige Krieg vollendete das schlimme Werk. Mit der Laterne muss man sie suchen, die Männer, welche noch muthig und oft unter

harter Anfeindung den Idolen der Zeit sich entgegenstellten. Unter ihnen ragt, nicht durch umfassende Wirksamkeit nach aussen, wohl aber durch Geist und Originalität hervor Johann Valentin Andreä. Von seinen Zeitgenossen kaum verstanden, ist er erst in späteren Zeiten recht gewürdigt worden. Spener schreibt über ihn: „ich vor meine Person achte seine Schriften so hoch, dass, wenn ich einen Mann zur Besserung unserer Kirchen aus dem Grabe wieder erwecken und hervorbringen könnte und sollte, es vielleicht viel Nachdenkens bedürfen würde, ob ich einen Anderen vor ihn dazu zu erwählen hätte." Aber erst Herder ist es gewesen, der ihn unseren Blicken näher gerückt und diesen verborgenen Edelstein wieder in neuem Glanze hat strahlen lassen[1]). Auch er sagt wie Spener: „Valentin Andreä gehört so eigentlich für unsere Zeit, dass ich in vielem, vielem ihr jetzt einen Andreä wünschte," und fügt hinzu: „ich darf wohl sagen, dass mich keine Zeile reut, die ich zu Erweckung des Andenkens dieser seltenen schönen Seele geschrieben habe." Er bezeichnet ihn wiederholt als „eine Rose unter Dornen" „in seinem streitenden, verketzernden Jahrhundert". Auch für unser Jahrhundert hat der Mann noch seine Bedeutung, deren Würdigung diese Zeilen dienen sollen.

Johann Valentin Andreä ist geboren zu Herrenberg in Württemberg am 17. August 1586. Sein Grossvater war der berühmte Kanzler der Universität Tübingen, Johann Jakob Andreä, der durch die Concordienformel, welche die Welt vorzugsweise seinen Bemühungen verdankt, gleichsam der Vater der streng lutherischen Orthodoxie geworden ist. Johann Valentins Vater war Johann Andreä, Pfarrer zu Herrenberg, nachher Abt von Königsbrunn, die Mutter, eine geborene Moser, hat er zeitlebens besonders hoch verehrt. Er war ein zarter, kränklicher Knabe, der erst im zweiten Jahre laufen lernte, aber schon früh offenbarte sich seine geistige Lebendigkeit.

1) Vgl. R. Haym, Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt. II, 101 ff. 511.

Zuerst besuchte er die Schule, ward aber bald dem Privatunterricht zweier jungen Mediciner übergeben, die der Vater wegen seiner Kränklichkeit ins Haus genommen hatte. Schon im zwölften Jahre war er fähig, den Livius, die Humanisten Erasmus und Frischlin, sowie Sebastian Münsters Kosmographie mit Verständniss zu lesen, wie er denn überhaupt mit einer wahren Gier die verschiedenartigsten Bücher verschlang. Schon damals begann er sich auch mit Mechanik und Mathematik zu beschäftigen, welche letztere er später mit grossem Erfolge betrieben hat. Nach des Vaters Tode 1601 zog die Mutter mit ihm und den Geschwistern nach Tübingen, wo er die Universität besuchte, um Theologie zu studiren. Mit glühendem Eifer widmete er sich den Wissenschaften, bewies aber zugleich so viel praktischen Sinn, dass die Mutter ihm die Verwaltung des Hauswesens übertrug, eine bei der Dürftigkeit desselben doppelt schwierige Aufgabe. Er führte einen reinen sittlichen Wandel, namentlich durfte er sich selbst seiner Mässigkeit rühmen, während unter seinen Commilitonen das Saufen an der Tagesordnung war. Eifrig betrieb er neben seinem Fachstudium die Lectüre der Alten und lernte Hebräisch, Griechisch, Französisch, Italienisch, Spanisch. Besonders interessirten ihn die damals Deutschland durchziehenden englischen Schauspieler, die ihn zur Abfassung zweier Komödien (ad aemulationem anglicorum histrionum iuvenili ausu factae) anregten (1602 und 1603). Auch ein schönes deutsches Lied an die Liebe dichtete er damals. Vor Allem aber ist aus dieser Zeit zu erwähnen ein satirischer Roman, der uns noch ausführlicher beschäftigen wird: Die „chymische Hochzeit", welche indess erst später gedruckt wurde. Eine Zeit lang schien es, als sollte er durch Verführung leichtsinniger Gesellschaft vom rechten Wege abgelenkt werden, aber er erkannte bald, wohin er abgeirrt war, und fand sich durch aufrichtige Reue wieder zurecht. Dennoch blieb ein Missgefühl in ihm zurück, was ihn bewog, vortheilhaften Aussichten auf Beförderung in ein geistliches Amt zu entsagen und Tübingen zu verlassen (1607). Er besuchte die bedeutendsten Städte Süddeutschlands, bemühte sich u. A.

auch um die Stelle eines Missionars, und ward Hauslehrer bei den Söhnen des Freiherrn von Catianer zu Lauingen. Von dort aus knüpfte er vorübergehende Beziehungen mit den Jesuiten in Dillingen an, was wir nicht als ein Zeichen katholisirender Neigungen, vielmehr seiner Weitherzigkeit zu betrachten haben, die überall Spuren christlicher Wahrheit zu entdecken wusste. Auch mit einem Maler trat er in ein näheres Verhältniss, das in ihm den Kunstsinn wecken mochte. Ein Gesuch um ein geistliches Amt in seiner Heimath wurde abgeschlagen, was ihn fast bewogen hätte, der Theologie zu entsagen. Er kehrte indess wieder nach Tübingen zurück, wo er abermals den Unterricht zweier jungen Adligen übernahm. Mit neuer Liebe wandte er sich der Theologie zu, und es war besonders der damals berühmte Theolog Hafenreffer, der ihm ein väterlicher Freund und Führer wurde. Zu Ende des Jahres 1610 unternahm er eine Reise in die Schweiz und lernte in Genf die „vollkommene Form und Regierung eines freien Staates“ und die strenge calvinistische Sittenzucht kennen und hochhalten. „Hätte mich nicht,“ so äussert er sich darüber, „die Verschiedenheit der Religion zurückgehalten, die Harmonie der Sitten würde mich hier auf ewig gefesselt haben, und ich strebte seitdem mit aller Anstrengung, etwas dergleichen in unseren Kirchen einzuführen.“ Nach dieser Reise, welche ihn bis Paris führte, fand er Anstellung als Hauslehrer bei einem Herrn von Gemmingen und wohnte mit seinem Zögling bei Hafenreffer, dessen Haus der Mittelpunkt eines geistvollen Kreises war, und der auf den jungen Mann einen tiefgehenden, segensreichen sittlich-religiösen Einfluss ausübte. Der Tod des Herrn von Gemmingen ward für ihn Veranlassung, seine Stelle aufzugeben, und nun begab er sich abermals auf eine grosse Reise, die ihn durch Oesterreich nach Italien und bis nach Rom führte, welches er jedoch schon nach wenigen Tagen aus Gesundheitsrücksichten verlassen musste. Nach seiner Heimkehr wollte ihn der Graf Philipp von Oettingen für ein weltliches Amt gewinnen, aber in Italien war, wir wissen nicht wodurch, eine tiefe innere Umwandlung oder Klärung mit

ihm vorgegangen, die in ihm ein mächtiges Gefühl von der Nichtigkeit der Welt geweckt und ihn zu dem Gelübde geführt hatte, sich ganz dem Dienste der Kirche zu widmen. Er bestand die theologische Prüfung, erhielt einen Freitisch im Tübinger Stift und die Aussicht auf baldige Anstellung. Aus der Zeit, welche er noch auf dieselbe zu warten hatte, sei nur als charakteristisch erwähnt, dass er bei Gelegenheit einer Badereise jungen Edelleuten Unterricht im Voltigiren ertheilte, welches er selbst in Padua gelernt hatte, und von einem Uhrmacher sich in der Mechanik unterweisen liess. Auch hielt er mathematische Vorlesungen vor einem engeren Kreise, aus welchem seine Schrift: Collectaneorum mathematicorum decades XI (mit 110 Kupfertafeln) hervorging. Dabei vernachlässigte er das theologische Studium keineswegs und beschäftigte sich namentlich mit Luthers Schriften, wie mit den Kirchenvätern. Endlich, als er schon im Begriff war, auf Empfehlung des Markgrafen von Anspach zu Prinz Moritz von Oranien nach den Niederlanden zu gehen, erhielt er die Stelle eines Diakonus zu Vaihingen an der Enz, im achtundzwanzigsten Jahre seines Alters. Hier ward ihm nach langer Ungewissheit und unstätem Leben wenigstens die ersehnte äussere Ruhe zu Theil, und innig dankbar schrieb er damals: „nach meinem und Anderer Glauben danke ich diese Gnade Gottes dem frommen und brünstigen Gebete meiner Mutter mit willigem Herzen.“

Andreä hatte eine vielbewegte Jugend hinter sich. Er hatte sich eine umfassende Weltbildung, eine reiche Welterfahrung angeeignet, ohne dadurch verflacht und zerstreut zu werden, denn ernste und zum Theil schwere Erfahrungen waren ihm nicht erspart geblieben und hatten einen tiefen Eindruck auf sein Gemüth geübt und ein heilsames Gegengewicht gegen die Mannichfaltigkeit der äusseren Eindrücke gebildet. Nun fand er Musse, das Gewonnene fruchtbar zu machen, nicht allein in amtlicher Thätigkeit, sondern namentlich auch als Schriftsteller. Er verheiratete sich mit der Tochter eines Pfarrers Grüninger, und es hatte den Anschein, er werde nun freudig und ungestört

als Seelsorger und Prediger wirken können. Leider täuschte er sich. Nicht nur, dass zweimalige schwere Brände auch ihn hart trafen, war auch Sittenverderbtheit und Zwietracht in der Gemeinde so gross, dass er mit seinem Collegen, dem Superintendenten Bengel, dem Unwesen vergeblich zu steuern suchte. Der Kummer hierüber hat ihn vor der Zeit altern und sein Haar ergrauen lassen. Er fand Trost im Schreiben, wie denn die bedeutendsten seiner zahlreichen Schriften in Vaihingen entstanden sind, sowie in der Pflege freundschaftlicher Beziehungen mit bedeutenden Männern, unter denen wir nur den Juristen Besold und den grossen Kepler nennen wollen. Im letzten Jahre seines Aufenthaltes in Vaihingen machte Andreä im Auftrage der württembergischen Regierung eine Reise nach Oesterreich, um Verbindungen mit den böhmischen Lutheranern anzuknüpfen, denen das lutherische Württemberg Beistand sowohl gegen die römische Kirche wie gegen den durch Friedrich V. von der Pfalz dort emporgekommenen Calvinismus schuldig zu sein glaubte. Nach seiner Rückkehr trat er die ihm übertragene Superintendentur in Calw an (1620). Dort widmete er sich mit Eifer der Verbesserung der Jugenderziehung und errichtete das sogenannte „Färbergestift", indem er ein Capital zusammenbrachte, dessen Zinsen zu allen möglichen wohlthätigen Zwecken dienen sollten. Besonders bekämpfte er auch das Unwesen der „Kipper und Wipper" und dessen entsittlichende Folgen und trug durch seine rastlosen Bemühungen viel dazu bei, der furchtbaren Noth der Kriegsjahre 1626 bis 1631 zu steuern. Auch in Calw pflegte er seine ausgebreiteten Freundschaften und stiftete mit einer Anzahl bedeutender Männer Süddeutschlands einen Bund der „wahren Union" zur Förderung echt christlichen Lebens. Doch auch hier wurden ihm harte Prüfungen auferlegt. Nicht nur starb ihm die geliebte Mutter und eine grosse Zahl naher Angehöriger und Verwandter, darunter zwei seiner Kinder, er musste auch erleben, dass die Reinheit seines Glaubens in so verletzender Weise verdächtigt wurde, dass er aus Kummer darüber in eine schwere Krankheit verfiel. Die härtesten Kämpfe aber

bereitete ihm die auch in Calw eingerissene Sittenlosigkeit, wozu namentlich der höchste Beamte des Städtchens das schlimme Beispiel gab. Das Mass der Noth erfüllte sich jedoch erst, als nach der unglücklichen Schlacht bei Nördlingen 1634 wilde Kriegsschaaren in Calw einbrachen und die Stadt in Brand steckten, wobei Andreä seine kostbare Bibliothek und werthvolle Kunstsammlung einbüsste. Er musste fliehen und mit anderen Flüchtlingen Tag und Nacht in den Wäldern umherirren. Eine furchtbare Pest wüthete in der Stadt. Zu dieser äusseren Noth, in welcher er sich, sobald ihm die Heimkehr möglich war, als ein treuer Seelsorger seiner Gemeinde bewährte und nach Kräften dem allgemeinen Elend steuerte, kam noch der Schmerz über den Uebertritt jenes von ihm so hoch verehrten Besold zum Katholicismus. Im Jahre 1638 erneuerten sich die Kriegsnöthe, und Andreä sah sich abermals zur Flucht gezwungen. Eine schreckliche Hungersnoth kam über das ganze Land. Alle diese harten Schicksale wurden indess für den tapfern und treuen Mann immer nur eine neue Gelegenheit, sich in seinem Berufe zu bewähren und das Band gegenseitiger Anhänglichkeit, welches ihn mit seiner Gemeinde verknüpfte, immer mehr zu befestigen. Darum entschloss er sich erst nach schwerem Kampfe, im Jahre 1639 die Stelle eines Hofpredigers in Stuttgart anzunehmen. Hier bot sich ihm ein weites Feld organisatorischer Thätigkeit. Nur ganz kurz erwähnt seien seine Bemühungen um Wiederherstellung der höheren Unterrichtsanstalten, um Reform der Geistlichkeit und Einführung der so sehr nöthigen Kirchenzucht oder vielmehr Sittenzucht. Freilich hatte er auch hier ernste Kämpfe zu bestehen, theils gegen das unheilvolle Treiben des gewaltthätigen Viceregenten Ferd. Geizigkoffers, dem er mit Mannesmuth entgegentrat, theils gegen den Verdacht des Weigelianismus, in welchen ihn seine Feinde gebracht hatten[1]. Indess fehlte es doch

1) „Valentin Weigel, als ein erbaulicher Pfarrer in Zschopau geachtet (gest. 1588), erschien durch nachgelassene Schriften als Theosoph, der im Gegensatze alles äusseren Kirchenwesens auf die alleinige

auch nicht an der gebührenden Anerkennung seiner Verdienste. 1641 wurde ihm feierlich die theologische Doctorwürde übertragen, drei edle württembergische Prinzessinnen würdigten ihn ihres näheren Umgangs, und der briefliche Verkehr mit hochherzigen Fürsten, wie Ernst dem Frommen von Gotha, und vorzugsweise mit dem ausgezeichneten August von Braunschweig-Lüneburg, welcher ihn zu seinem geistlichen Rath ernannte, gewährten ihm eine hohe geistige Befriedigung. Aber der tiefe Schmerz über die Vergeblichkeit so vieler Bemühungen, die zerrütteten kirchlichen Verhältnisse gründlich zu bessern, sowie über den ganzen trostlosen Zustand seiner Zeit und seines Volkes nagte an seinem Herzen. Seit 1645 mit immer zunehmender Kränklichkeit kämpfend, wurde er von tiefer Schwermuth ergriffen und sehnte sich nach dem Tode. Zwar war er fortwährend thätig, namentlich zur Erweiterung des Tübinger Stifts und zur Wiederherstellung der Klosterschulen, liess sich auch noch in die bekannte „fruchtbringende Gesellschaft" aufnehmen, wo er bezeichnend genug den Beinamen „der Mürbe" und die Devise eines bemoosten Baumes mit dem Motto: „noch grünt's" annahm; aber seine Kraft und Freudigkeit war gebrochen. Auch jetzt noch ersparte ihm die „Wuth der Theologen" nicht die Anklage auf Synkretismus. Im Jahre 1650 wurde er zum Abt von Bebenhausen, Mitglied des Ständeausschusses und Generalsuperintendenten ernannt. Einer Einladung des Herzogs von Braunschweig nach Wolfenbüttel konnte er nicht mehr Folge leisten; nur sein geliebtes Calw besuchte er noch einmal, fand jedoch zu seinem Schmerz auch dort manche von ihm gestreute gute Saat wieder eingegangen. Im Jahre 1654 zum Abt von Adelberg ernannt, besuchte er noch den Landtag in Stuttgart, aber nur um dort zu sterben. Am 27. Juni erlöste ihn ein sanfter Tod, dem er mit vollem

Geltung des inneren gottgegebenen Geistes drang und die kirchlichen Dogmen als Allegorieen für innere Welt- und Gottesverhältnisse nahm." (Hase, Kirchengeschichte § 372.)

Bewusstsein und der Freudigkeit eines echten Christen entgegensah, von seinen körperlichen und geistigen Leiden.

Andreä hat uns sein Leben selbst geschildert in einer von Jahr zu Jahr fortgeführten tagebuchartigen lateinischen Biographie, und namentlich auf dieser Grundlage hat Hossbach im Jahre 1819 seine Monographie geliefert, an deren Hand wir unsere Skizze gezeichnet haben[1]). Worin aber, müssen wir nun fragen, besteht die eigenthümliche Bedeutung des Mannes? Nicht etwa darin, dass er die theologische Wissenschaft unmittelbar gefördert hat. Ungeachtet seines nicht geringen theologischen Wissens hat er nichts hinterlassen, was für die Theologie im engeren Sinne von Bedeutung geworden wäre. Er war überhaupt viel weniger Theolog, als ein Mann des christlich praktischen Lebens. Ihn beschäftigte der ganze Zustand der Christenheit, der christlichen Welt, nicht die Dogmatik der Kirche. Obwohl als Enkel des Hauptverfechters der gnesiolutherischen Theologie für seine Person streng orthodox, gelegentlich auch gereizt gegen Zwinglianismus und Calvinismus, war es ihm doch um ganz Anderes zu thun, als um die Bewahrung der „reinen Lehre“. Vielmehr empfand er den dogmatischen Hader, in welchem die Kirche seiner Zeit ihre besten Kräfte erschöpfte, mit tiefem Schmerz. „Die nächsten Jahrhunderte nach der Reformation,“ sagt Richard Rothe[2]), „waren die Epoche der üblen Laune, des Missbehagens, eines Missbehagens, welches sich unvermeidlich desjenigen bemächtigt, der durch die Verkennung seiner eigenthümlichen Aufgabe und derjenigen Tendenz, welche in der Entwickelung des Reiches Gottes an der Zeit ist, mit sich selbst zerfallen ist. In einer solchen Verstimmung ist Zanken und Streiten die dem Gemüth am meisten zusagende Beschäftigung. So wurde denn jetzt die Polemik die Hauptbeschäftigung der Theologen... In Andreä, der mehr als irgend ein anderer Mann seiner Zeit

1) Wilh. Hossbach, Joh. Valent. Andreä und sein Zeitalter. 1819. Berlin b. G. Reimer.

2) Geschichte der Predigt ed. Trümpelmann S. 367. 372.

eigentlich einem späteren Jahrhundert angehörte, wird, weil er mit der Kraft und Productivität des Lebens einer neuen Zeit über der seinigen steht, die üble Laune dieser letzteren zur geistreichen Satire. Aber dabei erwärmt ihn eine innige christliche Frömmigkeit." So ist er denn wesentlich christlicher Satiriker. In der Form witziger Dialogen, wie im „Menippus", oder geistvoller Allegorieen, wie in den „Apologen" (Mythologia christiana), geisselt er die Thorheiten seiner Zeit, den theologischen Hader, den Hochmuth und die Kleinmeisterei der Gelehrten, die Ränke und die elende Moral der damaligen Politik, m. E. W. das ganze Perückenwesen des Jahrhunderts. Dies in wirksamster Weise zu thun, dazu befähigte ihn seine umfassende Weltbildung, die er sich durch seine reiche Belesenheit, durch eingehende ästhetische und wissenschaftliche Beschäftigung, wie durch seine Reisen verschafft hatte, vor Allem aber sein scharfer und tiefer Blick in das menschliche Herz und Leben. Wie richtig er auch solche Erscheinungen zu würdigen wusste, die auf einem der Theologie fremden, rein „weltlichen" Gebiet lagen, geht vielleicht am klarsten aus seinem Dialog über Machiavelli hervor, welchen Guhrauer zu dem Besten rechnet, was je über diesen gesagt worden[1]).

A. Was verbrennst Du da? B. Ich bringe der Frömmigkeit ein Opfer. A. Der Frömmigkeit ein Opfer in Flammen? B. Vertilgt muss er werden, der pestilentialische Mensch. A. Wer? Aristoteles? B. Das Wort wäre verbrennenswerth. A. Sei es; nenne mir nur Deinen Schuldigen. B. Es ist jener Bube aus Florenz. A. Machiavell? der arme Thor! B. Er, aller argen Schälke Vater. Hätte die Erde ihn nie getragen! Hätte der Abgrund ihn gleich bei der Geburt verschlungen! A. Hat er denn so Unerträgliches geschrieben, der Thor? B. Ja allerdings; aber warum nennst Du ihn nur einen Thoren? A. Weil er es wagte, die schädlichen Maximen, die er in der Verwaltung

1) Dies und die folgenden Stücke nach der trefflichen Uebersetzung bei Hossbach.

der Staaten bemerkte, die Staatsgeheimnisse, bekannt zu machen, wodurch er grosse Schande und grossen Hass auf sich geladen hat. B. Wie? Erfand er nicht selbst diese Bosheiten? Räth er sie nicht an? A. Er erfand sie nicht, er verrieth sie nur; ein gar zu aufrichtiger Thor, der sich nicht schämte herauszusagen, was Andere nicht etwa nur denken, sondern woran sie fest glauben, wonach sie in ihrem ganzen Leben handeln. B. Warum wird er denn so allgemein verabscheut? A. Das will ich Dir sagen. Die Regenten hassen ihn, weil er ihre Künste entdeckt, die Räthe, weil er ihr Gewissen getroffen hat, die Dienenden knirschen thöricht zuerst deshalb, weil sie alles Uebel, das sie dulden, aus Machiavells Hirn entsprossen glauben, nachher ärgern sie sich, ihr Elend durch ihn in ein so helles Licht gesetzt zu sehen. B. Und so wäre Machiavell unschuldig? A. Das wirst Du finden, wenn Du Acht giebst, wie die Welt ist und lange vor Machiavell war. Die dem Recht vorstehen, sind oft die Ungerechtesten, die der Religion vorstehen, häufig die Gottlosesten, die der Gelehrsamkeit vorstehen, oft die Unerfahrensten, die über Geschäfte gesetzt sind, die Trägsten, die die Humanität befördern sollen, die Inhumansten. B. Das ohngefähr habe ich aus Machiavell gelernt. A. Du kannst es aus der Welt selbst lernen, deren scharfsinnigster Beobachter und treuester Nacherzähler er war. B. So brenne er denn mit alle dem Uebel, das in ihm stehet! — A. Zu dem Brande würde nicht Holz, nicht Herd hinreichen. Ueberlass Gott die Sache, der alle Bosheit der Welt kennt, dass er ihrer aufs Weiseste spotte. B. Und Machiavell lebe? A. Er lebe, wenn auch nur als der offenbarste Zeuge menschlicher Schalkheit und Ränke.

Wir schliessen hier noch zwei andere charakteristische Stücke an. Zunächst wieder einen Dialog, in welchem er über sein Jahrhundert sich ausspricht.

A. O gelehrtes Jahrhundert! B. O gottloses Jahrhundert! A. O talentvolles Jahrhundert! B. O thörichtes Jahrhundert! A. Höre auf anzuklagen. B. Hüte Dich zu loben. A. Mich zwingt die Wahrheit. B. Mir wehrt die Frömmig-

keit. A. Die Wissenschaften sind ans Licht gekommen. B. Die Sünden schreien. A. Die Talente erheben sich. B. Die Religion wird unterdrückt. A. Das Evangelium ist lebendig. B. Christus wird vertrieben. A. Die Politik blüht. B. Die Guten seufzen. A. Halt inne und lass Dich lieber mit mir zu einer billigen Vergleichung der Jahrhunderte herab. B. Damit sich die Unseligkeit des unsrigen desto deutlicher zeige? A. Soll ich Dir etwa die herrlichen Erfindungen unseres Jahrhunderts nennen? B. Wie Dir beliebt. A. Ich will nicht den neuentdeckten Erdtheil nennen, der den Alten zu ihrer grossen Schande unbekannt war, und wie dadurch die Medicin bereichert, die Astronomie verbessert, die Zahl der Thiere und irdischen Erzeugnisse vermehrt ist, auch nicht den Scharfsinn der wahren Alchymie, die zur Erforschung und Zerlegung der Natur erfunden ist, sondern nur den Compass, den einzigen Führer auf Seereisen; die Buchdruckerkunst, die Mutter und Pflegerin der Wissenschaften; die Bombarden, die Unterjocher des Erdkreises, Nachahmer des Zeus; die Uhren, die Begleiter der Zeit; die Darstellungen des Himmels; die Gestirnkarten, Verkünder der entferntesten Dinge; die Mühlen, die einer schweren Arbeit überheben; die schönen seidenen Zeuge; endlich noch die scharfsinnige Erweiterung der Zahlenlehre, und viele andere tägliche Vortheile und Hilfen des Lebens. B. Ach! wenn nur Alles dieses uns nicht unendliche Uebel gebracht, nicht allenthalben Niederlagen unter den Menschen angerichtet hätte! Die neue Welt trieft noch immer von unschuldigem Blut; die Chymie ist Wenigen günstig, Vielen verderblich; sie setzt über das Meer, ihre Uebel mit sich führend, und zerstört die menschlichen Körper in grosser Zahl; die Wissenschaften verfinstern, verwirren, zerreissen den ganzen Erdkreis; die Bombarden sind etwas Höllisches, zum Verderben der Menschen bestimmt; die Uhren, die uns an die Zeit erinnern sollen, machen uns gähnen; die Himmelskarten drohen uns mit wer weiss was für neuen Bewohnern der Gestirne; die Seide dient einer schändlichen Eitelkeit. Was soll ich von der Jämmerlichkeit anderer Dinge noch reden?

Denn das Alles hat uns auch um gar nichts glücklicher gemacht, oder näher zu Gott geführt, wenn Du nicht etwa auch glaubst, dass Gott selbst sich an unseren Thorheiten erfreue. A. Wir haben die Jahrhunderte zu vergleichen, und nicht nach Gottes Urtheil über diese Dinge zu forschen. B. Vergleiche mir diese nur nicht mit den Werken des Alterthums, den Gebäuden, den Maschinen, der Kriegskunst, wovon wir nach Lipsius Meinung die Spuren und Ueberbleibsel noch anstaunen, nie etwas Aehnliches zu Stande bringen werden. A. So gelte uns denn die wiedergeborene und ich möchte sagen wiedergefundene Religion statt alles Uebrigen. B. Eins nur fehlt diesem neuen Funde, dass, während unendlich Viele sich zu der Religion bekennen, nur Wenige sie beachten, hören und in ihrem Leben darstellen, und wir müssen fürchten, dass, während wir uns rühmen das Evangelium wiedergefunden zu haben, das Heidenthum sich bei uns einschleicht, und es von uns heisst, wir haben, wie das Sprüchwort sagt, statt des Schatzes Kohlen ausgegraben.

Besonders bezeichnend ist das Stück aus den „Apologen", welches den Titel führt: „Die begrabene Wahrheit":

Gott allein hat die Macht, Todte zu erwecken, und nur durch seine höchste Gnade wird zuweilen einem Menschen diese Kraft mitgetheilt; aber uns ziemt es, die heiligen Ueberreste zu ehren, und sie als den ehemaligen Wohnsitz himmlischer Gaben Andern zur Nachahmung zu schmücken. Als nun einst viele Anzeichen es wahrscheinlich machten, dass die Wahrheit irgendwo begraben sei, so scharrte man die Erde auf und fand nach einigen Tagen einen ganz unscheinbaren Sarg, auf dem nichts stand als die wenigen Worte: zu meiner Zeit. Der Deckel wurde abgenommen, und es zeigte sich ein verstümmelter, scheusslicher Leichnam, mit Dingen bedeckt, die ich lieber nicht nennen will. Offenbar aber war es, dass man ihn nicht mit Balsam und Gewürz, sondern mit vielem Unrath eingesargt hatte. Als man ihn endlich mit grosser Mühe reinigte, fand man zu seinem Haupt eine eherne Tafel mit dieser Inschrift:

Ich, die Wahrheit,
die Tochter Gottes,
durch Satans Trügerei,
durch der Welt ansteckend Gift,
durch der Sinne Wollust,
der Tyrannen Gewaltthätigkeit,
der Priester Trägheit,
der Staatsmänner Bosheit,
der Geschichtschreiber Leichtsinn,
der Gelehrten Narrheit
und des Volkes Dummheit
ermordet,
liege hier
im Schlamme der Lügen.
Nach hundert Jahren siehet mich
die Sonne wieder.
Sei mir gegrüsset, Nachwelt!

Als diese Grabschrift bekannt gemacht wurde, erregte sie Freude und Schmerz; man schalt auf die Vorzeit und pries das Glück der Gegenwart. Darauf ward ein marmornes Grabmal errichtet und die Wahrheit mit grosser Pracht wieder darunter bestattet. An demselben ward die gefundene Tafel befestigt mit dieser stolzen Unterschrift:

Hätten wir zur Zeit unsrer Väter gelebt,
wir hätten nicht Theil genommen
am Morde der Wahrheit[1]).

Andreä stand erhaben über dem kleinlichen, spielenden Geiste der Zeit, wie er namentlich auch in der „fruchtbringenden Gesellschaft“ zur Erscheinung kam. Wie wenig ihm das dort herrschende Wesen zusagte, das bezeugt seine briefliche Aeusserung: „solcher Narrenspossen, welche man unter dem Namen der Gelehrsamkeit verkauft, schon lange satt, verabscheue ich diese halbheidnische, ja vielmehr doppelt heidnische Menschenart; denn welchen Spülicht der Gottlosigkeit, welche Unsauberkeit des Heidenthums, welche Wortungeheuer bringen sie nicht unter dem Namen jener fruchtbringenden, richtiger todbringenden Gesellschaft in

1) Anspielung auf Evang. Matth. 23, 29 ff.

die heiligen Dinge, die deutschen Lieder und Rhythmen und die heimische Sprache hinein!"

Es war namentlich Eine Verirrung des Zeitgeistes, welche einen zerrüttenden Einfluss auf die Lauterkeit wissenschaftlicher Bestrebungen wie auf den sittlichen Zustand besonders der höheren Stände ausüben musste, und deren Bekämpfung sich darum Andreä vor Allem angelegen sein liess: das Alchymistenwesen mit seinen angeblichen Mysterien; aber sein Unstern wollte, dass er eben durch dessen Bekämpfung der Sache einen neuen Aufschwung gab. Schon als junger Mensch in den Jahren 1602 und 1603 hatte er, wie erwähnt, einen satirischen Roman in deutscher Sprache geschrieben unter dem Titel: „Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreuz. Anno 1459", dessen Doppelmotto deutlich genug auf die Tendenz der Schrift hinweist: Arcana publicata vilescunt, et gratiam profanata amittunt; ergo: ne margaritas objice porcis seu asino substerne rosas. Er erzählt da die Abenteuer eines Christian Rosenkreuz, der „im Jahre 1459 auf eine wunderbare Art zu der Hochzeit eines unbekannten Königs geladen und eben so wunderbar in dessen verborgenes Schloss geführt wird, wo er denn Zeuge und Helfer bei einer Menge Abenteuer und chymisch-magischer Experimente ist, deren seltsame Zusammenstellung und Verknüpfung sich in einem Auszuge nicht gut wiedergeben lässt." (Hossbach.) Diese augenscheinliche Satire war jahrelang handschriftlich verbreitet worden, bis sie der Verfasser im Jahre 1616 dem Druck übergab. In dieser Schrift begegnet uns zum ersten Male nachweislich der Name des Rosenkreuzes, welcher bis ins achtzehnte Jahrhundert geheimen Gesellschaften zur Bezeichnung gedient hat. Er steht im unzweifelhaften Zusammenhang mit dem Wappen der Familie Andreä, welches dem Grossvater Johann Jakob Andreä verliehen, auch vom Enkel benutzt wurde: ein Andreaskreuz mit je einer Rose in jedem Winkel. Dieses Wappen ist höchst wahrscheinlich demjenigen Luthers nachgebildet, welches derselbe auf Grund des uralten Lutherschen Familiensiegels, einer halben Armbrust mit zwei Rosen, sich selber zu-

sammengestellt hatte, wie er sagt, „als ein Merkzeichen seiner Theologie", ein Kreuz auf einem Herzen, ruhend in einer Rose, worauf wohl erst nach Luther der Spruch gemacht worden ist:

Des Christen Herz auf Rosen geht,
wenn's mitten unterm Kreuze steht.

Noch bei Goethe begegnet uns die gleiche Zusammenstellung in dem Gedicht: „die Geheimnisse"[1]). Auf das Genaueste verwandt mit jener Satire ist eine andere, bereits 1614 gedruckte Schrift: „Fama fraternitatis oder Entdeckung der Bruderschaft des löblichen Ordens des Rosenkreuzes", nebst der „allgemeinen und General-Reformation der ganzen weiten Welt", sowie die „Confessio Fraternitatis R. C." 1615. Alle diese Schriften, deren erste wohl sicher von Andreä stammt, deren zweite, die „Generalreformation", eine von ihm aus dem Italienischen übertragene Satire ist, haben die gleiche polemische Tendenz; die Fama will zugleich von diesen Thorheiten zum wahren Christenthum überleiten. Aber sie beförderten gerade, was sie bekämpfen wollten. Sie wurden für Ernst genommen und als Kundgebungen einer geheimen Gesellschaft der „Rosenkreuzer" angesehen, welche auf alchymistischem Wege in die Geheimnisse der Natur eindringen, den Stein der Weisen finden, Gold machen und Unsterblichkeit verleihen wollte. Es knüpfte sich an dieselben eine ziemlich umfangreiche Literatur in der Controverse für und wider, und es entstanden wirkliche Gesellschaften der „Rosenkreuzer" in Deutschland und den Niederlanden. Andreä war tief bekümmert über das Unheil, das er wider Willen angerichtet hatte, und hatte genug zu thun, um den Verdacht der Geheimbündlerei und damit verborgener Ketzerei von sich abzuwehren, der ihn zeitlebens verfolgt hat. Allerdings hat er eine Verbrüderung, eine „wahre Union" zu stiften gesucht, jene schon erwähnte Gesellschaft hochgebildeter und

---

1) Vgl. Rud. Seydel, das Rosenkreuz, ein Sinnbild des Christenthums im Uebergange zur Humanitätsreligion; in „Nord und Süd" XIV. 40, neu abgedruckt in dessen „Religion und Wissenschaft" Breslau bei Schottländer, 1887, p. 18 ff.

freidenkender Geister, die sich zur Aufgabe machen sollte, wie er in einem Briefe an Amos Comenius 1629 schreibt, „Christum in seine Stelle wieder einzusetzen und überall die religiösen und literarischen Idole zu vertreiben". In diesem Sinn und Geist unterhielt Andreä weit verzweigte Verbindungen, und er ist einer der Ersten gewesen, welche jenem Freundschaftscultus huldigten, der am Ende des vorigen Jahrhunderts so mächtig ins Kraut geschossen ist.

In diesem Bemühen, den wahren Christus wieder an die Stelle der religiösen und literarischen Idole seiner Zeit zu setzen, finden wir nun die eigentliche und bleibende Bedeutung Andreä's. Wir können dieselbe nicht besser schildern, als mit den Worten Richard Rothe's[1]): „Andreä hatte ein ungemein lebendiges Bewusstsein darum, dass das lutherische Christenthum seiner Zeit durch Entartung von seinem ursprünglichen Wesen abgekommen, dass es zu einem wunderlichen, dem gesunden christlichen Sinne widerstrebenden Zerrbilde geworden war, dass es seinen wesentlich menschlichen Charakter abgelegt und dadurch sich um seinen durchgreifenden Einfluss auf das menschliche Leben gebracht hatte und in eine isolirte Stellung gerathen war. Die Hauptverderbniss in dieser Hinsicht sah er in jener streitsüchtigen und pedantischen theologischen Scholastik. Er wollte die Kirche deshalb von der Theologie ablenken auf die Cultur der christlichen Praxis, und eine feine Kirchenzucht, wie er sie in Genf aus eigener Anschauung bewundern gelernt hatte, schien ihm viel mehr eifrigen Interesses werth, als die Spitzfindigkeiten der theologischen Schule[2]). Die Anschauungen auswärtiger kirchlicher Zustände, die er auf seinen Reisen gewonnen, hatten ihm diejenige Unbefangenheit des Urtheils und die Weite des Gesichtskreises verschafft, die damals den Lutheranern so ausserordentlich abging in ihrem kleinstädtischen Kirchenthum. Er wollte aber in dieser Beziehung nicht sowohl eine strenge Kirchenzucht, als eine christliche Sitten-

1) Vorlesungen über Kirchengeschichte ed. Weingarten II, S. 486 ff.

2) Vgl. die oben S. 263 angeführte Stelle seiner Selbstbiographie.

zucht überhaupt, und es that ihm innig weh, dass der Staat als solcher so wenig Notiz nahm von den christlichen Ideen und Principien. Gerade auf dieses nicht kirchliche Gebiet schien ihm das wahre, das in dem wirklichen Christus selbst lebende und von ihm gewollte Christenthum eigentlich hinzugehören, und nur auf ihm schien es ihm recht gedeihen zu können. Es schwebte ihm, wenn auch nicht völlig deutlich, als das eigentliche, freilich noch in einer fernen Zukunft liegende Ideal ein christlicher Staat vor, ein Gemeinwesen der Christen, „in welchem der irdische und der himmlische Zweck des Menschen, sich gegenseitig durchdringend, zugleich angestrebt werde kraft des Glaubens an Christum, in welchem das Christliche und das Menschliche mit einander versöhnt und vermählt wären.“ Dieses undogmatische, weltliche Christenthum im besten Sinne des Wortes zu fördern, das ist der Zweck, welchen er beständig im Auge behält, ihm dient seine ganze schriftstellerische Thätigkeit. Er wendet sich nicht vorzugsweise an die Theologen, sondern an die Gebildeten seiner Zeit überhaupt. Darum sind es nicht weitschichtige gelehrte Werke, in denen er seine Ideen niederlegt, sondern kleine Schriftchen in Duodez- und Brochürenform, freilich meist lateinisch geschrieben, aber dies wurde ja von allen höher Gebildeten seiner Zeit verstanden, und obwohl sein Stil ausserordentlich schwierig ist, weil er in wenig Worten möglichst viel zu sagen sucht, ist er doch wahrhaft classisch, wie auch sein von Fremdwörtern freies Deutsch höchst vortheilhaft gegen den schwerfälligen Stil und die Sprachmengerei seiner Zeitgenossen absticht. Auch als Dichter hat er sich nicht ohne Glück versucht. Er bezeichnet seine Dichtung als Stegreifdichtung, wenn er im Stile des von ihm hochgehaltenen Fischart den „Grübler“ also anredet:

Ohn kunst, ohn müh, ohn fleiss ich dicht,
Drumb nit nach deinem kopff mich richt,
Biss du witzt, schwitzst, Spitzst, Schnitzst im Sinn,
Hab ich angsetzt, und fahr dahin;

Biss du guckst, buckst, schmuckst, truckst im Kopff,
Ist mir schon ausgelehrt der Topff:
Bis du flickst, spickst, zwickst, strickst im Hirn,
Ist mir schon abgehaspt die Zwirn
Gfelts dir nu nit, wie ich ihm thu,
Machs besser, nimb ein Jahr dazu.

Dabei fehlt ihm nicht der Geist und die Anmuth, wie dies namentlich in seinem berühmten Gedicht: „Das gute Leben eines rechtschaffenen Dieners Gottes“ hervortritt, worin er das Ideal eines echten Geistlichen schildert und das offene Bekenniss ablegt,

„dass nit alls, was schwarz, geistlich ist,
dass nit all Geistlichs lauter Christ.“

Besonders lieblich ist eine kleine Dichtung, worin er das Gedächtniss einer verstorbenen Freundin feiert, und aus welchem hier (nach Herders Mittheilung) einige Verse wiedergegeben seien:

Wenn wir die Welt mit Fleiss ansehn,
Wie all's thut durch einander gehn,
Wie der Bös' herrscht, der Fromme leidt,
Der Narr viel schwätzt, der Weise schweigt,
Der Dieb wohllebt, der Redlich fast't,
Faulheit bringt Lohn, die Arbeit Last,
Frechheit gewinnt, der Sorgsam liegt,
Wer viel hat, nimmt, wer nichts hat, giebt,
Und läuft also, in einer Summ',
Die Weltkugel im Cirkel um —
So wird uns unsre Lebenszeit
Zu lauter Pein und Herzeleid,
Zu Kerker, Ketten, Band' und Strick,
Und sehnen uns all' Augenblick,
Wie wir ein Luft mögen gewinnen,
Dass wir der Dienstbarkeit entrinnen,
Dass uns so manche Jahr' und Tag'
Nicht werden z' einer lautern Klag',
Dass wir in diesem Jammerthal
Erhalten auch ein klein Labsal.

Drum mancher ihm nimmt selbst die Flucht,
Und nur Ruh in der Wildniss sucht,
Vermeint, was nicht bei Menschenkinden,
Woll' er bei wilden Thieren finden,

Allda kein Hof, kein Schul, kein Rath,
Kein Schmeichler, Heuchler, Advocat,
Kein Wuchrer, Künstler und Sophist,
Kein Wirth, Kriegsgurgel und Maulchrist,
Und was dergleichen Werkzeug sein,
Dadurch die Welt ihr macht viel Pein;
Zumal der Mensch sein hoch Herkunft
Macht schnöder denn die Unvernunft,
Denn je die Thier in ihrer Art
Mehr Gnüg' und minder Widerpart
Haben in dem, was Gott beschert,
Wo's ihnen nur der Mensch nicht wehrt,
Der sie mit seiner List und Pracht
Auch seiner Unruh theilhaft macht,
Dass Unvernunft, durch Witz regiert,
Noch mehr ein wildes Leben führt.

Also kam mir neulich zu Sinn,
Dass ich von Menschen lief dahin
Und sucht' mir einen grünen Wald,
Da ich so manch' scheusslich Gestalt,
Der Menschen Werk, schlug aus dem Gmüth,
Und stillt' mein Herz, das in mir wüth't,
Erholt' die Sinn', die gar verwirrt,
Erforscht' mein Seel, die sehr verirrt,
Fragt' die Natur um ihren Willen,
Sprachet mit Gott, der gern bei Stillen,
Schauet' den Dienst der Creatur,
Und b'sah mit Fleiss die ganze Uhr
Der grossen Welt, wie die regiert,
Mit Weisheit, Lieb' und Macht geziert.
Das macht' mich bald ein solchen Herrn,
Dass ich all' G'meinschaft wollt verschwör'n,
Und däucht mich: ja, hie wär gut sein,
Da nicht wär'n Löwen, Wölf' und Schwein',
Füchs' und Hund' in der Menschengestalt,
Sondern ein Jedes sein Art behalt.

Indem mein Seel' sich so ergetzt,
Mein Leib sich auch in Schatten setzt,
Mein' Sinn' ruhten in sanftem Saus,
Mein' Phantasie wollt fliegen aus;
Allg'mach mein Haupt sich neigt zur Erd',
Vor Sicherheit kein Sinn sich wehrt,
Die Augen blinzten, Händ' und Füss',
Mein ganzer Leib sein' Nerven liess.

Ich hört' und hört' nicht, sah ohn G'sicht,
Mein Leben war wie ein Geticht,
Bis dass der ganze Block daliegt,
Und hat der Schlaf in mir gesiegt;
Und sorgt' nun nicht, was Ost und West
Uns bringen möcht' für fremde Gäst',
Oder das fünft' Hauptkönigreich [1])
Glaub' und Scepter werd' machen gleich,
Oder wer mach' den grossen Stein [2]),
Wann lauf' der ewig Haspel [3]) fein?
Das alles mich gar nicht verletzt,
Aber ein Traum mich wohl ergetzt.

(In diesem Traum stellt sich ihm dann eine Apotheose der verstorbenen Freundin dar.) — Herder, dessen allgemeines Urtheil über Andreä wir Eingangs anführten, sagt über seine schriftstellerische Eigenthümlichkeit unter Anderem Folgendes: „Alles, was er schreibt, wird Fabel, Gespräch, sinnreiche Einkleidung, er sagt Wahrheiten, die wir jetzt uns kaum, nachdem wir ein Jahrhundert weiter gerückt sind, zu sagen getrauen, er sagt sie mit so viel Liebe und Redlichkeit als Kürze und Scharfsinn. — Alles wird bei ihm Einkleidung und Dichtung, sein Witz trifft fein. aber auch flüchtig, wie der Sonnenstrahl: das leichteste Gewand ist seinen ätherischen Gestalten immer das liebste. — Seine Manier ist sinnreich, er sagt mit Wenigem viel, er will aber in dem Umriss einer engen Einkleidung mit zu Wenigem zu viel sagen.“ Der geistvolle Kirchenhistoriker Henke urtheilt über seine Schriften: „Die lateinischen unter diesen übertreffen die deutschen weit durch die Fülle und Eleganz der bilder- und antithesenreichen und doch so präcisen und fein nüancirten Sprache; aber wie anziehend ist in beiden, ähnlich wie unter den Zeitgenossen, etwa bei Schuppius, oder ein Jahrhundert später bei Matthias Claudius, die Mischung der geistreichen Heiterkeit, die sich in ihrem eigenen Ueberfluss spielend ergeht, mit dem tiefen christlichen Ernst, welcher sich, als wäre

1) Vgl. Buch Daniel Cap. 7.
2) Den Stein der Weisen.
3) Das perpetuum mobile.

er schamhaft, hinter Scherz und Witz, Fabeln und Allegorieen verbirgt und diese als Vehikel für seine höheren Interessen verwendet! Klein sind alle Schriften Andreä's, aber wer nur geben mag, was voll Geist und Leben und künstlerisch in der Form ist, kann keine Quartanten liefern." —

Doch nicht allein durch Satire und Dichtung, überhaupt durch Schriften, sondern auch durch ein eifriges und gesegnetes praktisches Wirken hat Andreä sich bemüht, zur Erreichung seines hohen Ideales einer christlichen Gesellschaft das Seine beizutragen. Seine treue seelsorgerische Thätigkeit, seine kräftigen Bestrebungen zur Abhilfe materieller und geistiger Noth in den Tagen schwerster Bedrängniss, zur Herstellung einer ernsten sittlichen Zucht haben wir schon berührt. Hier sei noch erwähnt, dass er auch auf pädagogischem Gebiet seine Grundsätze zu verwirklichen suchte, theils durch persönliche Wirksamkeit, theils durch Schriften, wie seine unter dem Titel „Theophilus" verfassten Gespräche. Er stand in enger persönlicher Beziehung zu dem grossen Pädagogen Amos Comenius, welcher Andreä'sche Gedanken vielfach weiter gebildet hat. — —

Die eigenthümliche Weltanschauung, durch welche sich Andreä so ausserordentlich hoch über seine Zeitgenossen erhebt, findet sich am klarsten und umfassendsten ausgesprochen in der kleinen, aber inhaltvollen und bedeutenden Schrift: Reipublicae Christianopolitanae descriptio vom Jahre 1619[1]). Dieses Werkchen gehört zu denjenigen Literaturerzeugnissen, welche man mit dem Namen des „Staatsromans" zu bezeichnen pflegt, die aber richtiger in die Kategorie der Allegorie zu verweisen sind. Unter ihnen ist das bekannteste die „Utopia" des Thomas Morus, welche auch Andreä als sein Vorbild nennt. Hier wird unter der damals so beliebten Form einer Phantasie-

1) S. auch den Civis Christianus aus demselben Jahre. Vgl. Guhrauer, Der erste deutsche Staatsroman, im Deutschen Museum, Jahrg. 1852.

reise ein Idealstaat geschildert, dessen Darstellung schon an sich eine Kritik der wirklichen Zustände ist. Andreä's Christianopolis, das erste Werk dieser Art bei den Deutschen, unterscheidet sich indess von der Utopia des Morus nicht unwesentlich dadurch, dass die Grundlage seines Staates nicht der humanistische Deismus ist, sondern das positive Christenthum, und zwar in der Form des Lutherthums, wobei jedoch sehr charakteristisch ist, dass seine Staatsbürger „sich zwar 'gern Lutheraner nennen lassen, aber doch Christen zu sein sich bestreben" (ut Lutherani audire ament, Christiani tamen esse contendunt). Es ist ihm nicht sowohl um eine rechtgläubige Dogmatik, als vielmehr um die Darstellung des Christenthums im sittlichen Leben zu thun. In diesem Sinne ist die Schrift auch dem Manne gewidmet, der hauptsächlich in jener Zeit des starren Lutherthums für lebendiges Christenthum eintrat, namentlich durch Schriften wie das „wahre Christenthum", dem frommen Johann Arndt, seinem „in Christo zu verehrenden Vater". Sein Christenstaat will „als eine kleine Colonie des von ihm mit gewaltigem Geiste wider die Sophisten aufgebauten grossen Jerusalem" angesehen sein. In der Vorrede beklagt er es, dass mit dem Sonnenaufgang einer reineren Religion in der Reformation zwar eine Neubildung des politischen Lebens und ein neuer Glanz der Wissenschaften erschienen sei, das sittliche Leben aber nicht den erwarteten Aufschwung genommen habe, vielmehr „die Christen in Nichts sich von den Weltkindern unterscheiden". Nur der leere Name des Christenthums sei geblieben, die unchristlichen Laster gingen in den Kirchen, an den Höfen, auf den Akademieen im Schwange. Ein Verlangen nach Besserung sei indess vorhanden, und daher sei auch jenes „Spiel einer gewissen Bruderschaft" entstanden, welches an Verheissungen „nach dem Geschmacke der Neugierigen" eine Hoffnung der Erneuerung und die Nachahmung Christi anknüpfe. Diesem Zwecke soll das Bild des christlichen Staates dienen, welches der Verfasser dem Leser vorführen will. In hundert kleinen Abschnitten wird uns dasselbe entrollt. Der Autor erzählt, wie er in den Reichen der

Tyrannei, Sophistik und Heuchelei vergebens einen Menschen gesucht habe. Darum hat er das Schiff der Phantasie bestiegen, um das akademische Meer zu durchschiffen. Er verlässt die gewohnten Häfen und setzt sich den Gefahren der Neugierde (curiositas) aus [1]. Im äthiopischen Meere leidet er Schiffbruch und wird an ein ganz kleines Eiland getrieben. Es ist die Insel Capharsalama (nach 1. Makkabäer 7, 31), d. h. Friedensdorf. Die Insel, deren Lage genau angegeben wird, hat 30,000 Schritt im Umkreis, ist sehr fruchtbar, ein Inbegriff (breviarium) der ganzen Erde. „Alles gefiel mir hier, ausgenommen ich mir selber.“ Als er sein Hemd, das ihm allein übrig geblieben, an der Sonne trocknet, entdeckt ihn ein Späher der Insel, nimmt sich seiner freundlich an und führt ihn nach der Stadt Christianopolis. Die überraschend schöne Stadt ist von der von der Welt vertriebenen Religion (Religio exsul) mit etlichen Getreuen gegründet als Wohnstätte und Bollwerk der Wahrheit und Güte (bonitas). Um sie sehen zu dürfen, ist der Fremdling bereit, sich allen möglichen Reinigungen unterwerfen zu wollen. Er wird nun vor den Wachthauptmann dieses Tages geführt, der ihn bedeutet, er werde doch nicht zu denen gehören, welchen der Zutritt verwehrt sei, als da sind Bettler, Gaukler, Komödianten, Faulenzer, Neugierige, welche sich mit ungewöhnlichen Dingen abmühen (curiosi, qui in insolitis scrupulentur), Schwärmer, welche keine bestimmte Art der Frömmigkeit haben (fanatici, quibus nulla certa pietas), Aschenbläser, welche die Chemie besudeln (d. h. Alchymisten), Betrüger, welche sich lügenhafter Weise für Brüder des Rosenkreuzes ausgeben, und sonstige Auswüchse der Wissenschaft und der Menschheit. Der Gast versichert seine Zustimmung zur Wahrheit und seine Unterwerfung unter die Gesetze der Sittlichkeit (bonitas) und wird ins Wachthaus geführt und mit Speise und Trank er-

---

1) Unter curiositas versteht er die damals so verbreitete Sucht nach dem Ungewöhnlichen, Geheimnissvollen, nach unerwarteten Aufschlüssen aus Natur und Geisterreich.

quickt. Neu bekleidet, wird er einem zweiten Examinator übergeben, der sein Innerstes durchschaut. Die Prüfung seiner Person fällt günstig aus, und so wird er zum dritten Examinator geführt, der ihn um seine sittliche und intellectuelle Bildung befragt, sowie er seine religiöse Erkenntniss und Erfahrung erforscht. Er gesteht seine Unwissenheit und sein Verlangen nach Erkenntniss ein und wird nun willkommen geheissen, weil er „die weisseste Tafel mitbringe, ja die das Meer selber abgewaschen habe"; Gott möge selber darauf schreiben, was heilsam sei. Nun wird er unter Begleitung dreier Führer Namens Beera, Era und Nearia zur Besichtigung der Stadt zugelassen.

Die Stadt, quadratisch und völlig regelmässig gebaut und stark befestigt, ist reichlich mit fliessendem Wasser versehen, auch für gute Luft ist Sorge getragen; sie ist mit einem Graben umgeben, der mit Fischen gefüllt ist, im Zwinger wird Wild gehalten. Die ganze Stadt, deren Einwohnerzahl 400 beträgt (was vielleicht nur Druckfehler für 4000 ist), ist eingetheilt in drei Theile, für Ernährung, Uebung und Beschaulichkeit (nutritio, exercitium, contemplatio), was übrig bleibt, dient dem Landbau und verschiedenen Fabriken. Zur näheren Erläuterung sollen Tabellen dienen [1]). Weiter werden dann die Baulichkeiten für die Zwecke des Ackerbaues und der Viehzucht beschrieben, wobei der Einrichtung für Abfuhr der Fäcalien noch besondere Erwähnung geschieht. Ferner sind vorhanden Mühlen aller Art, Waffenschleifereien, öffentliche Bäckereien und Mehlmagazine, Keltern und Weinkeller. Ueberall bekundet sich Mässigkeit und Ueberfluss ohne Uebersättigung. Auf Reinlichkeit wird besonderes Gewicht gelegt. Es fehlt nicht ein Schlachthof, auch giebt es öffentliche Küchen, Waschküchen, Vorrathshäuser und Markthallen, obwohl sich die Bürger nicht mit Handel abgeben, den sie vielmehr besonders dazu bestimmten Leuten überlassen. Derselbe ist wesentlich Tauschhandel mit den Producten der verschiedenen Länder, „so dass wir an einem

1) Dieselben fehlen jedoch in dem uns vorliegenden Exemplar.

Orte gleichsam die ganze Erdkugel zu geniessen scheinen". In den Giesshütten, Glashütten und Ziegeleien sind in der Physik bewanderte Leute angestellt, ja das Ganze ist eine Werkstätte der praktischen Physik, wo nur das Experiment, nicht die „Sophistik" (d. i. die leere Speculation und spitzfindige Scholastik) gilt, und der wahren Chemie — „so sehr wollen sie lieber Sachen als Worte!" Auch das Kunstgewerbe wird betrieben, namentlich durch Uhrmacher, Orgelbauer, Bildhauer, und alle diese Künstler besitzen wissenschaftliche Bildung, denn Wissenschaft und Handfertigkeit lassen sich sehr wohl vereinigen. Täglich dreimal findet ein halbstündiger öffentlicher Gottesdienst statt, der an Feiertagen etwas länger ausgedehnt wird. Die Speisen werden wöchentlich aus öffentlichen Mitteln an die einzelnen Familien vertheilt, eben daher werden Gäste bewirthet, deshalb bedarf es nur wenig der Dienstboten. Es geht durch das Ganze ein communistischer Zug, wie er in allen ähnlichen Staatsidealen wiederkehrt. Auch die Arbeit geschieht für die allgemeine Werkstatt, das Material dazu wird aus dem öffentlichen Vorrath allwöchentlich vertheilt; Privatvermögen giebt es nicht, und nicht durch Besitz, sondern durch Kraft, Geistesgaben, Sittlichkeit und Frömmigkeit wird ein Vorrang begründet. Die Zahl der Arbeitstunden ist sehr gering, doch wird deshalb nicht weniger gearbeitet, weil unnöthiger Müssiggang eine Schande ist. Die Erholung ist vorzugsweise geistiger Art. Aeussere Belohnungen giebt es nicht, Strafen können auch hier, wo doch christliche Freiheit herrscht, nicht völlig entbehrt werden, doch „die Kunst aller Künste ist es, das Sündigen zu erschweren". Todesstrafen sind selten. „Denn einen Menschen verderben kann Jeder, ihn bessern nur der Beste." Würden vererben sich nicht, und der blosse Geburtsadel gilt nichts. Die sich verdient gemacht haben, werden durch Denkmäler geehrt wegen des guten Beispiels für die Nachwelt. Die Regierung in der Stadt ist acht Männern anvertraut, denen wieder acht andere „Praefecti" unterstellt sind. Sie herrschen nicht mit Gewalt, sondern durch freiwillige Unterordnung, „denn es ziemt sich nicht,

dass uns, den Gebilden aus demselben Staube, gegenseitige Anbetung und Unterjochung gestattet, geschweige denn ehrenvoll sei. Da im christlichen Staate Alles auf Gott bezogen wird, bedarf es gar keiner Staatsgeheimnisse und Staatsraisons (nihil opus est arcanis aut status rationibus), an denen sich Satan in seinem Reiche ergötzt. Alles ist offenkundig, Gott und den Nächsten lieben die Hauptsache (summarium), wie des göttlichen Gesetzes, so der menschlichen Gesellschaft". — An den öffentlichen Arbeiten nehmen je nach Alter und Geschlecht alle Bürger abwechselnd Theil, deshalb schändet keine Arbeit, die nicht „unrein" ist. Die Häuser, welche fast alle nach Einem Plane gebaut sind, sind Nationaleigenthum, der Hausrath ist einfach und bescheiden. Die Strassen sind beleuchtet, theils wegen der Sicherheit der Stadt, theils um unnützes Herumtreiben zu verhüten und die Nachtwachen weniger schauerlich zu machen, theils um dem finstern Spiel des Satans zu begegnen und an das ewige Licht zu mahnen. „O wenn mehr auf Licht verwendet würde, dann wäre die nächtliche Gelegenheit zu jeder Art Bosheit und die Menge der Finsterlinge nicht so gross!"

Auf dem Rathhaus wohnen — hier tritt die Allegorie stark hervor — die Religion, die Gerechtigkeit und die Bildung mit ihrem Dolmetscher, der Beredtsamkeit. Hier findet sich die vollkommenste Vereinigung alles Menschlichen, wie sie nur das Christenthum bietet. Sie ziehen der Monarchie die Aristokratie vor. An der Spitze des Staates steht ein Triumvirat; jeder Triumvir hat seinen besondern Senat; der Kanzler verkündet alle Beschlüsse. Die Stadt ist keine „fanatische", d. h. nach damaligem Sprachgebrauch einer von Schrift und kirchlichem Bekenntniss sich lossagenden Schwärmerei ergeben, wie es den Anschein haben könnte, „da bei der Welt für häretisch gilt, was immer den Himmel sucht". Vielmehr ist das Bekenntniss mit goldener Schrift auf einer doppelten Tafel aufgezeichnet. Das religiöse Bekenntniss, welches ausführlich wiedergegeben wird, ist natürlich im Wesentlichen das orthodoxe, aber in origineller Auffassung und nicht streng dogmatischer Form. So

wird z. B. dem heiligen Geist die Mannichfaltigkeit der Sprachen zugeschrieben (quo in linguas dividimur). Die zweite Tafel enthält die politischen und sittlichen Grundsätze, die sich letztlich auf Gottesfurcht zurückführen lassen. Hier heisst es unter Anderm: „wir befleissigen uns, dem Staat unsere Mühe zu widmen, Göttliches und Menschliches nicht zu vermischen, unsere Gemeinschaft so zu gestalten, dass Jedem das Seine gegeben werde.“ Es werden nun die Triumvirn geschildert: der Theolog mit seinem Diakonen, der Richter mit dem Schatzmeister, dem Modus, der Gelehrte (Eruditus), der Kanzler, welcher die Sprache bedeutet. Ihnen sind in allegorischer Weise Gattinnen beigegeben: dem Theologen das Gewissen, dem Richter die Vernunft, dem Gelehrten die Wahrheit, dem Kanzler die Temperantia, d. h. das rechte Masshalten in der Rede. Hier werden erhabene Ideale gezeichnet, deren eingehende Schilderung sich nicht im Auszuge wiedergeben lässt.

Was nun folgt, ist eine ausführliche Beschreibung aller Staatsanstalten: Bibliothek, Zeughaus, Archiv, Druckerei, Staatsschatz, chemisches Laboratorium, Apotheke, Anatomie, physisches Theater, Atelier für Maler, Sammlung mathematischer und astronomischer Instrumente, mathematisch-astronomisches Theater, im Ganzen zwölf. Die sehr grosse Bibliothek enthält auch die für verloren gehaltenen Schriften, alle Sprachen der Welt sind in ihr vertreten. Doch werden nur wenige, aber gehaltvolle (nervosi) Bücher gelesen; das höchste Ansehen hat die heilige Schrift, das Uebrige halten sie fast Alles für Possen (nugamenta). „Das ist Aller Wunsch, zu wissen, wie viel wir nicht wissen, um in Folge dessen zum wahren Wissen zu gelangen.“ Sie schreiben auch selbst Bücher zur Förderung des Christenthums. Auch das Zeughaus ist reich versehen, doch schauen sie seinen Inhalt nur mit Grauen an. Sie tragen indess, wiewohl ungern, Waffen zur Vertheidigung, und jeder Bürger bekommt welche in sein Haus. Das Archiv enthält die Jahrbücher (Fasti), Gesetze und Staatsacten. Die Thaten der Vorzeit werden zur Nachahmung aufbewahrt, oder dass es die

Gegenwart besser mache, und Niemand darf der vaterländischen Geschichte unkundig sein. In der Druckerei darf Nichts gedruckt werden, was Zweifel über Gott ausspricht, die Sitten verderbt, den Geist irre leitet. Bei dieser Gelegenheit ergeht sich Andreä in Klagen über die vielen schlechten Bücher, welche alljährlich zweimal zu den Messen erscheinen. „Dies ist ja die Saat des gebildeten Jahrhunderts, wie es rühmend sich nennt, dass gleicherweise Kundige und Unkundige öffentlich und auf einer so grossen Menge Papier Thorheit treiben, und wer seinen Namen nicht in den Messkatalog bringt, meint, es sei um die Wissenschaft und das Christenthum geschehen." — Die folgenden Abschnitte zeigen deutlich, wie Andreä in den Fussstapfen Baco's von Verulam geht, welcher den Weg der Erfahrung, des Experimentes gewiesen und damit der naturwissenschaftlichen Forschung die Bahn eröffnet hatte, auf welcher sie zu so grossartigen Erfolgen gelangt ist. Im chemischen Laboratorium sind keine alchymistischen Betrügereien zu befürchten, vielmehr wird durch die echte Chemie, die „Hebamme der Natur", der Himmel mit der Erde vermählt und die auch der Erde aufgeprägten göttlichen Geheimnisse werden entdeckt. Hier findet der Mensch, „der Affe der Natur", Gegenstände zum Spielen. „Wahrlich, ein menschenwürdiges und grossherziges Wagniss, welchem mit Recht alle Gebildeten (humani) Beifall geben!" Die Apotheke ist gleichsam ein Inbegriff der ganzen Natur. Der Verfasser wird hier nicht müde, den hohen Werth der realen, aus Anschauung geschöpften Naturerkenntniss in den mannichfaltigsten Wendungen zu preisen. Die Anatomie ist mit verschiedenartigen Skeletten auf das Reichlichste ausgestattet, und es werden hier „aus den Gliedmassen der Thiere die Thätigkeiten und verschiedenen Organe der Seele der Jugend deutlich gemacht". Wie im physischen Theater durch Abbildungen und Sammlungen die naturwissenschaftliche Anschauung gefördert wird, so geschieht für die Geschichte ein Aehnliches durch die historischen Gemälde, mit welchen aus dem Atelier für Maler die ganze Stadt geschmückt ist. Dort wird auch

Architektur, Optik, Befestigungskunde, Maschinenzeichnen und Statik geübt. Der hier gepflegte Schönheitsinn führt auch zur Ausbildung sittlicher Schönheit und christlicher „Eleganz". Die mathematischen und astronomischen Sammlungen geben dem Autor Gelegenheit, die Mathematik zu preisen. Auch hier wird durch Anschauung gelehrt, alles Erdenkliche ist zu sehen, unter Anderem die neuentdeckten Sonnenflecken (quod recentius est, macularum in luminibus notationes); namentlich fehlt auch nicht „das neulich [im Jahre 1590] erfundene Teleskop". Näherer Beschreibung bedarf es nicht, sie ist bei dem „hochedlen Tycho Brahe" zu finden.

Besonders eingehend wird die öffentliche Schule besprochen. Sie ist in acht Auditorien getheilt, sehr geräumig und schön, ganz im Gegensatz zur Welt, welche die Kinder in ein finsteres und ungesundes Arbeitshaus (ergastulum) einschliesst, wo sie Gestank athmen und an den Kerker gewöhnt werden. Die Schüler werden zugleich für den Staat und für den Himmel erzogen. Die Lehrer sind die auserwähltesten Leute, die auch im Stande sind, den Staat zu regieren, und wollen die Schüler lieber mit Freundlichkeit als mit Schlägen anspornen. Auch Frauen haben sie zu Lehrerinnen für die Mädchen. Sie wohnen mit den Zöglingen zusammen und führen strenge Sittenaufsicht. Sämmtliche Kinder beiderlei Geschlechts werden mit vollendetem sechsten Jahr zur Schule gebracht. Es bestehen drei Abtheilungen je nach der Stufe der natürlichen Entwicklung. Die Schüler und Schülerinnen leben in einem Alumnat, ohne vom Verkehr mit den Eltern abgeschlossen zu sein. Es wird für schmackhafte und gesunde Nahrung, sowie für Reinlichkeit, namentlich auch durch häufige Waschungen und Abreibungen gesorgt, „auch werden sie gekämmt, damit nichts von Schmutz sich einschleiche" (ne quid sordium subrepat). Hautkranke und andere Kranke werden abgesondert und sorgsam gepflegt. Dies Alles wird besonders im Gegensatz zu der Unsauberkeit der fahrenden Schüler (scholastici) und der Inhumanität der Lehrer hervorge-

hoben[1]). „Die Studien beginnen nicht mit der absurden Deposition, als einem Vorspiel der Thorheit, sondern mit ernsten Gebeten.“ Die Strafen bestehen in Fasten und Arbeit, selten in Carcer. Die Unterrichtszeit ist für die Knaben der Vormittag, für die Mädchen der Nachmittag. Letztere sollen nicht von der Wissenschaft ausgeschlossen sein, denn „dies Geschlecht ist von Natur in keinem Stück ungelehriger“. Auch mechanische Künste und weibliche Geschicklichkeit werden gepflegt. Die Freizeit wird zu Leibesübungen angewandt, Wettlauf und Ringkampf, Ballspiel, Waffenübungen, für Aeltere Rossebändigen. — Der Lehrgang baut sich auf den alten Ordnungen des Trivium und Quadrivium auf. Im grammatischen Auditorium wird Hebräisch, Griechisch und Lateinisch gelehrt, wobei besonders darauf geachtet wird, dass mit Verständniss gelernt werde. Hier wird gegen das Vielerlei und die Ueberbürdung der Schüler geeifert und noch heute Beherzigenswerthes über diesen Punkt gesagt. Weiter wird dann in Rhetorik und verschiedenen Sprachen unterrichtet, bei welcher Gelegenheit Andreä treffliche didaktische Regeln giebt, u. A. auch warnt, das Latein nicht über das Deutsche zu stellen. Im zweiten Auditorium wird Dialektik getrieben und das Denken geübt, nicht zur Förderung einseitigen Verstandeshochmuths, sondern um zur rechten Anwendung der Vernunft anzuleiten. Die Metaphysik, auf Gott als das einzig Wahre und Gute gegründet, lehrt den Menschen die Welt im Innersten[2]) erkennen. Auch der höheren Contemplation und Theosophie, welche „da beginnt, wo die Natur am Ende ist“, widmen sich einzelne besonders dazu Begabte. Im dritten Auditorium wird Arithmetik gelehrt, welcher ein so hoher Werth beigelegt wird, dass „man sagen darf, der sei in Allem unwissend, der in der Arithmetik unwissend ist“. Nicht minder wird die hohe Bedeutung der Geometrie für Speculation und Praxis, wie

1) Man erinnere sich der abschreckenden Schilderungen von dem Treiben der fahrenden Schüler in Thomas Platters Selbstbiographie.

2) „qualis est in centro intimo positus.“

für die Ausbildung des Geistes betont. Im vierten Auditorium wird Musik getrieben, welche nur auf arithmetisch-geometrischer Grundlage erlernt werden kann und die himmlische Melodie nachahmt, und mit welcher die heilige Poesie in Verbindung steht. Fast Niemand ist, der nicht ein musikalisches Instrument spielt, namentlich die Orgel wird hoch gehalten. (Andreä selbst spielte die Harfe mit Vorliebe.) Der Fingerfertigkeit wird sogar ein moralischer Werth beigelegt. Einmal wöchentlich, sowie an den Festen, durchzieht ein Chor von Schülern beiderlei Geschlechts die Stadt, und man glaubt, dass hier die Engel mitsingen. Auch die Astronomie, in welcher im fünften Auditorium unterwiesen wird, wird sehr hoch gehalten; die Astrologie wird zwar nicht verworfen, aber es werden in sehr feiner Weise Bedenken gegen dieselbe erhoben. Das sechste Auditorium dient der Physik. Hier wird auch gelehrt, „wie die Seele, jener Zunder der Gottheit, in uns thätig sei“, also Psychologie. Der Mensch soll durch diese Studien nicht nur die irdischen Dinge benutzen lernen, sondern durch ihre Erkenntniss zu Gott erhoben werden. Mit der Physik geht Hand in Hand die Geschichte oder „die Erzählung der menschlichen Tragödie“. Hier wird die unbefangene und wahrheitgetreue Geschichtschreibung der Christianopolitaner gerühmt[1]). Besondere Aufmerksamkeit wendet man der Kirchengeschichte zu. Im siebenten Auditorium hat die Ethik den Vorsitz, welche zugleich praktisch dargestellt werden will. Die Erreichung des höchsten Gutes und also des wahren Glückes steht in unserer Hand, weil wir es in der eigenen Brust finden können. Die concrete Darstellung desselben ist Christus selbst, durch dessen Liebe der ganze Mensch geadelt wird. Mit der Ethik hängt auch die Politik zusammen, welche ein gewissermassen architektonisches Genie erfordert. Das achte Auditorium endlich ist der Theologie heilig, der „Königin aller Besitzthümer der Menschheit und Herrin der Philo-

1) Eine solche gesteht er an einer Stelle in der „Welt“ nur dem Thuanus zu.

sophie". Sie führt vor Allem in die heilige Schrift ein, und zwar begnügt sie sich nicht mit der blossen Uebersetzung, sondern geht auf den Grundtext zurück. Sie legt das Hauptgewicht nicht auf die Predigt, eben so wenig auf Polemik, macht auch nicht aus jeder abweichenden Meinung eine Secte, sondern betont vorzugsweise die christliche Gesinnung. Je zwei Zimmer sind dann noch für Medicin, einschliesslich Chirurgie und Jurisprudenz bestimmt. Die Aerzte empfehlen zur Erhaltung der Gesundheit vor Allem Mässigkeit und Leibesübung. Der Juristen bedarf es eigentlich nicht, denn sie sind sich selber Gesetz (suis legibus vivunt), und Processe giebt es nicht. Die Rechtsgelehrten beschäftigen sich daher nur mit Politik und römischem Recht.

Nachdem so das ganze Gebiet des Unterrichts und der Wissenschaften durchlaufen ist, fügt der Autor noch Einiges über den Cultus und andere öffentliche Einrichtungen und sociale Verhältnisse hinzu. Im Tempel, der mit königlicher Pracht gebaut und mit heiligen Gemälden geschmückt ist, werden vierteljährlich auch heilige Komödien aufgeführt. Die Predigt hält sich in Uebereinstimmung mit der Augsburgischen Confession, denn „nicht unsere Religion, sondern unsere Sitten verwerfen sie". Ausserdem finden fleissig besuchte Vorlesungen frommer Doctoren statt, denn die auf die Frömmigkeit verwandte Zeit gilt nicht für verschwendet. Die religiösen Ceremonien sind „nicht tragisch oder theatralisch, denn sie wollen die Menschen nicht betäuben (attonitos), sondern bessern". Die Kleidung (habitus) der Geistlichen (religiosi) ist anständig, aber nicht ungewöhnlich. Eine grosse Rolle spielt die geistliche Musik, vocale und instrumentale, wie überhaupt der Werth echter Poesie und Schönheit (elegantia) für die Religion gewürdigt wird. Die Gemeinde singt vier- und mehrstimmig. Die Kirchenzucht wird ernstlich geübt, doch herrscht kein Beichtzwang, und man zieht es vor, der Sünde vorzubeugen, statt sie zu strafen. Bei der Eheschliessung kommt Mitgift und Vermögen nicht in Betracht — denn erstere giebt es nicht, des letztern bedarf man nicht — sondern nur Tugend

und bisweilen Schönheit. Die Hausfrauen beschäftigen sich nicht nur mit weiblichen Arbeiten und Besorgung des Hauswesens, sondern auch mit Beförderung ihrer gewonnenen Bildung. Ihre Aufgabe ist Pflege der Frömmigkeit und Sittlichkeit und Darstellung der ihnen verliehenen Himmelsgaben. „Nichts ist diesem Geschlechte von Gott versagt, wenn es fromm ist.“ Die Hebammen sind hoch geehrt, die Mütter stillen wo möglich selbst. Die Frauen werden auch mit gutem Erfolg zu ärztlichen Verrichtungen angeleitet. Die Wittwen begeben sich bis zu etwaiger Wiederverheirathung in die Wittwensitze, wo sie dem Staate dienen, namentlich durch Ausbildung der jüngeren Frauen. Die Waisen werden mit den andern Kindern vom Staat erzogen. „Denn Niemand hat in diesem Staate nur (leibliche) Eltern, sondern den Staat selbst zur Mutter (parentem).“ Das Prytaneum, für die grossen Staatshandlungen dienend, ist mit Gemälden aus der Weltgeschichte und den Bildnissen grosser Männer geschmückt im Unterschiede von den „bei uns“ üblichen lächerlichen mythologischen Bildern. Aus allen drei Ständen sind vierundzwanzig Senatoren erwählt, welche Alles leiten. Sie freuen sich ebensowohl der Gelegenheit zu Verbesserungen, wie sie die Blüthe und Unversehrtheit des Staates zu erhalten suchen. Für die Altersschwachen unter ihnen sind zwölf Substitute bestellt. Um das Rathhaus her sind Gärten, sowohl zum öffentlichen Gebrauch als für jedes einzelne Haus, gleichsam ein „lebendiges Herbarium“, ein botanischer Garten, mit Vogelhäusern und Bienenstöcken. Dort wachsen medicinische, Küchen- und Zierpflanzen, auch Springbrunnen und musikalische Wasserwerke sind vorhanden (nec etiam musica abhorret ab aqua). Die Gärten dienen namentlich auch zur Verbesserung der Luft. Wie diese, so ist auch das Wasser bei ihnen hoch geschätzt. Von der Schifffahrt will er nicht reden vor den Andern, welche „wie Schwämme sich nicht von der Stelle bewegen“. Aber der Erwähnung werth hält er, dass reines Quellwasser in Strassen und Häuser geleitet ist. Wasser durchfliesst auch die verdeckten Kloaken und dient zur Reinigung der Aborte. Auch an Bädern und Waschanstalten

fehlt es nicht. — Greise und Greisinnen werden hoch geehrt, und zu ihrer Pflege und Erheiterung sind ihnen jüngere Leute beigegeben. Gegen Fremde wird grosse Humanität geübt, aber Wirthshäuser giebt es nicht. Arme werden nach sorgfältiger Prüfung verpflegt, Bettler dagegen nicht geduldet; für ganz Mittellose würde der Staat sorgen, Arbeitsfähige müssen arbeiten. In der Pflege der Kranken sind Alle geübt, ärztliche Hilfe wird Allen gleichmässig gewährt, ohne Unterschied von Reich und Arm, wogegen „in der Welt im Allgemeinen mehr Reiche von den Aerzten umgebracht werden als Arme". Weiber und Wittwen haben besondere Uebung in der Krankenpflege. Auch Hospitäler giebt es. Geisteskranke werden unter den Gesunden geduldet, wenn nöthig, menschlich verwahrt (humaniter asservant). Ebenso werden Missgeburten behandelt, „denn dies gebietet die Vernunft, dass die menschliche Gesellschaft gegen diejenigen um so wohlwollender sei, welche von der Natur stiefmütterlicher behandelt wurden". — Den Schluss machen Bemerkungen über Tod und Begräbniss. Mit dem Tode sind die Christianopolitaner aufs Innigste vertraut. Sterbend „bezeugen sie ihre Liebe zum Vaterlande, das Uebrige überlassen sie Gott. Der Testamente bedürfen sie nicht, ihre letzten Aufträge theilen sie ihren Freunden mit". Das Verhalten des Sterbenden wie der beim Sterben Gegenwärtigen wird im Geiste tiefer und aufrichtiger Frömmigkeit geschildert. Die Todten werden weiss gekleidet und offen am Tage nach dem Tode zu Grabe getragen, die Leidtragenden folgen nicht in Trauerkleidung und meist heiteren Antlitzes. Bei der Leichenrede geschieht des Todten fast keine Erwähnung, denn dies könne kaum ohne Schaden der Wahrheit (incorrupte) stattfinden. Der Gottesacker, ausserhalb der Stadt, ist sehr gross und schön, seine Mauer mit einem Todtentanz geschmückt. Auf dem Grabe wird ein eisernes Kreuz mit des Verstorbenen Namen aufgerichtet, später sein Name in das Todtenbuch eingetragen. Doch wird auf dies Alles kein besonderes Gewicht gelegt, „weil sie dieses Leben für ganz gering achten und nach jenem sich sehnen. Diese und andere Unterschiede von

uns dürfen nicht befremden, denn das steht ganz fest, wer das selige Leben erlangen will, muss zwar mit uns glauben, aber himmelweit anders leben". — — Nachdem der Reisende Alles erkundet hat, verabschiedet er sich von dem Kanzler, gelobt sich feierlich der Respublica Christianopolitana an, bittet, seine Freunde in aller Welt herbeiholen zu dürfen, was ihm gern gestattet wird, und wird mit Segen und Friedenskuss entlassen, um unter den Lesern umherzugehen und sie, wenn ihnen dieser Staat nach Gottesdienst, Menschenverkehr und Geistesbildung gefalle, aufzufordern, demnächst sich mit ihm dorthin zu begeben.

Wir glaubten dies Bild des Andreä'schen Christenstaates so ausführlich und in der vom Verfasser selbst beliebten Ordnung zeichnen zu sollen, um dadurch eine klare und anschauliche Vorstellung davon zu geben, wie innig bei ihm das Religiöse und das Allgemeinmenschliche, christliche Frömmigkeit und Humanität verbunden sind, und in wie vielen und bedeutungsvollen Stücken er seiner Zeit voraus ist. Es ist gewiss nicht zu viel gesagt, wenn wir ihn als einen durchaus modernen Charakter bezeichnen, wie Manches auch von den Sonderbarkeiten seiner Zeit ihm noch anhaften möge. Sein Christenthum ist nicht das pietistische des achtzehnten Jahrhunderts mit seiner kleinbürgerlichen Enge, eben so wenig wie das dogmatische des siebzehnten, es weist uns in seiner charakteristischen Eigenart vielmehr in die Gegenwart, ja in eine noch ausstehende Zukunft.

Was Andreä's Persönlichkeit betrifft, so charakterisirt ihn Tholuck richtig, wenn er von ihm sagt: „er ist ein sittlicher Charakter von unerschütterlichem Muth und seltener Ausdauer und Thatkraft, und doch hat er die eigenthümlichen Vorzüge und Schwächen der weiblichen Natur. Er besitzt die zarte Empfindsamkeit, die mikrologische Feinsinnigkeit, die überschwengliche Phantasie des weiblichen Charakters, auf der andern Seite eine grosse Erregbarkeit, Verletzlichkeit und Reizbarkeit." — In seinem Aeussern scheint sich mehr die männliche Seite seines Wesens abzuspiegeln. Eine auffallend hohe Stirn,

eine stark vorspringende Nase, ein hell und freundlich und zugleich feurig blickendes Auge, ein feiner Mund, soweit der mächtige Bart ihn sehen lässt, dieser und das Haupthaar in Locken lang herabwallend, gewährt das Antlitz einen eben so anziehenden wie Ehrfurcht gebietenden Anblick. In seinen späteren Jahren, wo eine tiefe Schwermuth über die Vergeblichkeit seiner reformatorischen Bestrebungen sich seiner bemeistert hatte, lagerte sich der düstere Ausdruck derselben auf sein Angesicht, so dass es heisst, selbst seine Kinder hätten sich ihm nur mit Furcht und Zittern genähert. So prägte sich auch in dem Aeussern des edlen Mannes die Tragik aus, die sich im Leben aller derer bekundet, welche ihrer Zeit voraus eilen und dieselbe zu reformiren suchen. War er doch für sein rauhes und verwildertes Zeitalter viel zu fein organisirt, um von ihm verstanden und recht gewürdigt zu werden. „Wahrlich," sagt Herder, „Andreä ist ein seltner und lieber Geist, sowohl am Verstande als am Herzen. Seine Organisation muss so fein gewesen sein, wie sein moralischer Sinn es ist; denn sein Witz, seine Bemerkungen, die ganze Richtung seiner Empfindungen, im Leide und in der Freude, selbst seine schärfsten Urtheile, seine bitterste Satire sind allemal aufs feinste moralisch. Der unermessliche Vorrath von dem, was er wusste, die sonderbare Biegsamkeit seines Geistes für alle Kunst, für alles Wissenswürdige und Schöne, noch mehr aber die zerstreuende Geschäftigkeit, in der er lebte, sein früher Zusammenhang und Umgang mit so mancherlei Menschen, die die Gährung des vorigen Jahrhunderts hervorbrachte; nichts von alle diesem konnte ihn von jenem Einen Wahren entfernen, das allenthalben der Geist seiner Schriften ist und aus jeder Einkleidung wie eine Blüthe emporsteigt." Was sollte ein solcher Mann in einer so rohen, streitsüchtigen, kleinlichen Zeit, wie die war, in welcher er lebte?

Aber der Prophet einer neuen Zeit ist er gewesen, einer ganz neuen Epoche protestantischen Christenthums, mit deren Herbeiführung auch wir noch zu thun haben. So kann er auch uns noch Lehrer sein und Wegweiser zu

jenem Ziele, der völligen Durchdringung und Beseelung aller sogenannten „weltlichen" Bestrebungen mit dem Geiste des Christenthums, wie der Umsetzung des letzteren aus einem rein kirchlichen in das allgemein menschliche, ohne Abschwächung oder Verflüchtigung seines innern Gehalts. In diesem Sinne das Bild Johann Valentin Andreä's anschaulich zu zeichnen, wenn auch nur in dürftigen Umrissen, war die Absicht dieser flüchtigen Skizze.

Die Essäer des Philo.

Ein Beitrag zur Kirchengeschichte

von

R. Ohle.

Zu dieser Arbeit wurden benutzt:

Aubé: Histoire des persécutions de l'Eglise.
Baur: Kirchengeschichte. III. Aufl.
Burckhardt: Die Zeit Constantins. II. Aufl.
Derenbourg: Essai sur l'Histoire de la Palestine.
Ewald: Geschichte des Volks Israel. III. Aufl.
Gfrörer: Philo.
Graetz: Geschichte der Juden. III. Aufl.
Friedländer: Sittengeschichte Roms. V. Aufl.
Harnack: Quellenkritik des Gnosticismus.
Hase: Kirchengeschichte. X. Aufl.
Hilgenfeld: Ketzergeschichte.
Kuenen: De Godsdienst.
Kuenen: Volksreligion und Weltreligion.
Lipsius: Quellenkritik des Epiphanius.
Lucius: Die Therapeuten.
Lucius: Der Essenismus.
Mommsen: Römische Geschichte. V. Band.
Mosheim: De rebus Christianorum.
Reuss: Die Schriften des Alten Testaments.
Redepenning: Origenes.
Neander: Denkwürdigkeiten. II. Aufl.
Rohde: Der griechische Roman.
Tidemann: Het Essenisme.
Walch: Ketzergeschichte.
Weingarten: Ursprung des Mönchthums. 1877.
Zeller: Die Philosophie der Griechen. III. Aufl.

Die Frage, was von den Essenern zu halten sei, ist in der neuesten Zeit sehr verschieden beantwortet worden, wie die fast gleichzeitigen Darstellungen derselben von Hilgenfeld (Z. f. w. Th. 1882, Ketzergeschichte 1884), Kuenen (Volksreligion u. W. 1883), Lucius (Der Essenismus, 1881), Reuss (Schriften des A. Test. 1881) Zeller (Philosophie der Geschichte [3] III, 2, 1881) und Schürer (Geschichte des jüdischen Volkes [2] II) beweisen. Der Grund dieser auffälligen Verschiedenheit in der Auffassung der Essener liegt wohl hauptsächlich darin, dass einerseits die Therapeuten trotz ihrer gründlichen Vernichtung durch Lucius immer noch fortwirken, und dass anderseits den meisten Gelehrten mehr daran liegt, eine Erklärung des Essenismus zu geben, als eine kritische Untersuchung der Quellen zu unternehmen. Letzteres ist nun leicht begreiflich; man hält eben die Quellen, d. h. die Schilderung der Essener durch Philo und Josephus für authentisch und gegen jeden Angriff gesichert. In der That ist nur einmal, soviel ich weiss, der Versuch gemacht, die Philonische Autorschaft von Quod Omnis Probus Liber zu beanstanden; der Angriff Frankels[1]) wurde aber, weil nicht genügend begründet, zurückgewiesen. Gegen die Authenticität des Josephischen Berichts ist aber nicht einmal ein Zweifel laut geworden. Ein weiterer Grund dieser verschiedenen Beurtheilung des Essenismus liegt endlich darin, dass man nie versucht hat, die Berichte des Josephus und des Philo genau auseinander zu halten.

Nach unserer Ansicht kann aber eine endgültige Lösung der Essenerfrage erst dadurch herbeigeführt werden, dass man sich nicht mehr auf harmonistische Erklärungen der Essäer Philos durch die Essener des Josephus einlässt, sondern beide Berichte auf das Strengste sondert, d. h. bei der Erklärung des einen den andern völlig bei Seite lässt, als nicht vorhanden betrachtet. Hieraus ergiebt sich freilich mit Nothwendigkeit, dass jeder Bericht für sich allein auf seine Authenticität und auf seine Glaubwürdig-

1) Frankels Schrift ist mir nicht zugänglich gewesen; seine Gründe werden von Tidemann: Het Essenisme pag. 3 Anm. 1, mitgetheilt.

keit untersucht werden muss, bevor man die Frage erörtern darf, was denn eigentlich der Essenismus gewesen sei.

Nun hat sich aber die Lage des ältesten Zeugnisses, das des Philo, durch die Arbeiten Lucius' und Hilgenfelds in ganz eigenthümlicher Weise verschoben. Denn nachdem Lucius[1]) die Unächtheit der Vita Contemplativa endgültig nachgewiesen, Hilgenfeld[2]) ferner die Hand eines „christlich-mönchischen“ Fabrikanten in der von Eusebius citirten Apologie der Juden dargethan hat, bleibt als einzige Philonische Quelle für die Essäer jene kurze Skizze in Quod Omnis Probus Liber übrig [bei Mangey II, 451, 1 bis 459, 41; bei Richter §§ 12—13]. Auffälliger Weise findet sich nämlich in den übrigen Schriften des alexandrinischen Juden keine weitere Erwähnung der Essäer; gewiss ein höchst beachtenswerther Wink! Die Ausstellungen Frankels, welche zum Theil mit Gründen, die aus der Vita Contemplativa und aus den Eusebianischen Citaten entlehnt waren, bekämpft wurden, gewinnen also durch diese Resultate wieder einen gewissen Werth. Ferner ist durch diese Entdeckungen positiv bewiesen, dass christliche Mönche Vertheidigungen ihres Mönchthums als Essenismus dem alexandrinischen Philosophen untergeschoben haben. Mithin ist diese in den Werken Philos isolirte Erwähnung der Essäer entweder der Anknüpfungspunkt für die späteren Fälschungen gewesen, oder aber sie wurde hineingeschoben in die Philonische Schrift Q. O. P. L., um die Fälschungen zu decken.

Letztere Erwägung ist es gewesen, die uns den Muth gegeben hat, die von Lucius und Hilgenfeld begonnene Kritik der essenischen Quellen in Bezug auf Philo fortzusetzen. Denn dass De Vita Contemplativa nicht, wie man früher angenommen hatte, mit Q. O. P. L. zusammengehört, hat Lucius schlagend bewiesen; aber das Verhältniss der genannten Paragraphen aus Q. O. P. L. zu der Vita C. und

1) Die Therapeuten, Strassburg 1879.
2) Z. f. w. Th. 1882 p. 275 ff., Ketzergeschichte p. 113 ff.

zu dem ganzen Buch Q. O. P. L., glauben wir, hat er zu sehr ausser Acht gelassen. Hier haben wir nun versucht einzusetzen, indem wir zum grossen Theil dieselben Argumente benutzen, die Lucius gegen die Philonische Autorschaft der V. C. geltend gemacht hat. In dieser Beziehung ist also unsere Arbeit weiter nichts als die consequente Durchführung seiner gegen die Therapeuten erhobenen Gründe.

Um aber jede Verwirrung mit Josephus zu vermeiden, haben wir ferner in der nachfolgenden Abhandlung die Aussagen von Q. O. P. L. über die Essäer ohne Rücksicht auf Josephus geprüft. Denn es handelt sich für uns nicht darum, inwieweit die Essäer Philos mit den Essenern des Josephus übereinstimmen oder nicht, sondern einzig und allein darum, ob Philo der Verfasser dieser Schilderung ist. Josephus mag manches gebilligt haben, was bei Philo niemals Anerkennung finden konnte, daraus also, dass sich einige identische Züge in dem Bilde der Essäer Philos mit dem der Essener des Josephus finden, folgt noch nicht mit Nothwendigkeit, dass nun Philo auch wirklich das seinen Namen tragende Bild gezeichnet hat. Also nicht aus Josephus, aus Philo allein, aus Q. O. P. L. muss die Philonische Autorschaft der den Essäern gewidmeten Beschreibung erwiesen oder beanstandet werden. Erst nachdem wir gezeigt haben, dass die genannten Paragraphen (12—13) nicht in Q. O. P. L. gehören, und dass ihr Inhalt sich mit den sonstigen Ansichten des jüdischen Weisen nicht vereinigen lassen, haben wir uns erlaubt, auf Josephus als auf die wahrscheinliche Quelle mancher in diesen Paragraphen gegebenen Details hinzuweisen. Dieser Hinweis ist aber von dem Beweis, dass Philo nicht der Verfasser der beiden Paragraphen sein kann, völlig unabhängig, ebenso unser Versuch, die Person des Fälschers näher zu charakterisiren; billiger Weise wird man daher bei der Beurtheilung des eigentlichen Nervs unserer Untersuchung, die Bestreitung der Philonischen Autorschaft, das etwaige Gewagte in unseren Aufstellungen über die Person des Fälschers

nicht gegen unser Resultat in Ansehung auf Q. O. P. L. geltend machen.

Da endlich von einigen Gelehrten, die sich an Frankel angeschlossen haben, die Aechtheit von Q. O. P. L. überhaupt bezweifelt wird, so haben wir zuerst nachzuweisen gesucht, dass der Verfasser dieses Tractates, wer er auch immer sei, niemals die genannten Paragraphen geschrieben haben kann. Nur beiläufig haben wir die Gründe angedeutet, die uns bestimmen, dies Buch dem Philo zuzuschreiben, denn für unsere Untersuchung ist die Hauptsache nachzuweisen, dass hier eine Interpolation vorliegt.

Zum Schluss bemerken wir noch, dass gemäss unserer oben ausgesprochenen Ansicht es nicht unsere Absicht ist, den Essenismus zu erklären. Wir lassen daher die Frage, was die Essener möglicherweise gewesen sind, völlig unberührt[1]; vielmehr begnügen wir uns mit dem Nachweis, dass die von Philo an keiner Stelle erwähnten Essäer nur auf Grund einer Interpolation in seine Werke gerathen sind. Zu diesem Nachweis, von ihm aber, wie gesagt, gesondert, fügen wir eine Vermuthung über die Bedeutung der Essäer des Interpolators, die direct mit den Essenern des Josephus nichts zu thun haben, und über die Person des Interpolators hinzu.

Cap. I.

Charakteristik von Quod omnis probus liber und der in dieser Schrift aufgeführten Beispiele.

Zunächst ein Wort über Q. O. P. L. Das Buch enthält eine akademische Stilübung über ein in der politisch geknebelten Gesellschaft des römischen Kaiserreichs jeden-

1) Deshalb haben wir auch Anstand genommen, irgend eine neue Etymologie des noch immer räthselhaften Namens [Derenbourg: Essai sur l'Histoire p. 166; Kuenen: De Godsdienst II, 353; Reuss l. c. § 457] vorzuschlagen. Der Zustand unserer arabischen Lexica erlaubt ja jede Combination sprachlich zu rechtfertigen (cf. Renan: Histoire des langues sémitiques p. 362); einige rabbinische Combinationen zählt Tidemann auf l. c. p. 36 ff.

falls sehr beliebtes Thema: πᾶς ὁ ἀστεῖος ἐλεύθερος[1]). Die ersten Paragraphen begründen und definiren das Thema. Von § 6 [M. p. 450] ab beginnt eine logische Beweisführung, die sich bis § 8 erstreckt. Doch aus Besorgniss, noch nicht überzeugend genug gesprochen zu haben, fügt der Autor in § 9 noch einen zweiten Beweis in abstracto hinzu, um dann endlich von § 10 [M. p. 455] an nach den üblichen Seufzern über die Corruption des grossen Haufens zu den concreten Beispielen überzugehen, die von § 11 [M. p. 456] ab in bunter Fülle sich einander ablösen.

Wir brauchen kaum zu sagen, dass für den modernen Leser die ganze Abhandlung jedes Geistes und Witzes[2]) baar ist; sie konnte vielleicht nur Leser finden in einer Gesellschaft, in der alle socialen Verhältnisse den grössten Wechselfällen unterworfen waren [Q. O. P. L. § 3 p. 448, § 4 p. 449 etc.], und in der fast jeder die angenehme Perspective ins Auge fassen musste, eines schönen Tages auf den Sklavenmarkt getrieben zu werden. Auch hat die Kritik wohl hauptsächlich in Rücksicht auf die mehr als schülerhafte Beweisführung diese Schrift unter die Jugendwerke des alexandrinischen Philosophen versetzt.

Das einzige Interesse, das bis dahin dies Buch für uns gehabt hat, beruht auf der Schilderung der Essäer, die dasselbe in §§ 12—13 giebt. Einmal nachgewiesen, dass diese Paragraphen von fremder Hand interpolirt sind, so kann es der Kritik gleichgültig sein, wer das sonst völlig werthlose Buch geschrieben hat, ob Philo oder irgend ein anderer Jude[3]).

---

1) Das Buch gehört näher zu den von Zeller, Geschichte der Ph. [3] III, 1 p. 16 ff. charakterisirten Schriften.

2) Man müsste denn die εὔμορφα παιδισκάρια [§ 6 p. 451] als witzige Betrachtung auffassen; doch ist auch dies Eindringen erotischer Stoffe in wissenschaftliche Untersuchungen keineswegs unserm Verfasser eigenthümlich. Cf. Rohde: Der griechische Roman p. 56.

3) Aus der mehrmaligen Erwähnung des Moses geht nämlich hervor, dass der Verfasser auf alle Fälle ein Jude war [cf. § 5 p. 449, § 7 p. 452, § 8 p. 453, § 10 p. 455], der nicht lange nach dem Tode Caesars schrieb [§ 18 p. 464].

Obgleich wir nun der Ansicht sind, dass Philo der Verfasser Q. O. P. L. ist, so wollen wir doch vor der Hand den Autor von Q. O. P. L. unabhängig vom Philonischen System betrachten, denn nur so glauben wir sicher nachweisen zu können, dass ihm wirklich etwas Fremdes untergeschoben wurde; erst darnach werden wir zeigen, dass auch der Inhalt der nachgewiesenen Interpolation unphilonisch ist.

Da nun die nach unserer Ansicht von fremder Hand hinzugesetzten Essäer unter den Beispielen stehen, die für die Richtigkeit des philosophischen Satzes angeführt werden, so werden wir unsern Zweck am besten erreichen, wenn wir die Natur dieser Beispiele mit vorläufiger Beiseitelassung der Essäer charakterisiren. Gleichzeitig wird uns diese Charakteristik den für den ersten Punkt unserer Untersuchung nothwendigen Aufschluss über den Standpunkt des Autors von Q. O. P. L. liefern.

Der Verfasser erklärt in der Einleitung [§ 3 p. 448], dass man von den vulgären Vorstellungen oder Vorurtheilen, die sich an die Namen der *οἰκοτρίβες ἀργυρώνητοι αἰχμάλωτοι* knüpfen, absehen müsse, wenn man den wahrhaft freien Mann aufsuchen wolle. Der wahrhaft Freie erkenne nämlich nur Gott als seinen Herren an. Daraus folge, dass die Freiheit, von der er rede, genau genommen die stoische *αὐτοπραγία* sei, deren Merkmale nun mehr oder weniger sauber getrennt so disponirt werden:

1. Das charakteristische Merkmal [*κλῆρος ἴδιος*] dieser Freiheit sei *τὸ αὐτοκέλευστον καὶ ἐθελουργόν* § 3 p. 448.

2. Ihre letzte Consequenz sei zwar die Verachtung des Todes, doch nicht die allein, sondern auch die Verachtung all der Dinge, die der grosse Haufe Leiden nennt. Denn nicht in den Verhältnissen bestehe die *ἀδούλωτος* Gesinnung, sondern häufig auch in dem *ἑκουσίως* und *τλητικῶς* Ertragen der Schicksalsschläge [§ 4 p. 449].

3. Diese Freiheit gewährt nicht bloss die Fähigkeit zu passivem Leiden, sondern sie macht den weisen *δυσβάστακτος*, d. h. sie giebt seinem Geiste ein so „stemmiges,

so unbewegliches, so unerschütterliches Gewicht", dass er seine Widersacher schliesslich zermalmen wird [§ 5 p. 450].

Daher seien die mit dieser Freiheit ausgerüsteten Männer in Wahrheit Führer der Masse, die sich ja doch nur von Wein, Delicatessen der Bäcker und Köche etc. leiten lässt [ibid.].

Die von § 14 [p. 459] ab aufgezählten Beispiele lassen sich nun, wie es uns scheint, ohne Gewalt in drei, jenen genannten Kategorien entsprechende Classen eintheilen.

ad 1.

a) Kalanus [§ 14 p. 460], welcher von Alexander d. Gr. so wenig wie „Ziegelsteine oder Holzstücke zum Sprechen" zu einer Handlung, die er nicht wollte, gezwungen werden konnte, bewies somit seine *ἀδούλωτος* Gesinnung.

b) Dieselbe Unbeugsamkeit des *σπουδαῖος* bezeugt ein Ausspruch Zenos.

c) Auch die Dichter haben diese Freiheit der *σπουδαῖοι* verherrlicht, z. B. Euripides in der Person des Herkules; denn dieser, als Sklave verkauft, bewies zur Verwunderung aller, dass er eigentlich „der Herr seines Herren" sei, ja er vernichtete schliesslich den armen Syleus. Dies zeigt klar das Lächerliche der vulgären Vorstellung über Sklaven etc. [§ 15 p. 461].

ad 2.

a) Anaxarchus und Zeno ertrugen die undenkbarsten Misshandlungen *καταφρονητικῶς*, denn sie hatten von Jugend an *δι᾽ ἐπιστήμης ἔρωτα* ihre Geister veredelt und dadurch gewissermassen auch ihre Körper verändert [§ 16 p. 462]. Daher kann ihre Handlungsweise nicht überraschen, denn wenn schon gewöhnliche Ringer und Wettkämpfer den Tod verachten, wie viel mehr müssen es nicht die thun, „die den unsichtbaren Geist, welcher doch der wahre Mensch ist, geübt, sich mit den Worten der Philosophie und den Werken der Tugend gesalbt haben" [§ 17 p. 463].

b) Mit Recht wird von denen, die „der Tugend nachspüren", jener lacedämonische Knabe bewundert, der unter Antigonus gefangen wurde, aber den Tod einer knechtischen Zukunft vorzog (ibid.).

c) Hierher gehören auch jene dardanidischen Weiber, die ihre Kinder lieber ersäuften, als dass sie dieselben den macedonischen Siegern überlassen hätten (ibid.).

d) Dieselbe Todesverachtung legte die Polyxene des Euripides (ibid.) an den Tag.

e) Ja, ganze Stadtgemeinden, wie z. B. die der Xanthier, haben lieber einen ruhmvollen Tod als ein schmachvolles Leben gewählt [§ 18 p. 464].

ad 3.

a) Aber auch die ihr Verhängniss überlebenden Freien ertrugen dasselbe τλητικῶς wie Herkules. Dies zeigte Diogenes, denn als er auf dem Sklavenmarkt ausgestellt wurde, wurde er dadurch noch nicht zum Sklaven degradirt, sondern bewahrte vollständig die Autonomie und Heiterkeit seines Geistes [§ 18 p. 465]. Seine Nachahmer waren Chaireas aus Alexandrien und Theodorus der Atheïst.

b) Schon unvernünftige Thiere, wie Kampfhähne, beweisen kühnen Muth bis zum Tode. Gerade der Anblick ihres Muthes begeisterte die Athener zum Widerstand gegen den Perserkönig, den sie denn auch vernichteten [§ 19 p. 466].

Hierauf folgt eine längere Verherrlichung dieser Freiheit, um deren Besitz sich Griechen und Barbaren schlagen, die Schlechten nicht mitgetheilt, Guten aber nicht genommen werden kann, wie Antigenidas [p. 468] und Diogenes [p. 469] beweisen. Doch sind die schimpflichsten Sklaven immer die, die „dem Trunk, den Gewürzen, den Speisen, kurz alle dem gehorchen, was die Neugier der Bäcker und Köche gegen den unglücklichen Magen erfunden hat" [p. 469].

Demnach ist also bewiesen, dass wir die vulgären Vorstellungen von οἰκοτρίβες, ἀργυρώνητοι und den λεγόμενοι ἀστοί aufgeben müssen und allein der Ansicht des Verfassers beipflichten können [§ 22 p. 469].

Die Dreitheilung der Beispiele ergiebt sich, wie gesagt, ganz ungezwungen, es liegt also nahe, in ihr eine vom Autor beabsichtigte Anordnung zu sehen, vorausgesetzt nämlich,

dass man bei demselben überhaupt eine Disposition seiner Arbeit annehmen darf.

Die Beispiele selbst wie die sie begleitenden Betrachtungen zeigen uns zur Genüge, dass wir hier eine völlig zahme, ja geradezu harmlose Declamation vor uns haben, die den Zweck hat, den „Weisen“ über eine mögliche oder über eine thatsächliche Sklaverei zu beruhigen. Kein Schrei der Entrüstung, nicht einmal irgend eine Andeutung einer möglichen Besserung der traurigen Verhältnisse, die doch offenbar den Verfasser zum Schreiben seines Tractats bestimmt haben, durchbricht die Abhandlung. Alle Argumente, alle Beispiele verfolgen nur das einzige Ziel, den vom Volke getrennten und in seiner Einsamkeit sich gefallenden Jünger der Weisheit zu verherrlichen, von ihm aber ist keine Veränderung des socialen Bestandes zu erwarten, weil er in seinem egoistischen Hochmuth stets, mag kommen was da will, unverändert bleibt.

Cap. II.

Die Essäer passen formell, sachlich und geistig nicht in Q. O. P. L.

Nachdem wir uns über den Inhalt, Zweck und Geist von Q. O. P. L. orientirt haben, glauben wir die feste Basis gewonnen zu haben, von der allein aus die Frage sich entscheiden lässt, ob die von uns bisher bei Seite gelassenen „Essäer“ in das Buch hinein passen oder nicht. Unsere Gründe nun, mit denen wir glauben die Zugehörigkeit der Essäer bestreiten zu können, sind im Wesentlichen folgende.

I.

Da bekanntlich die Essäer mit ihrem Leiden und Sterben die Beispiele eröffnen[1]), — also noch vor Kalanus

1) Denn die § 11 [p. 456] kurz erwähnten Magier und Gymnosophisten werden nur als Vertreter der Philosophie im Barbarenlande aufgeführt, ohne gleich mit dem Thema verknüpft zu werden, ähnlich wie *ὁ τῶν Πυθαγορείων ἱερώτατος θίασος* [§ 1 p. 445]. Für das

stehen, der nichts Böses von Seiten Alexanders d. Gr. erlitten hat, — so ist hier offenbar jene Disposition der Arbeit durchbrochen, nach der wir die Essäer erst in der zweiten Classe, etwa nach den Xanthiern, erwarten. Wenngleich nun diese Verletzung der einmal gewählten Reihenfolge höchst beachtenswerth ist, so genügt doch deren Nachweis allein noch nicht, um diesen Abschnitt als interpolirt anzusehen, weil die Disposition einer Arbeit zu sehr Geschmackssache ist. Immerhin halten wir den Punkt fest, die Disposition ist durch die Essäer verletzt.

II.

Nun haben wir bereits in der kurzen Skizzirung der Beispiele, selbst auf die Gefahr hin, weitschweifig zu erscheinen, die innige Verbindung der Beispiele mit der These fühlbar zu machen gesucht. In der That beruht das Charakteristische all dieser Geschichten in der ihnen stets nachhinkenden und von dem Autor bis zur Langenweile wiederholten Moral: „Der wahrhaft Weise ist allein frei!" In dem Essäerabschnitt fehlt nun merkwürdigerweise jene oder besser jede Verbindung mit dem Thema. Hier ist mit keiner Silbe angedeutet, was ihre Lehre, ihr Leben und ihr Dulden für das zu Beweisende zu bedeuten hat[1]). Denn deswegen, weil sie durch Symbole ihre Lehre verkündigen, keusch und züchtig leben, gehören sie doch gewiss noch nicht in unser Buch. Auch dass sie keine Sklaven hatten, hat absolut nichts mit unserm Thema zu schaffen; vielmehr musste uns gesagt werden, dass sie keine Sklaven sind, oder dass sie selbst durch die widrigsten Verhältnisse sich nicht zu Sklaven herabdrücken liessen. Ferner hat aber auch ihr Leiden und ihr endlicher Sieg [§ 18 p. 459]

Thema werden diese Barbaren erst § 14 verwandt, und zwar in der Figur des Kalanus p. 460.

1) Sogenannte „dicta probantia" Lucius' Essenismus p. 16, d. h. Aussprüche von Essäern, die uns die These illustriren sollen, fehlen ganz und gar, während der übrige Theil von Q. O. P. L. von solchen Citaten wimmelt. Hier in unsern Paragraphen ist alles rein descriptiv gehalten!

keinen directen Bezug zu unserm Thema, zum mindesten erwarten wir doch, dass uns der Autor sagen sollte, wie sie die Verfolgungen ertragen haben: ob *καταφρονητικῶς* oder *τλητικῶς*. Nicht einmal der solidarische Charakter der Sectenmitglieder ist in der Weise betont, um in der Vernichtung und glücklichen Ueberwindung historisch verschiedener Individuen eine Illustration von *πᾶς ὁ ἀστεῖος ἐλεύθερος* finden zu können. Das musste aber um so mehr geschehen, da das ganze Buch nur von der Freiheit einzelner Individuen oder höchstens einzelner Stadtgemeinden handelt, nirgends aber von Vereinen spricht, deren Existenz von dem Tode ihrer Mitglieder unabhängig gewesen ist. Endlich erfahren wir auch nicht, warum man die Essäer verfolgte, noch weswegen sie eigentlich Widerstand leisteten. Dies ist um so auffälliger, da unser Autor den Xanthiern Motive ihres verzweifelten Widerstandes gegen Brutus untergeschoben hat, die jene Bürger gewiss nie und nimmer gehabt haben, bloss um durch ihr Beispiel seine These erhärten zu können. Allerdings heisst es [§ 13 p. 459], jene feindlichen Fürsten hätten sich bei ihren Verfolgungen bemüht, „die unbändige Rohheit wilder Thiere zu übertreffen“, allein blosse Blutgier mit „Menschenhass“ [*μισανθρωπία* p. 459, 32] gepaart, kann wohl bei einem Fürsten, schwerlich aber bei einer ganzen Reihe, die der Erzähler deutlich in zwei Classen, jede mit mehreren Mitgliedern theilt[1]), als treibendes Agens angenommen werden. Wenn hier daher eine Anspielung auf historische Verhältnisse vorliegen soll, so müssen wir uns sagen, die Essäer haben jedenfalls etwas gewollt, was dem Willen dieser Fürsten zuwiderlief, sie mussten demnach irgend eines Verbrechens angeklagt sein.

Wirklich hören wir nun, dass „keiner dieser grausamen

1) Bereits Hilgenfeld (Ketzergeschichte p. 101) hat den Versuch Lucius' zurückgewiesen, der nur zwei feindliche Regenten annehmen wollte. Doch auch Hilgenfelds Deutung „auf die graue Vorzeit“ ist wohl nicht glücklicher; dagegen spricht schon der erregte Ton des Schreibers, dem nichts weiter abliegt, als uns Märchen zu erzählen.

Schurken die tapfere Schaar der Essäer oder der Heiligen zu beschuldigen vermochte“ (οὐδεὶς .... ἴσχυσε τὸν λεχθέντα ὅμιλον τῶν Ἐσσαίων ἢ ὁσίων αἰτιάσασθαι). Da mit keinem Wort weder vorher noch nachher auch nur von weitem angedeutet wird, welches Verbrechens man den friedlichen Orden verdächtigte, so ist unserer Phantasie freier Spielraum gewährt. Es darf uns daher niemand verargen, wenn wir hier unwillkürlich an eins der Hauptargumente der christlichen Apologeten denken[1]).

Jedenfalls geht aus den citirten Worten hervor, dass der hier Redende etwas Genaueres über das eigenthümliche Verhältniss der Essäer zu den Fürsten wusste; wenn er uns also im Dunklen herumtappen lässt, so liegt es auf der Hand, dass die Motive der Verfolgung und des Widerstandes nichts mit unserm Thema zu schaffen hatten, denn sonst hätte er sie gewiss specialisirt. Wenn aber die Essäer weder als Freie, noch als Sklaven das Thema beweisen, so gehören sie nicht hierher. Sie können demnach höchstens als eine auffällige Zugabe, und zwar als ein recht unnöthiges Parergon betrachtet werden.

III.

Ferner sind alle aufgezählten Beispiele möglichst detaillirt angegeben, d. h. mit genauen Eigennamen oder bestimmter Ortsbezeichnung. Dadurch gewinnen diese Anekdoten natürlich nicht an historischer Glaubwürdigkeit[2]), aber nur da-

1) Bekanntlich hat Aubé: Histoire des Persécutions, 1875, aus dem Vorhandensein derselben Vorstellung von leeren, unbegründeten Beschuldigungen den pseudepigraphischen Charakter des Briefes: Hadrian an Minucius Fundanus (l. c. I, 262 ff.) nachgewiesen. Wie die Christen μηδὲν ἀδικοῦντας (Euseb. H. E. IV, 26, X, 8 etc.) heissen, so sind nämlich auch die Essäer ὑπήκοοι 459, 21, also völlig unschuldig und, da sie von Waffen keinen Gebrauch machen dürfen (p. 457), auch wehrlos.

2) z. B. wird die Geschichte von der Zunge Zeno's [§ 16 p. 462] auch von der Leäna erzählt: Tertullian Apol. Cap. 50; ausser den von Oehler citirten Stellen findet sie sich noch bei Ambrosius De Virg. Cap. 4. Christianisirt wurde sie wohl zuerst von Hieronymus Vita Pauli M. Cap. 3, allerdings — wie Weingarten: Ursprung des Mönch-

durch wurden sie geeignet, in unserem Buche zu stehen. Denn nur durch geschichtliches Colorit wirken derartige Geschichten überzeugend und ermunternd. Wie kommt es nun, dass hier in diesen Paragraphen kein einziger concreter Name genannt wird? Weder erfahren wir den Namen eines Essäers, noch eines der sie verfolgenden Fürsten, noch endlich die genauere Angabe, wo diese Greuelscenen sich zugetragen haben sollen. Palästina ist gross, Syrien noch grösser! Und doch musste gerade die locale Begrenzung dem Erzähler ein leichtes sein, da nach ihm alle Essäer nur Ein Vorrathshaus [ταμεῖον ἓν πάντων § 12 p. 458] besassen, also nicht sehr weit von einander abwohnen konnten. Vielleicht wusste er keinen genaueren Namen? Doch er schreibt ja, „κατ' ἐμὴν δόξαν“ [1]) sind es ungefähr 4000 Anhänger, daraus geht doch sicher hervor, dass er die Essäer persönlich kannte. Nun ist der Autor von Q. O. P. L. sonst nicht so blöde, uns mit seinen Erlebnissen zu unterhalten:

Er hat mit philosophischer Reflexion den Faustkämpfen zugesehen [§ 5 p. 449, § 17 p. 462];

Er hat hübsche Sklavinnen ihre Herren berücken gesehen [§ 6 p. 451];

Ja, er ist kürzlich im Theater Zeuge des gewaltigen Enthusiasmus gewesen, in den die Zuschauer ob einer Freiheitstirade des Euripides ausbrachen [§ 19 p. 467] [2]).

Alle diese persönlichen Beobachtungen trägt er unbedenklich als Beweise seiner Behauptungen vor.

Da nun der in unsern Paragraphen Sprechende Namen

---

thums, 1877, p. 5 Anm. 1 richtig bemerkt — noch mit Apulejus combinirt.

1) Bekanntlich hat man aus diesen Worten und aus einem sogen. Philonischen Citate des Eusebius den sehr problematischen Schluss gezogen, Philo habe das Land seiner Väter besucht: Gfrörer Philo I, 6. Ewald, Geschichte [3] 6, 262.

2) Dies ist übrigens die einzige culturhistorisch interessante Nachricht des Buches. In Rom scheinen die Theater-Demonstrationen anderer Natur gewesen zu sein. Cf. Friedländer: Sittengeschichte II, 265.

nennen konnte, so folgt aus seinem Schweigen, dass er absichtlich keinen Namen nennen wollte. Der Grund desselben kann also nur der sein, dass derselbe sich durch Nennung eines Namens compromittirt hätte, sich z. B. politisch blossgestellt hätte; ein Motiv, das sich bei einem alexandrinischen Juden gar wohl voraussetzen lässt. Er compromittirte sich aber nur, wenn er die Römer angriff. Nun fasst er ersichtlich — immer nämlich unter der Voraussetzung, dass hier eine Anspielung auf historische Verhältnisse vorliegt — Syrien und Palästina [1]) als zusammengehörig, als einen einheitlichen Landcomplex auf, der von denselben Fürsten regiert wird, und schreibt deshalb *ἐπαναστάντων τῇ χώρᾳ δυνατῶν* [§ 13 p. 459, 16]. Demnach betrachtet er Syrien und Palästina als den Seleuciden oder den — Römern unterworfen. Erstere aber als Verfolger einer friedlichen Secte zu brandmarken, bot keine Gefahr für einen längst nach ihrem Untergange Schreibenden. Mithin, — sein absichtliches Schweigen deutet es ja bereits an, — können hier nur die Römer [2]) gemeint sein, deren Name allerdings nicht mit so ehrenrührigen Prädicaten belegt werden durfte, wie es hier geschieht, ohne einem Alexandriner die bösesten Folgen zuzuziehen. Da nun der Autor von Q. O. P. L. nicht lange [*οὐ πρὸ πολλοῦ* § 18 p. 464] nach den Bürgerkriegen, die auf die

1) Der Versuch Mangey's, das handschriftlich allein überlieferte *ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία* p. 457, 2 zu verbessern, ist völlig unstatthaft, weil die schwierigste Lesart, wenn sie eine Erklärung zulässt, stets die originalste ist Dass das *καί* bei Philo undenkbar ist (Schürer l. c. p. 470 Anm. 13), bestreiten wir nicht, wohl aber, dass der hier Sprechende mit Philo identisch ist. Wie das *καί* zu verstehen ist, haben wir p. 335 Anm. 1 zu erklären versucht.

2) Bei Josephus [B. J. II, 8, 10] wird bekanntlich eine Verfolgung der Essener von Seiten der Römer berichtet, diese Verfolgung kann aber nicht schon von Philo erwähnt werden, da sie erst nach seinen Lebzeiten statthatte. Ferner protegirten nach Josephus die Duodezfürsten Palästinas die Essener, die Deutung Hilgenfeld's [Ketzergeschichte p. 101] von *τῇ χώρᾳ* auf das jüdische Land kann demnach nicht genügen, ganz abgesehen davon, dass diese Fürsten nie über Syrien geherrscht haben.

Ermordung Cäsars folgten, seinen Tractat geschrieben hat, so konnte er unmöglich die Römer als directe Herren von Palästina und Syrien bezeichnen[1]). Da er ferner Cäsar zu den „verstorbenen Wohlthätern" [p. 464, 5] rechnet; und da er endlich eine völlig loyale Auffassung des Meuchelmörders Brutus zeigt, über den er sagt: „Die Bürger von Xanthus kämpften nicht bloss für ihre Freiheit, sie kämpften auch, weil sie fürchteten, von einem Manne unterjocht zu werden, der seinen Meister und Wohlthäter — denn Beides war ihm Cäsar — meuchlings ermordet hatte" [§ 18 p. 464], so ist es undenkbar, dass derselbe Mann fast in einem Athem dieselbe römische Obrigkeit hier in einer Weise angreift, die jeder Wiedergabe in einer modernen Sprache spottet. Wir müssen daher zwei verschiedene Verfasser annehmen; weiter unten werden wir zeigen, dass der in unsern Paragraphen Redende allerdings keine Gefahr lief, mit den „Pressgesetzen", würden wir sagen, in Collision zu gerathen; wir können deshalb schon hier sagen, dass, wenn er keinen bestimmten Namen nannte, er nur das thatsächliche Alter seiner Fälschung nicht zu verrathen beabsichtigte.

Dass wir uns nun keinen Autor künstlich construirt haben, sondern dass der Verfasser von Q. O. P. L. das bewusste Gefühl hatte, seine Leser verlangten concrete Einzelnamen, geht aus dem Anfang von § 14 p. 459, 43 hervor. Dort heisst es: „Da manche die Vertreter einer collectiven Tugend nicht als vollkommen betrachten, so muss ich als Zeugen das Leben von einzelnen guten Männern citiren, die die sichersten Bürgen der Freiheit sind." Aber anstatt nun — wie wir erwarten — einen Essäer namentlich anzuführen, bringt er den Gymnosophisten Kalanus. Er kehrt also zu den § 11 p. 457, 49 kurz erwähnten Gymnosophisten zurück. Dies bedeutet doch wahrhaftig nichts anderes, als dass er die jetzt dazwischen stehenden Essäer gar nicht kannte.

---

1) Denn bekanntlich war namentlich die Stellung des Herodes eine höchst unabhängige. Mommsen, R. G. V, 501 ff.

IV.

Die Essäer, schlecht mit dem Vorangehenden und dem Folgenden verknüpft, stechen auch materiell in merkwürdiger Weise von den übrigen Beispielen ab.

Es ist nämlich zu beachten, dass nicht bloss sachlich, sondern auch rein äusserlich betrachtet, wir in § 14 p. 459, 43 da anfangen, wo wir § 11 § 457, 1 stehen geblieben waren. Es handelte sich in § 11 um die Vertreter einer Collectivtugend, um Magier und Gymnosophisten, die ihr ganzes Leben zu einer *ἐπίδειξιν ἀρετῆς* gestalten. Aber, setzt § 14 ein, diese *ἐν τοῖς πλήθεσιν ὀρετάς* wird man vielleicht nicht anerkennen. Hierzu kommt noch, dass der Schluss von § 13 mit dem Anfang von § 14 in offenbarem Widerspruch steht. Dort wird nämlich der grossartigste Sieg der Essäer, wahrer „Tugendathleten“ [*ἀθλητὰς ἀρετῆς* p. 459, 13] über die abscheulichsten und grausamsten Gegner beschrieben; der mit Superlativen reich gespickte Hymnus schliesst mit folgenden Worten: „Die [essäische] Genossenschaft giebt [*ἐστί*] den Beweis eines wahrhaft vollkommenen [*τελείου*] und gottbeseligten Lebens.“ Darauf fällt § 14 ein, es könnte jemand diese Tugenden noch nicht für vollkommene, [*οὐ τελείας*], sondern für „nur bis zu einem gewissen Grad gemeinschaftliche Förderung und Gedeihen“ [1]) stärkende betrachten; man erwartet daher hinter § 13, wo die Essäer „lebendig nach Schlächtermanier in Stücke gehauen“ werden [2]), die Erzählung irgend einer unerhörten Greuelthat an einem namentlich genannten Essäer; statt dessen wird uns ein geistreiches Wortgefecht zwischen dem Gymnosophisten Kalanus und Alexander d. Gr. gebracht.

---

1) *ἀλλ' ἄχρι συναυξήσεως καὶ ἐπιδόσεως αὐτὸ μόνον ἵστασθαι* [459, 44 ff.], man bemerke wohl, dass diese Ausdrücke sich nie und nimmer auf einen Orden beziehen können, der seine Mitglieder bis zum Tode begeisterte.

2) *ζῶντας ἔτι μαγείρων τρόπον κατὰ μέλη καὶ μέρη κρεουργοῦντες* [459, 21], man beachte diese widerlich übertriebene Vorstellung, als ob die Metzger das Vieh lebendig *κατὰ μέλη καὶ μέρη* zerlegten. Eine geradezu sinnlose Verbindung zweier Ausdrücke werden wir noch später, Cap. V, hervorheben.

Man mag nun das Compositionstalent unseres Autors so niedrig wie möglich anschlagen, eine grössere Enttäuschung seiner Leser konnte er schwerlich ersinnen. Was soll hier, fragen wir also, diese Spielerei eines friedlichen Brahmanen beweisen, wenn die in blutiger Verfolgung erprobten Essäer noch nicht als vollgültige Vertreter angesehen werden können. Und abermals müssen wir fragen, was sollen hier überhaupt die Essäer, die weder sachlich noch formell in die Argumentation hinein passen, aus denen der Verfasser aber, wenn er wollte, die Hauptträger seiner These machen konnte, und die ihm den elenden, nachfolgenden Anekdotenkram erspart hätten. Sagt er doch selbst: „Alle Welt [πάντες p. 459, 36] wurde schliesslich durch die Kalokagathie dieser Männer besiegt und schloss sich ihnen an," d. h. doch wohl, man bekehrte sich zu ihnen.

Doch es liegt ja auf der Hand, dass wir mit § 14 zu unserer akademischen Stilübung zurückgekehrt sind, dass der hier Sprechende keine Ahnung hat von den materiell seine Histörchen so völlig vernichtenden Essäern. Denn noch einmal, mit jenen πάντες, die sich zum Essäerorden bekehrt haben sollen, kann der dort Redende nur auf eine Welteroberung dunkel anspielen, der aber der Verfasser von Q. O. P. L. so fern stand, dass er nicht fertig wird, sich über die Entfremdung der grossen Masse zu beklagen. Er, der zufrieden ist, wenn der wahrhaft Weise nicht ganz „unauffindbar" [οὐκ ἀνύπαρκτον § 11 p. 456] ist, sollte auch nur im Traume die Möglichkeit eines 4000 Männer zählenden Ordens erschaut haben! Er, der da weiss, dass sich die Adepten seiner Philosophie nicht „heerdenweis in Schaaren" [κατὰ στίφη μεγάλα .... ἀγεληδόν § 10 p. 455] finden, hatte selbstverständlich keine Ahnung von einer Gesellschaft, deren Mitglieder sich „heerdenweis" [ἀγεληδόν p. 459, 21] abschlachten liessen, und trotzdem nicht weniger, sondern offenbar mehr wurden, ja schliesslich „alle" an sich zogen. Wenn hier also zwei verschiedene Personen reden müssen, so scheint es uns kaum einer Erörterung

zu bedürfen, wer hier unter den Essäern zu verstehen sei[1]).

Schliesslich bringt aber auch der Eingang von § 12 [p. 457, 2]: ἔστι δὲ καὶ, ein völlig unmotivirtes καί. Der Autor hatte erst § 8 p. 453 die Vermuthung ausgesprochen, dass Zeno wahrscheinlich aus Moses seine Weisheit geschöpft habe; mosaïsche Gesetze preist er auch sonst [§ 10 p. 455]; es ist also klar, dass er auch unter den Juden Vertreter seines Weisheitsideals voraussetze. Infolge dessen brauchte er seinen Lesern nicht erst als etwas Neues zu versichern, dass „auch Palästina und Syrien in der Kalokagathie nicht unerfahren ist". Nur ein Interpolator, der sich wenig um die sonstige Gesinnung unseres Autors bekümmerte, konnte mit dieser unbedachten Verbindung durch καί seine Glosse einfügen; gleichzeitig warf er damit die Juden zu den Barbaren, was völlig unphilonisch ist[2]).

V.

Endlich ist aber die Verurtheilung der Sklaverei, wie sie hier thatsächlich ausgesprochen wird, ganz und gar nicht im Geiste des Verfassers von Q. O. P. L. Es heisst nämlich p. 457, 34: „Es giebt bei den Essäern keinen einzigen Sklaven .... sie verdammen nämlich den Stand der Herren" [τῶν δεσποτῶν ist hier in seinem Doppelsinne zu nehmen: der sociale und politische Herr, cf. p. 320].

Nun haben wir gesehen, dass der Autor von Q.O.P.L. sich sonst bereitwilligst mit den socialen Verhältnissen der griechisch-römischen Gesellschaft abzufinden sucht. Einer Gesellschaft, in der Väter bekanntlich in die angenehme Lage kommen konnten, ihre Söhne aus den Klauen der

1) Plures efficimur quotiens metimur a vobis; semen est sanguis Christianorum Tertull. Apol. Cap. 50 p. 301 bei Oehler.

2) Cf. Grimm: Lexicon in N. T., 1879, s. v. βάρβαρος. In Alexandrien war man bekanntlich Kosmopolit [Rohde: Der gr. Roman p. 16], zudem hätte die Betrachtung der Juden als Barbaren wenig in das Philonische System gepasst. Erst christliche Apologeten haben mit einem wahren Wohlgefallen den „barbarischen" Ursprung ihrer „Philosophie" betont.

Sklavenhändler zu befreien (Q. O. P. L. § 6 p. 451), fehlte natürlich genau wie dem Schreiber von Q. O. P. L., so sehr der Begriff der persönlichen Freiheit, dass man auch nicht im Entferntesten daran dachte, in der Sklaverei selbst etwas Menschenunwürdiges oder Naturwidriges zu sehen, vielmehr den schon als „Freien“ pries, der trotz des „widrigen Geschickes“, d. h. trotz des thatsächlichen Verkaufs seiner Person, seine „innere“ Freiheit bewahrte[1]). Hätte also unser Autor die Einsicht gehabt, dass der Stand der Herren nicht bloss gottlos (ἀσεβής), sondern auch *θεσμὸν φύσεως ἀναιρῶν* sei, so hätte er besser gethan, sein Buch lieber nicht zu schreiben, denn dasselbe wäre dann als verfehlt von Anfang bis zum Ende zu betrachten. Daher scheint es uns gewiss, dass wir diese Zeilen, weil sie nur von einem Schreiber herrühren können, der mit der antiken Weltanschauung bereits gebrochen hat, unserm Autor absprechen und einem Christen zusprechen müssen.

Nachdem wir gezeigt haben, dass der Abschnitt über die Essäer die Disposition von Q. O. P. L. durchbricht, dass er nichts zur Sache Gehöriges enthält, dass er, obgleich in ihm absichtlich concrete Details vermieden werden, doch historische Verhältnisse voraussetzt, die uns weit über die Abfassungszeit von Q. O. P. L. hinausführen, dass er ferner, schlecht nach vorn und hinten verbunden, nur gewaltsam eingefügt ist, und dass er endlich die ganze mühselige Deduction des Buches durch energische Verurtheilung der Sklaverei als sociales Institut vernichtet, halten wir uns berechtigt, hier eine Interpolation von fremder Hand anzunehmen. Wer der Autor unseres Tractats auch sei, er kann unmöglich die beiden genannten Paragraphen geschrieben haben.

---

1) Auch bei andern Philosophen dieser Zeit begegnet uns derselbe Gedanke, den hier Philo vertheidigt, z. B. Seneca, De Beneficiis III, 20. Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere: pars melior excepta est: corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem sui juris etc.

Cap. III.

Der Inhalt der beiden Paragraphen ist unphilonisch.

Eigentlich hätten wir mit dem Nachweis einer Interpolation von Q. O. P. L. unserer Aufgabe genügt; doch da sich manche, wie Philo (Q. O. P. L. § 9) sagt, nur durch die engste Einschliessung mit Argumenten überzeugen lassen, wollen auch wir einen zweiten Nachweis unserm ersten beigeben. Wir werden also jetzt den Inhalt der Interpolation vom Standpunkt des Philonischen Systems aus betrachten; dadurch gewinnen wir gleichzeitig, dass wir auch diejenigen Aussagen unserer Paragraphen in unsern Gesichtskreis ziehen können, die sich aus Q. O. P. L. allein nicht beurtheilen; liessen. An diese Untersuchung gehen wir um so lieber, weil wir uns in diesem Capitel auf die Schrift von Lucius: „Die Therapeuten“ fortlaufend berufen können, dessen Angaben über unsere beiden Paragraphen wir allerdings bisweilen richtig stellen müssen. Mit diesem bewährten Führer zur Seite scheint es uns ein leichtes zu sein, die unphilonischen Bestandtheile der Interpolation nachzuweisen.

I.

Antiphilonisch ist die social-politische Stimmung, die in diesen Paragraphen herrscht. Wir haben bereits auf die loyale Auffassung des Meuchelmörders Brutus von Seiten des Verfassers von Q. O. P. L. aufmerksam gemacht. Diese Auffassung passt nun vorzüglich in das Philonische System. Wir wissen nämlich, dass die hellenistische Judenschaft sich der fürsorglichen Gunst mächtiger Fürsten (z. B. Alexanders d. Gr.), besonders aber des Wohlwollens der römischen Gewalthaber rühmte [Josephus Ant. XIV, 10], daher war es wohl nicht blosse Heuchelei, wenn die Vertreter der jüdischen Colonie Alexandriens mit voller Entrüstung die Verdächtigungen ihrer Loyalität zurückwiesen [De legat. ad Caium § 45 p. 598]. Ja, wir können sogar vermuthen, dass Philo, wenn nicht aus Dankbarkeit für den kaiserlichen Schutz, so doch aus politischer Klugheit oder aus Rücksicht für seine Glaubensgenossen, ein ehrlicher Verehrer der

Cäsaren war, oder wenigstens vorgab, es zu sein. Deshalb legen wir kein grosses Gewicht auf die etwas herben Worte über Caligula in De leg. ad Caium, weil sie sich auf die Person des Kaisers, nicht auf die Regierungsform beziehen; jene abfälligen Urtheile sind aber noch sehr gemässigt, wenn wir bedenken, dass diese Schrift erst nach dem Tode Caligulas geschrieben wurde. Gegen einen verstorbenen und nicht beliebten Kaiser war aber bekanntlich vieles [1]), wenn nicht alles, erlaubt.

Nun aber führt uns, selbst wenn unsere Deutung der den Essäern feindlichen Fürsten auf die römischen Imperatoren beanstandet werden sollte, schon der social-politische Grundton dieser Paragraphen weit über den loyalen Horizont eines hellenistischen Juden hinaus. Philo kann also schon deshalb diese Declamation nicht geschrieben haben.

Denn loyal bis zur äussersten Correctheit ist die Stellung Philos zur bestehenden Obrigkeit. Nirgends trägt er eine Verachtung der politischen Macht zur Schau. Er hat sogar, im Widerspruch mit der Tradition, bei der Schilderung der Frohndienste seines Volkes weniger den König des Landes als seine Minister zu belasten gesucht [Vita Moyses I, §§ 7—9 p. 86 ff.]. Endlich hat er keinen Anstand genommen, die Stellung Gottes durch die der Fürsten zu erläutern, denen er bereitwilligst eine Erholung von den Anstrengungen ihrer Regierung zugesteht [De Plantatione § 13] [2]).

Demokrat war also Philo gewiss nicht. Auch hatte er alle Ursache, Cäsar, wie bereits erwähnt, zu den Wohlthätern der Menschheit zu rechnen. Wir wissen ja, dass im Alterthum wie im Mittelalter die Juden nur von Fürsten Protection erwarten durften. Demnach wäre eine andere politische Stellung Philos geradezu wahnsinnig gewesen.

Wie dagegen lässt sich unser Interpolator aus? Selbst-

1) Wie die Apocolocyntosis Divi Claudii beweist; cf. die Anmerkung Oehlers zu einer dunklen Stelle Tertullians Apol. p. 243 q.

2) M. p. 338: *τὸ βαρύτατον τῶν ἐν πολιτείᾳ καὶ βασιλείᾳ φροντίδων ἄχθος ἀποτιθέμενοι.*

verständlich wollen und können wir den rasenden Fanatismus, mit dem in § 13 die „zu verschiedenen Zeiten auf der Erde aufgetretenen Gewalthaber" [1]) angegriffen werden, nicht wiedergeben; derselbe ist gewiss keine leere Declamation, sondern der innersten Ueberzeugung des Schreibers entsprungen.

Hatte doch derselbe bereits § 12 M. 457, 36 seine politische Ansicht in dürren Worten dahin bekannt: „Die Essäer verurtheilen die Herren" · [oder die Fürsten, der Autor denkt bei δεσπότης an beides] „nicht allein als Ungerechte, da sie die Gleichheit vernichten, sondern als Gottlose, die das Naturgesetz umstürzen, welches alle ..... zu gleichberechtigten Brüdern ... hingestellt hat". Wahrlich, hätte Philo je gewagt, einen solchen Glaubenssatz zu billigen, dann war er zeitlebens ein arger Heuchler und zugleich der unvorsichtigste Querkopf, denn er lieferte sich und seine schon ohnedies bedrängten Glaubensgenossen den „Sykophanten" aus.

Kann das wirklich, fragen wir nochmals, der Mann geschrieben haben, der in De creatione Principum das Gottgewollte der monarchischen Regierung aus der Bibel nachweist; kann ein Mann, der dort als die höchste politische Weisheit des πάνσοφος Μωυσῆς (l. c. § 2) die Aussprüche des Pentateuchs über die Königsherrschaft aufzählt, hier mit einmal an einen θεσμὸς φύσεως wie an eine neue, bessere Offenbarung appelliren?

Ueberall aber, wo sonst Philo des νόμος oder θεσμὸς φύσεως Erwähnung thut, setzt er dessen völlige Identität mit seinem philosophischen Systeme voraus [z. B. Q. O. P. L. § 5 p. 450, § 6 p. 451, § 7 p. 452, § 10 p. 455 etc.]; in

1) M. p. 459, 16 πολλῶν κατὰ καιροὺς ἐπαναστάντων τῇ χώρᾳ δυνάτων, dass χώρᾳ Palästina und Syrien umfassen muss, sahen wir bereits p. 312, unsere Uebersetzung „Erde" wird unten gerechtfertigt werden durch richtige Deutung der δυνάτων selbst. Charakteristisch für die dunkle, vage Ausdrucksweise des Interpolators ist der Ausdruck δυνάτων, deshalb ist auch die Variante δυναστῶν zu verwerfen. Der Interpolator will absichtlich nicht aus der Wolke hervortreten und direct die römischen Imperatoren nennen.

der Vita Moysis[1]) hat er sogar behauptet, dass die mosaischen Gesetze mit den Naturgesetzen zusammenfallen.

Ein Jude konnte überhaupt nicht die in gewissen Schichten seiner Gesetzgebung verherrlichte Königsherrschaft als den „Naturgesetzen“ zuwider bezeichnen, oder gar „gottlos“ nennen.

Beziehen wir aber jene *δεσπόται* nur auf die socialen Herren, wie das z. B. Lucius „Essenismus“ p. 18 thut, so wird der Widerspruch noch klaffender. Wenigstens scheint es uns unmöglich, dass einem gläubigen Israëliten die Verurtheilung der Sklaverei an sich einfallen konnte. Denn in Bezug auf abfällige Beurtheilung der monarchischen Regierungsform konnte er sich allenfalls auf „göttliche“ Aussprüche berufen, nicht aber in Ansehung der Sklaverei. Hier stand ihm einzig und allein frei, seine humanen Gesetze liberal zu interpretiren. Dies und nicht mehr hat bekanntlich Philo gethan. Sätze aber wie „*καί τοι φύσει θεράποντες μὲν ἐλεύθεροι γεγόνασιν, ἄνθρωπος γὰρ ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδείς*“ (De Septenario § 7 p. 283), sind bei ihm völlig unschuldig, sie beziehen sich lediglich auf jene „innere“ Freiheit [p. 317], die sicher einen Tagelöhner unserer Zeit zurückschrecken würde.

Dieser Appell an einen *θεσμὸς φύσεως* erinnert vielmehr ganz an die Deductionen der älteren christlichen Schriftsteller (z. B. Augustins) aus der lex naturae oder aus dem ordo naturalis. Nur ein Christ kann also diese Worte hier geschrieben haben, eben weil der empirische Staat, das Römerreich, seinem Ideal, der Civitas Dei, nicht im Entferntesten Genüge that, während ein alexandrinischer Jude im Vollbesitz seines römischen Bürgerrechts sich mit berechtigtem Stolz als ein Glied des weltumfassenden Staates betrachtete (De leg. a. C. § 2 ff.).

Nun lässt sich allerdings bei den älteren christlichen Schriftstellern nicht leicht eine so energische Verurtheilung

1) *τοὺς ἐγγραφέντας αὐτοῦ τῇ ἱερᾷ πολιτείᾳ θεσμοῖς φύσεως ἑπομένους* V, M. III § 27 p. 167. Aehnliche Stellen bei Gfrörer l. c. p. 64.

der „Herren“[1]) wie sie hier vorliegt, nachweisen, da auch diese, wie früher die Juden, sich gern als „loyal“ hinzustellen gesucht haben. Trotzdem finden wir aber in der damaligen christlichen Literatur eine Ansicht vertreten, die mit der hier ausgesprochenen beinahe zusammenfällt. Es heisst nämlich von den Therapeuten: *ἡγούμενοι συνόλως τὴν θεραπόντων, ἢ δούλων κτῆσιν εἶναι παρὰ φύσιν. Ἡ μὲν γὰρ ἐλευθέρους ἅπαντας γεγέννηκεν· αἱ δέ τινων ἀδικίαι καὶ πλεονεξίαι ζηλωσάντων τὴν ἀρχέκακον ἀνισότητα καταζεύξασαι, τὸ ἐπὶ τοῖς ἀσθενεστέροις κράτος τοῖς δυνατωτέροις ἀνῆψαν* [l. c. p. 482][2]).

Aus dieser merkwürdigen Uebereinstimmung folgt also, dass unser Interpolator wahrscheinlich denselben mönchischen Kreisen angehörte, aus denen auch der Autor von D. V. C. stammte.

II.

Antiphilonisch ist der Geist, mit dem die Philosophie betrachtet wird.

Das System Philos trägt bekanntlich den völlig kosmopolitischen Charakter der nacharistotelischen Periode. Gerade unser Buch zeigt uns, aus wie verschiedenen Quellen die bunten Mosaiksteine dieser eigenthümlichen Doctrin zusammengetragen wurden, hier werden neben Homer und

1) In Betreff der Sklaverei wurden allerdings einige Stimmen laut, die wenigstens den „neuen Geist“ zu verbreiten suchten: Neander, Denkwürdigkeiten [2] II, 253. Burckhardt, Leben Constantins p. 379. Wie sich im fünften Jahrhundert die Zustände wirklich gestaltet hatten, lehrt Salvian: De gubernatione Dei IV. Die siegreiche Kirche hat nicht nur „nichts gethan gegen das Recht der Sklaverei“ (Hase, Kirchengeschichte § 107), sondern sie hat selbst die von ihr gegebenen Versprechungen nicht eingehalten, so in Spanien (Dozy, Histoire des Musulmans II), so in Sicilien (Amari, Storia dei Musulmani I) etc.

2) Die Identität der Anschauung geht beinahe bis zur Identität des Ausdrucks, denn auch unser Interpolator sagt p. 458: *Ὧν* (der ursprünglichen Brüder) *τὴν συγγένειαν ἡ ἐπίβουλος πλεονεξία παρευημερήσασα διέσεισεν, ἀντ᾽ οἰκειότητος ἀλλοτριότητα, καὶ ἀντὶ φιλίας ἔχθραν ἐργασαμένη.* Ferner wenn bei ihm die Menschen ursprünglich *ὡς ἀδελφοὶ γνήσιοι* 457, 39 waren, so sind die zur Natur zurückgekehrten Therapeuten *καθάπερ υἱοὶ γνήσιοι* (482, 40) geworden.

Euripides nicht bloss die verschiedensten griechischen Philosophen als gleichwerthig benutzt, sondern auch Moses gilt als Zeuge, und nicht als der schlechteste, der Wahrheit; ja auch die Magier und Gymnosophisten werden als Vertreter einer der griechischen völlig ebenbürtigen und adäquaten Philosophie aufgeführt, vielleicht übertreffen sie sogar noch die Griechen in der praktischen Vollendung der Philosophie [§ 14 p. 460].

Diese buntscheckige Philosophie war nun wesentlich eine und einzig; nur von ihrer Verbreitung erwartete Philo die Rettung der völlig corrumpirten Masse [§ 10 etc.] und zwar durch die Erziehung der Jugend „allerorts“ in ihr [νεότητα τὴν πανταχοῦ πᾶσαν § 2 p. 447]. Denn nur durch Aneignung der „encyklischen Bildung“ können die Jünglinge zu freien Männern befördert werden [§ 22 p. 470]. Zu dieser philosophischen Bildung gehörte aber selbstverständlich auch das damals beliebte „Studium“ der Natur, und rühmend wird gerade diese Seite an den Magiern hervorgehoben [§ 11 p. 456], wie denn auch die Juden ihre sabbathliche Musse der ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τῶν περὶ φύσιν [V. M. III § 27 p. 168] widmen.

Was dagegen thun die Essäer?

Auch sie beschäftigen sich mit Philosophie, doch — heisst es § 12 p. 458 — „überlassen sie den logischen Theil, als zum Besitz der Tugend nicht nothwendig, den Wortklaubern, den physischen ... den Sternguckern“[1]. Offenbar kann dies schon nicht mehr jene griechische oder besser hellenistische Philosophie sein, von der der übrige Theil des Werkes handelt, und die Philo allein kennt. Doch schwindet gar bald jeder Zweifel über eine etwaige Identität. Denn auch hier schwillt der Ton wie in Bezug auf die Obrigkeit crescendo an, um mit der völligen Missachtung der hellenischen Weisheit zu schliessen. „Solche Tugendathleten,“ ruft nämlich der Interpolator begeistert aus [§ 13 p. 459], „sind die Essäer durch ihre fern von

1) Der ächte Philo gebraucht derartig fortwerfende Bezeichnungen nur von den Sophisten V. M. p. 167.

der Spielerei[1]) hellenischen Wortgedresches stehende Philosophie geworden." Die Philosophie der Essäer ist demnach nicht bloss eine andere, sie ist auch besser als die hellenistische, von der das übrige Buch handelt. Diese qualitativ bessere Philosophie hat aber, wie wir bereits sahen, auch quantitativ bessere Erfolge aufzuweisen, denn nicht nur hat sie an die 4000 ergebene Adepten, sie hat auch „alle" bekehrt; Erfolge also, die der alexandrinische Denker nie ahnte, geschweige aus eigener Anschauung beschreiben konnte.

Selbstverständlich schreiben wir diese verächtliche Behandlung der griechischen Philosophie nicht einem Manne zu, der sein ganzes Leben hindurch mit der griechischen Weisheit „kokettirte" [Reuss, Schriften des A. T. § 566], vielmehr sehen wir in ihr nur das, was Lucius etwas derbe „mönchische Bornirtheit" (l. c. p. 93) nennt, die in der Vita C. das Andenken eines Plato zu besudeln wagte.

Denn obgleich der Interpolator wie die christlichen Apologeten die „Wortdrescherei" der Griechen besonders betont, so steht er doch der „Philosophie" jener bereits sehr fern. Seine Philosophie ist nämlich genau genommen dieselbe wie die des Autors von D. V. C., d. h. die jedenfalls von Origenes ausgehende Askese, verbunden mit symbolischer oder allegorischer Schriftauslegung (cf. Eusebius H. E. ed. Heinichen 1828, I, 2, Anmerkung Nr. 36) kurz und treffend von Theodoret[2]) *μοναχικὴ φιλοσοφία* genannt.

III.

Antiphilonisch ist die Vorstellung eines Vereins, der die Individualität seiner Mitglieder völlig aufhebt. Ein solcher

---

1) § 13 p. 459 *ἡ δίχα περιεργείας ἑλληνικῶν ὀνομάτων .... φιλοσοφία*. Der ächte Philo spricht zwar auch von einer *περιεργεία* aber *σιτοπόνων τε καὶ ὀψαρτυτῶν* § 21 p. 469. Jedoch hat er nirgends die Selbsterkenntniss soweit getrieben, um seine ganze Lebensbestrebungen als eine bescheidene *περιεργεία* bezeichnen zu können.

2) H. E. IV, 25: *Ἦσαν δὲ καὶ ἄλλοι κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν, τὰς τῆς μοναχικῆς φιλοσοφίας ἀφίεντες μαρμαρυγάς...*

Verein setzt nämlich ein religiös, philosophisch und politisch einheitliches System voraus, ja noch mehr: er setzt dieses System gleichsam als lebendigen Organismus voraus, von dem das Leben der Einzelindividuen absorbirt wird, und in dem die verschiedenen Generationen der Mitglieder nur insofern in Betracht kommen, als sie die Repräsentanten der den Verein belebenden Idee sind. Nur wenn wir die Essäer als einen solchen Verein betrachten, können wir verstehen, dass Essäer zwar heerdenweis abgeschlachtet wurden, das Essäerthum [*ὅμιλος τῶν Ἐσσαίων*] aber den Sieg über seine Feinde davontrug. Nun fehlte aber nicht bloss Philo, sondern seiner ganzen Epoche jeder Ansatz, jede Velleïtät, die Oede der subjektiven Vereinzelung zu durchbrechen, mithin die nothwendige Vorbedingung, um einen solchen Verein anzuerkennen, oder gar zu bilden. Gefielen sich doch alle Philosophen jener Zeit zu sehr in ihrer Absonderung, um sich der Masse auch nur von weitem zu nähern[1]). Daher ist es Philos eigenste Ueberzeugung, wenn er von den Magiern und Gymnosophisten sagt *τὰς ἐν πλήθεσιν ἀρετὰς οὐ τελείας* [§ 14 p. 459], denn nur das Leben *τῶν κατὰ μέρος ἀνδρῶν* (ibid.) hat für ihn und seine Zeitgenossen Interesse und Beweiskraft. Auch zeigt uns das, was Philo von Kalanus erzählt, deutlich, dass er sich jene Magier und Gymnosophisten ebenso locker verbunden dachte wie die griechischen Philosophen. Jenes Alle beseelende Gemeingefühl, das der Interpolator bei den Essäern voraussetzt, konnte dieser zerfahrenen hellenistischen Welt erst wiedergegeben werden, als Einer für alle gestorben war.

Endlich scheinen uns diejenigen, welche ein Lob der Essäer im Munde Philo's so ohne Weiteres natürlich finden, von der Menschenkenntniss unseres Philosophen eine recht geringe Meinung zu documentiren. Oder sollte der alexandrinische Denker, der doch überall in seinen Schriften die

---

1) Bekanntlich begann die philosophische Propaganda erst mit dem Neuplatonismus, dem die „Restauration des Polytheismus zur Hauptsache" ward (Zeller l. c. III, 2. 449).

ekle, beinahe krankhafte Abneigung des reichen Stubengelehrten gegen das Volk zur Schau trägt, wirklich nicht gewusst haben, dass man in einem Vereine, der nach Tausenden seine Mitglieder zählte, unter dem Golde die allerbedenklichsten Schlacken finden musste?[1]).

IV.

Antiphilonisch ist überhaupt die blosse Schilderung der die These nicht beweisenden Essäer. Denn es scheint uns völlig undenkbar, dass Philo anstatt eines philosophischen Satzes, der, wie gezeigt, in jedem Citate, in jedem Beispiel von Q. O. P. L. durchschimmert, plötzlich eine philosophische Secte in den Mittelpunkt gestellt habe, auf sie und ihre Verherrlichung alles beziehend, ohne uns doch zu sagen, was sie mit dem Thema zu schaffen hat. Das scheint uns, wie gesagt, völlig undenkbar, zumal dies genau das innerste Wesen der thatsächlich falschen Vita Contemplativa ist, deren von Lucius [p. 91] gegebene Charakteristik wir hier nur mit Beziehung auf unsere Paragraphen abzuschreiben brauchen, denn sie passt vorzüglich auf dieselben: „Von einem philosophischen Interesse ist in D. V. C. [und in unsern Paragraphen] so wenig zu finden, dass vielmehr der Verfasser allen philosophischen Erörterungen aus dem Wege zu gehen scheint, und das wenige, das er über die Anschauungen der Therapeuten [und Essäer] berichtet, gleichsam nur als Erklärung ihrer Institute und Sitten giebt. D. V. C. [und unser Abschnitt] ist rein descriptiv, rein apologetisch gehalten.“ Denn abgesehen von der Beschreibung ihrer Sitten und Lehren, auf die wir später kommen werden, hören wir ja nur, dass man „die über alle Worte erhabene Genossenschaft“ der Essäer [p. 458, 40] aus nicht genannten Gründen grausam verfolgt hat, obwohl man sie

---

1) Welch Gesindel z. B. in den ägyptischen Klöstern zusammenströmte, zeigt Weingarten l. c. p. 51 und doch galten gerade die ägyptischen Klöster im vierten Jahrhundert als die besten. Der H. Epiphanius unternahm eine Reise nach Aegypten, um die dortigen Mönche zu bewundern. Cf. Migne 42 p. 761 ff. Der Verfasser von D. V. C. hat nach Aegypten seine Ideal-Mönche verlegt.

nicht einmal „zu beschuldigen vermochte“ [p. 459, 36], und dass sich schliesslich „ihnen, die wie Unabhängige und von Natur Freie[1]) leben, alle angeschlossen haben, preisend ihre Syssitien und ihre über alle Worte erhabene Genossenschaft“ [p. 459, 36 ff.]. Dies ist doch wahrhaftig nichts anderes als eine Apologie des Essäerordens; nur dass uns nicht einmal gesagt wird, gegen welche Gegner und gegen welche Beschuldigungen man eigentlich operirt, während in D. V. C. wenigstens die Beschuldigungen genauer angegeben werden.

V.

Antiphilonisch sind die wenigen konkreten Details unserer Paragraphen:

a) Antiphilonisch ist die Auffassung von den Städten. Die Essäer bewohnen nur Dörfer *κωμηδόν* [§ 12 p. 457, 12], „denn sie sind den Städten abgeneigt, wegen der unter Bürgern gangbaren Ungerechtigkeiten, und weil sie wissen, dass das Zusammenwohnen, wie schlechte Luft Krankheit, eine unheilbare Ansteckung der Seele erzeugt“. Es ist wahr, auch Philo spricht öfters seine Abneigung gegen die Städte aus [z. B. Q. O. P. L. § 10 p. 455, De Decalogo § 1 etc.], aber bereits Lucius [l. c. p. 99] hat bemerkt, dass diese Ansicht bei unserm Philosophen graue Theorie war und blieb. Dazu kommt noch, dass, wo Philo sich für ein Zurückziehen aus der Welt ausspricht, er nur an das einsame Leben des Weisen fern von dem Getümmel und Geräusch der Städte denkt, eine Massenauswanderung aber von circa 4000 unverheiratheten Männern ist ihm

---

1) In den Worten *καθάπερ αὐτονόμοις καὶ ἐλευθέροις οὖσιν ἐκ φύσεως* darf man keine Beziehung zu unserm Thema finden (Lucius Essenismus p. 17), wiewohl sie den Lauten nach an unser Thema erinnern. Denn erstens handelt Q. O. P. L. von dem wirklichen, in Wahrheit Freien, nicht von dem, der bloss wie [*καθάπερ*] ein Freier lebt [*τὸν ἀψευδῶς ἐλεύθερον ἀναζητῶμεν* § 3 p. 448 etc.]; zweitens ist gar nicht gesagt, dass man die Essäer ihrer Freiheit berauben wollte, oder dass sie Sklaven seien, nur dann hätte die Anerkennung, dass sie „wie Freie“ lebten, Sinn gehabt.

nirgends in den Sinn gekommen anzupreisen. Denn gerade das, was er suchte: ungestörte Einsamkeit, wäre durch die mehr oder weniger zahlreichen Colonien dieser Städte-Flüchtigen illusorisch geworden. Auch lässt uns der Interpolator keinen Augenblick in Zweifel darüber, dass die Essäer weniger die Einsamkeit, als ein gemeinschaftliches Zusammenwohnen der Gesinnungsgenossen suchten. Es heisst nämlich p. 458, 46: „Das gemeinschaftliche Zusammenwohnen, Leben [1]) und Essen findet man schwerlich bei andern ebenso praktisch verwirklicht." Daher nennt er die Art ihrer Lebensweise mit Recht eine *κοινωνία*, p. 458, 40 und p. 459, 40. Wir haben hier also genau dieselbe Anpreisung der Städteflucht und des truppweisen Zusammenwohnens der Glaubensgenossen, die uns in D. V. C. wieder begegnet [p. 474—75]. Ist sie da unphilonisch, so wird sie hier nicht philonischer, weil sie der Interpolator nur kurz andeuten durfte, um nicht den Rahmen seiner Fälschung, d. h. den kurzen Philonischen Tractat zu sprengen [2]).

b) Antiphilonisch ist die Haltung der Essäer in Bezug auf Gewerbe, Handel, Besitz und Ehe. Die Essäer fabricirten nicht bloss keine Kriegsartikel, sondern sie verwarfen auch „alle die friedlichen Beschäftigungen, die leicht zum Bösen ausgleiten" [3]). Mithin wird ihnen der Gebrauch von eisernen Werkzeugen nicht gerade geläufig gewesen sein, und es liegt die Vermuthung nahe, dass sie ihren Tagelohn [p. 459, 1 *ἐπὶ μισθῷ*] wohl hauptsächlich dem Korbflechten verdankten, gerade wie die Einsiedler des Hieronymus, die ja auch nur so nebenher ihr Gärtchen cultivirten. Denn auch die „ackerbauenden" Essäer haben wir uns nicht etwa als Pionire der Cultur in irgend welcher Wüstenei zu denken;

1) *ὁμοδίαιτος* scheint ein specifisch christliches Wort zu sein. Cf. Stephanus.

2) Ohnedies ist seine Interpolation schon viel zu lang ausgefallen: Lucius Essenismus p. 15: „Es ist allerdings wahr, die Länge dieser Schilderung des Essenismus steht in keinem Verhältniss zu dem Organismus des Ganzen."

3) *ὅσα τῶν κατ᾽ εἰρήνην εὐόλισθα εἰς κακίαν* p. 457.

heisst es doch: „Sie verschmähen aus Sucht nach Einkünften grosse Strecken Landes aufzukaufen[1]), sondern erwerben sich nur das zum Leben Nothwendige.“ Was aber *τὰς ἀναγκαίας χρείας τοῦ βίου* im Süden zu besagen hat, weiss ein Jeder, der die Mittelmeervölker kennt, eine Kohlstaude reicht dort für viele Personen aus[2]). Handel im eigentlichen Sinne kannten sie „nicht einmal im Traume“ [p. 457, 32], ebensowenig persönlichen Besitz[3]). Nun „bleibt es unerklärbar, wie ein Mann, wie Philo, mit der ganzen Macht seiner Autorität für eine Secte hätte einstehen können, die das Sichzurückziehen von der Welt und Gesellschaft, das Aufgeben jedes Besitzes, das strengste asketische Leben[4]) als Ideal nicht bloss für Männer im gereiften Alter hinstellte, sondern auch für Jünglinge und Knaben“ (Lucius p. 96). Auch die Essäer nahmen nämlich junge Leute auf, was Lucius, wie es scheint, übersehen hat. Es heisst von ihren festlichen Versammlungen: *καθ' ἡλικίας ἐν τάξεσιν ὑπὸ πρεσβυτέροις νέοι καθέζονται.* Es erscheint darnach als gewiss, dass der Interpolator durch die bekannte Schilderung des Josephus, — die er, wie wir später zeigen werden, benutzt hat, — hier, weil er den historisch klingenden Namen „Essäer“ gewählt hatte, nicht wagte, ein dem Josephischen Berichte offen widersprechendes Detail einzuführen. Trotzdem verräth er sich durch *νέοι*, sein Essäer-Orden umfasste also gerade wie der Therapeuten-Orden alle Altersclassen, und einen solchen Orden konnte, wie Lucius nachgewiesen hat, Philo niemals billigen. Aus demselben Grunde, aus der Wahl eines mit konkreten Angaben überlieferten Namens, erklärt sich das beabsichtigte

---

1) *οὐδ' ἀποτομὰς γῆς μεγάλας κτώμενοι δι' ἐπιθυμίαν προσόδων* p. 457.

2) Ganz abgesehen von den romanhaften Helden der Mönchsliteratur, bei denen die Ersetzung materieller Nahrung durch die *πνευματικὴ τροφή* ganz unglaubliche Proportionen annimmt, z. B. Jacobus v. Nisibis bei Theodoret R. H. p. 1293.

3) *Μόνοι γὰρ ἐξ ἁπάντων σχεδὸν ἀνθρώπων ἀχρήματοι καὶ ἀκτήμονες γεγονότες* (ibid.).

4) *τὴν παρ' ὅλον τὸν βίον συνεχῆ καὶ ἐπάλληλον ἀγνείαν* p. 458.

Stillschweigen des Interpolators über die Stellung seiner Essäer zu den Frauen. Lucius hat also kein Recht, sich auf unsere Essäer zu berufen, da mit keinem Wort hier der Frauen Erwähnung gethan wird. Wohl aber scheint uns ein dunkler Hinweis auf ein Zusammenleben der Essäer mit Frauen in der παρ' ὅλον τὸν βίον συνεχῆ καὶ ἐπάλληλον ἁγνείαν p. 458, 31 zu liegen. Wenn nämlich diese Worte einen Sinn haben sollen, so müssen wir eben annehmen, dass diese Essäer hier, obwohl mit Frauen zusammenlebend, ihre Keuschheit[1]) bewahrten; nur so wenigstens verstehen wir, warum der Interpolator nicht einfach sagte: sie hielten sich fern von den Frauen, oder seinen Compositen mit ἀφιλο — nicht noch τὸ ἀφιλόγυνον hinzufügte. Denn offenbar konnte der Interpolator hier unmöglich die Frauen direkt einschwärzen, ohne mit den Angaben des Josephus sofort in Widerspruch zu gerathen. Doch auch hier verräth ihn seine Dunkelheit; auf keinen Fall haben seine Essäer wie die des Josephus die Frauen entweder ganz gemieden oder geehelicht. Bekanntlich begegnet uns nun in D. V. C. eine Stellung der Frau, die derjenigen wohl am meisten entspricht, welche wir hier nur ahnen können. Freilich war auch die Flagge: „die Therapeuten", zu dieser nicht bloss antiphilonischen, sondern geradezu antijüdischen Auffassung der Frau besser geeignet als die der Essäer, denn die Therapeuten hatte niemand vor dem Autor von D. V. C. gekannt; derselbe konnte daher die christlich-mönchische Auffassung der Frau ohne Scheu dort als von Philo gebilligt ausgeben.

c) Antiphilonisch ist die Darstellung der Religion dieser Secte[2]).

---

1) Der Vorschlag von Hilgenfeld: Ketzerg. p. 109, unter ἁγνείαν eine „ununterbrochene sittliche und gesetzliche Reinheit" zu verstehen, scheint uns nicht annehmbar zu sein. Dass der ächte Philo die Ehelosigkeit nicht anpreisen konnte, bezweifeln wir nicht, wohl aber, dass hier der ächte Philo spricht. Der Widerspruch zwischen „väterlichen" Einrichtungen und Ehelosigkeit der Mitglieder begegnet uns bekanntlich in der V. C. wieder.

2) Wir sprechen hier fälschlicher Weise immer von „Secte" — nach dem überlieferten Sprachgebrauch — denn mit keinem Wort

Wir hören nur [§ 12 p. 457] „Ein nicht geringer Theil des zahlreichen Volkes der Juden cultivirt die Kalokagathia. Einige heissen bei ihnen Essäer, λέγονταί τινες παρ' αὐτοῖς ὄνομα Ἐσσαῖοι." Dass diese Essäer nun direct zu den Juden gehörten, wird nicht gesagt; sie wohnten nicht einmal unter den Juden, wenigstens nicht in den jüdischen Städten. Ferner brachten sie keine Opfer, ihrer Beschneidung etc. wird gleichfalls nicht Erwähnung gethan. Wenn also „Philo als Jude stolz" war, der Welt Tugendhelden vorführen zu können, die aus dem Schoosse seines Volkes hervorgegangen waren (Lucius: Essenismus p. 16), so hat er dies verzweifelt ungeschickt angefangen, denn die Zugehörigkeit der Essäer zu den Juden ist nicht über alle Zweifel erhaben. Nach diesem räthselhaften Eingange hört nun vollends jede konkrete Bestimmung auf, der Juden wird nicht wieder gedacht; ja wir vermuthen, dass wenn hier, wie gesagt, der Ausdruck αἵρεσις vermieden ist, dies wohl hauptsächlich deshalb geschehen ist, um dem Verdachte, die Essäer seien eine Secte der Juden, zu entgehen.

Nun heissen die heiligen Versammlungsorte der Essäer συναγωγαί [p. 458, 17], ein Wort, das sich bekanntlich im ächten Philo nicht findet, derselbe nennt die Gebetshäuser seiner Landsleute meistens προσευχαί, oder aber προσευκτήρια [Vita M. III, § 27 p. 168], bezw. διδασκαλεῖα [De Septenario § 6 p. 283]. Ferner heissen die Schriften der Essäer einfach αἱ βίβλοι [p. 458] [vgl. dieselbe Erscheinung in D. V. C. Lucius: Therapeuten p. 169], Philo nennt dagegen das Alte Testament stets αἱ ἱεραὶ βίβλοι, z. B. V. M. II, § 2, De Decal. § 1 etc. Endlich aber „zeigt sich dieselbe absichtlich gewollte Zweideutigkeit, welche öfters in der Dar-

wird in unsern Paragraphen angedeutet, dass die Essäer eine „Secte" waren, ja, wie wir später zeigen werden, vermied unser Interpolator das Wort αἵρεσις selbst da, wo er Josephus abschrieb. Leider stand Philo den palästinensischen Parteiverhältnissen zu fern, um auch nur der Pharisäer oder Sadducäer zu gedenken; wir können daher nicht angeben, wie er wohl eine solche Spaltung des Judenthums genannt haben würde.

stellung von D. V. C. [und in unsern Paragraphen][1]) zu Tage tritt, auch in dem, was sie [und unser Abschnitt] über die Feier des siebenten Tages bemerkt. Sie [und unsere Interpolation] hütet sich ängstlich davor, diesen Tag als den jüdischen Sabbath erscheinen zu lassen und zu bezeichnen — ein Wort, das, wenn die Therapeuten [und Essäer] Juden gewesen wären und Philo der Verfasser von D. V. C. [und unserer Paragraphen], schwerlich fehlen würde, wie dies Derenbourg richtig hervorgehoben hat." Lucius: Therapeuten p. 175, 9.

Wir haben hier also genau dieselbe unphilonische Stellung der „essäischen" Religion zum Judenthum wie die der „therapeutischen" in der V. Contemplativa.

d) Antiphilonisch ist endlich die Forderung einer „göttlichen Inspiration", ohne die es kein Verständniss der „väterlichen Gesetze" geben soll, *οὓς (νόμους) ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου* [p. 458]. Denn wie sehr auch Philo sich einbildete, das wahre Verständniss seiner väterlichen Gesetze zu besitzen, er war nicht so unverschämt, sich darum für göttlich inspirirt zu halten. Deshalb finden wir auch in den philonischen Werken nur hier, an unserer Stelle allein! diese Forderung ausgesprochen [cf. Gfrörer l. c. p. 65]. Wohl aber wissen wir, dass Origenes erklärte, ohne Hülfe des heil. Geistes liesse sich die heilige Schrift nicht verstehen [cf. Redepenning, Origenes I. p. 315 und p. 342 ff.]. Und von seinem Schüler Gregor Thaumaturgos hören wir, dass ihm, dem Meister, diese göttliche Inspiration in der höchsten Weise zu Theil geworden sei [Origenes ed. Delarue IV, 2 p. 75]. Wenn hier also der Interpolator diese Forderung aufstellt, so beweist er damit, dass er zu den Schülern des Origenes gehört; doch darüber später.

Wir sind mit unserer Beweisführung zu Ende. Wir glauben gezeigt zu haben, dass die dem Buche Q. O. P. L. eingefügte Interpolation aus den angeführten Gründen nie und

---

1) Wir erlauben uns wieder die treffende Bemerkung von Lucius auch auf unsere Paragraphen auszudehnen.

nimmer von Philo herrühren kann. Deshalb können diese Paragraphen auch nicht in späteren Jahren von Philo seiner Schrift beigegeben sein, denn an sich wäre ja die Möglichkeit zuzugeben, dass Philo selbst seine eigene Schrift nach einiger Zeit interpolirt und, ohne die Uebergänge stilistisch auszufeilen,. die etwa erst nachträglich kennen gelernten Essäer hineingesetzt habe. Ein solcher Vorgang wäre nicht ganz ohne jede Analogie; er ist aber auszuschliessen, da, wie wir gezeigt haben, der Inhalt dieser Interpolation nicht nur dem Geiste von Q. O. P. L., sondern auch dem ganzen Systeme Philos völlig widerspricht.

Wir wenden uns nunmehr zu der Frage, was denn der Verfasser dieser Interpolation unter den Essäern verstanden habe.

Cap. IV.

Die Essäer des Interpolators sind Christen, ihre Verfolger sind römische Kaiser.

Schon im Verlauf unserer Untersuchung haben wir mehrmals darauf hinweisen müssen, dass die wenigen konkreten Angaben unserer Paragraphen sich am schicklichsten auf Christen deuten lassen. Ohne uns nun in eine direkte Polemik mit den früheren Darstellern der „Essäer Philos“ einzulassen, wollen wir hier versuchen zu zeigen, dass sich, wenn nicht alle, so doch die meisten Schwierigkeiten, die diese Paragraphen stets der Kritik geboten haben, durch unsere Annahme beseitigen lassen.

Allerdings müssen wir vorausschicken, dass der Interpolator, weil er zwei Erscheinungen, nämlich Christenthum und Mönchthum[1]), unter einem Gesammtnamen dargestellt

1) Wir setzen hier voraus, dass durch den Nachweis des christlichen Ursprungs von D. V. C. die Urtheile Weingartens über Alter und Ursprung des Mönchthums sich erheblich modificiren, denn wahrscheinlich würde Weingarten selbst zu ganz andern Resultaten gelangt sein, wenn damals der christliche Charakter von D. V. C. bereits erwiesen gewesen wäre. Die romanhaften Helden der späteren Mönchsphantasie behaupten also ihre „culturgeschichtliche Wahrheit“

hat, sich in verschiedene Widersprüche und Unklarheiten nothwendig verwickeln musste.

Dazu kommt noch, dass unser Interpolator, wie der Autor der V. C. den Therapeuten, seinen Essäern auch Gebräuche und Ansichten beilegte, „die weder jüdisch noch christlich sind, bei genauerer Betrachtung sich aber sämmtlich als vom Verfasser ersonnene Mittelglieder zwischen jüdischer und christlicher Praxis erweisen" (Lucius, Therapeuten p. 197)[1]).

Um endlich die Verwirrung noch zu vervollständigen, entlehnte er für seine Darstellung der Essäer einige Details aus der bekannten Schilderung derselben bei Josephus. Dies ist nämlich der „schriftliche Bericht", der unserm „Excurse über die Essäer" zu Grunde liegt, und dessen Dasein Lucius (Essenismus p. 17 ff.) herausgefühlt hat, ohne ihn genauer zu bestimmen. Diesen Bericht hat er nun mit eigenen Bemerkungen und Philonischen Gedanken „zersetzt, durchbrochen und gewürzt", um seiner Interpolation den nöthigen Philonischen Geschmack zu geben[2]).

(Burckhardt l. c. p. 450), denn sie passen sachlich, wie wir unten zeigen werden, vorzüglich in unsere Periode.

1) Hierher rechnen wir besonders das, was über die Lehre der Essäer berichtet wird p. 458, 22 ff.; dem Wortschatze nach ist es ein wundersames Gemisch Philonischer Floskeln; geplündert wurden besonders dazu: V. Moys. III § 17 p. 168. De Septenario § 6 p. 282. Doch während Philo die Werkeltage seiner Landsleute der saueren Arbeit nicht entzieht, versichert uns der Interpolator, dass sich die Essäer alle Zeit mit diesen interessanten Beschäftigungen abgeben, Sonntags dabei noch in erhöhter Weise [p. 458, 12]. Sein Princip ist also, den sicher nicht einfachen Philo noch zu überbieten.

2) Da wir uns eine kritische Untersuchung der Angaben des Josephus vorbehalten, wollen wir hier nur in Anmerkungen diese Entlehnungen kurz erwähnen. Zudem ist ja bekannt, dass der blosse Nachweis solcher Entlehnungen nie überzeugend wirkt, weil man stets den Spies umdrehen kann, wie z. B. die interessanten Untersuchungen über den Colosser- und Epheserbrief von Seiten De Wettes (Einleitung § 146), Hoekstras (Theol. Tijdschrift, Leiden 1868), Hönigs (Z. f. w. Theol. 1872) und Holtzmanns (Kritik der Epheser- und Colosserbriefe) beweisen.

Wenn wir also an dies mixtum mulsum compositum herantreten, um seine verschiedenen Bestandtheile zu sondern, so müssen wir von vornherein darauf gefasst sein, dass sich einige derselben der Analyse entziehen; sie sind entstanden aus der unlöslichen Mischung dieser fünf combinirten Elemente: Christenthum, Mönchthum, eigene Phantasie des Autors, Josephus und Philo.

Gleich der Eingang von § 12 p. 457 setzt Palästina und Syrien als von Juden gleichmässig bevölkert voraus, was bekanntlich niemals der Fall war; nur wenn wir anstatt „Juden“ „Christen“ lesen, erhalten wir eine den Thatsachen entsprechende Erklärung. Auch deutet schon die selbstständige Stellung Palästinas neben Syrien [*Παλαιστίνη καὶ Συρία*] auf eine Zeit, wo die Provinz Syrien bereits getheilt war, und wo man Palästina als das heilige Land *κατ᾽ ἐξοχήν* zu betrachten pflegte [1]).

Eben weil der Interpolator Christen und Mönche unter seinen Essäern versteht, hütet er sich weislich, wie bereits erwähnt (p. 330 Anm. 2), irgend eine Definition ihres socialen Verbandes zu geben; es sei denn, dass man Ausdrücke wie *οὗτοι* [p. 457, 11], *ὁμόζηλοι* [p. 458, 45], *ὅμιλος τῶν Εσσαίων ἢ ὁσίων* [p. 459, 35] für die bestimmte Definition einer Secte, eines Ordens oder irgend einer abgeschlossenen Classe halten will. Der einzige Ausdruck [2]), der sich allenfalls auf einen besonders constituirten und von den übrigen

1) Syrien wurde getheilt unter Severus: Mommsen, R. G. V, 447. Daher finden wir in den Briefen des Dionysius v. Alexandrien diese Trennung bereits angedeutet; Jerusalem gehört zu den *κατὰ τὴν ἀνατολὴν ἐκκλησίαι*, Syrien und Arabien werden als von diesen Kirchen verschieden aufgeführt. Eus. H. E. VII, 5, cf. VIII, 13, besonders De Martyribus P. Cap. XIII p. 152. Spätere Schriftsteller sprechen nur von Syrien und Palästina, z. B. Hieronymus V. S. Hilarionis Cap. 22 [bei Migne 35, 40]: Non solum autem in Palästina, et in vicinis urbibus Aegypti vel Syriae. Cf. Cap. 14 p. 35 etc. Theodoret: Religiosa Historia (Migne p. 1496) *ἐν Συρίᾳ πάσῃ, καὶ ἐν Παλαιστίνῃ*.

2) Denn das p. 458, 48 sich findende *θίασος* bezieht sich nicht auf das Verhältniss der Essäer zur übrigen Gesellschaft [wie etwa *τῶν Πυθαγορείων θίασος* Q. O. P. L. § 1 p. 444], sondern nur auf kleinere Gruppen unter den Essäern selbst. Uebrigens nannten auch Christen

Bürgern geschiedenen Verband deuten lässt, ist *κοινωνία* [p. 458, 40, 459, 40]. Dies ist aber gerade das Wort, mit dem Christen seit Alters her ihre religiöse Verbindung zu bezeichnen pflegten (act. II, 42), und das auch Heiden ihrerseits zur Bezeichnung der christlichen Gemeinden gebrauchten [1]).

Die ungenaue lokale Begrenzung der Essäer auf zwei Provinzen des römischen Reichs und die Angabe, dass sie 4000 Mann [2]) stark seien, sind Entlehnungen aus Josephus, um der Interpolation historische Glaubwürdigkeit zu geben.

Etwas weiter unten werden diese in Dörfern zerstreut lebenden Essäer als um Ein Vorrathshaus [*ταμεῖον ἕν* p. 458, 45] geschaart vorausgesetzt, aus dem sie ihre gemeinsamen [Ordens-]kleider und die Ingredienzien ihrer Syssitien beziehen [3]). Hier ist also der Interpolator aus der Rolle gefallen, denn offenbar hat er die Zahl 4000 und die Vertheilung der Essäer über zwei Provinzen vergessen und an irgend eines jener syrischen Klöster gedacht. Dies war jedenfalls sein eigenes Kloster, denn er setzt hinzu:

---

ihre Gemeinschaft einen *θίασος*. Cf. Eusebius H. E. X, 1 mit der Anmerkung Nr. 10 von Heinichen.

1) Origenes, Celsus' Worte referirend: *τὸ πιστὸν ἡμῖν ἀφάνους καὶ ἀποῤῥήτου κοινωνίας οἴεται εἶναι σύνθημα.* Contra C. VIII, 17. Cf. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, 1886, p. 37.

2) Diese Ziffer hat man bekanntlich klein gefunden (Derenbourg l. c. p. 166, Graetz etc.), weil man die werthvollen Beiträge zur Statistik Palästina's von Colenso noch nicht genügend beachtet hat. Man wird leicht nachweisen können, dass Josephus, in seinen Zahlen ein treuer Schüler und Fortsetzer der Chronik, auch bei der Angabe des numerischen Verhältnisses der einzelnen Secten à la „Falstaff" (Mommsen l. c. p. 534, Anm.) verfuhr, und dass man daher gut thut, seine Ziffern wie die des modernen Orients mit 10 zu theilen [cf. Moltke: Der russisch-türkische Feldzug, Berlin 1877, p. 15]; vgl. die 30 000 Mann des Josephus B. J. II. 13, 5, wo die Apostelgeschichte (21, 38) 4000 hat, d. h. ein grosser Haufe, eine Legion!

3) Dies scheint uns eine arge Verdrehung der Angabe des Josephus B. J. II, 8, 4. Dindorf, Paris p. 96, 39 *κηδεμὼν δὲ ἐν ἑκάστῃ πόλει .... ταμιεύων ἐσθῆτα καὶ τὰ ἐπιτήδεια.* Der Interpolator konnte bei seiner Abneigung gegen die Städte das *ἐν ἑκάστῃ πόλει* natürlich nicht gebrauchen.

„übrigens ist das gemeinschaftliche Wohnen, Leben und Essen schwerlich von andern besser praktisch durchgeführt“ [1]).

Dies *παρ᾽ ἑτέροις* setzt nun voraus, dass auch andere Leute, Nicht-Essäer, demselben asketischen Ziele zustrebten, von „anderen“ aber vermögen wir selbst bei Josephus — geschweige bei Philo — eine Spur nicht zu entdecken. Hier denkt also der Interpolator an irgend einen Concurrenzorden seines Klosters, den er aber als unvollkommen verwirft [2]). Bekanntlich war man später weniger schüchtern in solchen Angriffen gegen Concurrenten, denn wie die Zänkereien zwischen den ägyptischen und nitrischen Mönchen, der erbärmliche Streit des Epiphanius und Hieronymus gegen Bischof Johannes zeigen, warf sich der Brodneid gar bald zum Wahrer der Orthodoxie auf.

Dieselbe Voraussetzung, Ein Kloster, liegt auch der Schilderung über die Pflege der Kranken und Altersschwachen zu Grunde, deren Kosten aus dem gemeinschaftlichen Beutel des Vereins bestritten werden.

Höchst interessant ist es, zu verfolgen, wie geschickt der Interpolator die ihn in Verlegenheit setzende Frage über die Art der Rekrutirung seiner Essäer, utrum fiunt an nascuntur [Josephus hatte beide Möglichkeiten offen ge-

---

1) *Τὸ γὰρ ὁμωρόφιον ἢ ὁμοδίαιτον* (christlich?) *ἢ ὁμοτράπεζον, οὐκ ἂν τις εὕροι παρ᾽ ἑτέροις μᾶλλον ἔργῳ βεβαιούμενον.* Auch dies scheint uns eine Reminiscenz aus Josephus zu sein. l. c. Zeile 22: *καὶ θαυμάσιον παρ᾽ αὐτοῖς τὸ κοινωνικὸν, οὐδὲ ἔστιν εὑρεῖν κτήσει τινὰ παρ᾽ αὐτοῖς ὑπερέχοντα.*

2) Höchst unklar ist auch die Aussage p. 458, 43 *Πρὸς γὰρ τὸ κατὰ θιάσους συνοικεῖν, ἀναπέπταται καὶ τοῖς ἑτέρωθεν ἀφικνουμένοις τῶν ὁμοζήλων.* Wer sind die *ὁμόζηλοι*? Die Essäer wohnen doch um Ein Magazin! es sind also jedenfalls nur Freunde des Essäerordens. Der absolute Gebrauch von *ἀναπετάννυμι* ist auch keine Bereicherung der korrekten griechischen Syntax, Philo kennt ihn wenigstens nicht [De Septenario § 6 p. 282]. Doch ist der ganze Satz eine verstümmelte Wiedergabe des Josephus, bei ihm lesen wir l. c. Zeile 35: *καὶ τοῖς ἑτέρωθεν ἥκουσιν αἱρετισταῖς ἀναπέπταται τὰ παρ᾽ αὐτοῖς ὁμοίως ὥσπερ ἴδια.* — *Αἱρετιστής* hat der Interpolator aus dem oben genannten Grunde unterdrückt.

lassen], umgangen hat. Er war nämlich in einer äusserst schwierigen Lage: einmal will er das uralte Alter seines Mönchthums nachweisen, anderseits möchte er auch die „Keuschheit" nicht gerade aufgeben, am allerwenigsten passt es ihm, wie wir bereits zeigten, seine Essäer direkt als Juden zu bezeichnen. Was macht er also? Er wirbelt einen solchen Staub von unklaren Andeutungen auf, dass der zu einer harmonistischen Vergleichung mit Josephus nur zu geneigte Leser sich erst aus diesem das Verständniss dieser sogenannten Philonischen Prosa holen muss. Wir natürlich halten uns lediglich an die definitionsfähigen Aussagen des Interpolators, da auch der Widerspruch derselben unter einander uns den Aufschluss giebt, den wir suchen. Die von den in Palästina und Syrien wohnenden Juden „Essäer" genannten Leute gebrauchen also als Lehrmeister die „väterlichen Gesetze". Dass dies nicht die jüdischen Satzungen sein können, sahen wir oben; aber auch „essäische" Gebote hier anzunehmen, verbietet uns „die durch das ganze Leben hindurch eingehaltene Keuschheit" der Essäer. Mithin müssen wohl diese „väterlichen", vom jüdischen Gesetz abweichenden Vorschriften aus derselben Gesellschaft bezogen worden sein, aus der auch die Therapeuten ihre *πάτριος φιλοσοφία* [D. V. C. p. 475, 36] entlehnten. Wir sehen also, dass sich der Widerspruch dieser beiden konkreten Details nur heben lässt, wenn wir die Essäer als einen Zweigverein der christlichen Therapeuten auffassen.

Wir kommen nun zu den Feinden der Essäer; für den Interpolator offenbar der Punkt, der ihm am meisten am Herzen lag, er hat nämlich von den 129 Zeilen seiner Interpolation 28 Zeilen auf die Schilderung der Unterdrückung und des endlichen Sieges der Essäer verwendet. Es ist bekannt, dass es bis jetzt der Kritik noch nicht gelungen ist, sich über die Person dieser Feinde zu verständigen, ja dass Zeller sogar die Geschichtlichkeit dieser Verfolgungen in Abrede gestellt hat, und dies mit Recht, da im ganzen vorchristlichen Alterthum derartige Gegner eines friedlichen Ordens unmöglich existirt haben können.

An dieser Rathlosigkeit der bisherigen Erklärer ist jedoch der Interpolator diesmal nicht schuld, denn er hat uns, ganz abgesehen von der fanatischen Sprache dieses Paragraphen, die feindlichen Fürsten in so deutlicher Weise gezeichnet, dass es schwer fällt, sie zu verkennen. Der einzige Kunstgriff, den er sich erlaubte, besteht darin, dass er keinen Namen genannt hat; doch haben wir bereits oben gezeigt, dass man schon durch sorgfältige Prüfung der wenigen positiven Angaben des § 12 und durch das absichtliche Verschweigen der Namen zu den römischen Kaisern nothwendig geführt wird.

Also obgleich der Interpolator hier § 13 p. 459, 12 ff. eine Sprache[1]) redet, die an gewisse Märtyrerleben erinnert, in denen der Gerichtspräsident und seine Adjuncten sich wie Wahnsinnige oder wie freigelassene Narren geberden, wurde er für jenen friedlichen Stubengelehrten, für Philo gehalten, nur weil er keinen bestimmten Namen nannte. Da heisst es: „Als nun zu verschiedenen Zeiten [*κατὰ καιρούς*] Gewaltige auf der Erde [absichtlich das ganz unbestimmte *τῇ χώρᾳ*] auftraten ...., da schlachteten die einen, indem sie die unbändige Rohheit wilder Thiere zu übertreffen suchten, ... loyale Bürger [*ὑπηκόους*] heerdenweis, oder schlugen sie lebendig, wie Metzger ihr Vieh, in Stücke." Bis hierher könnte man allenfalls — und man hat es versucht — irgend welche syrische oder sonstige orientalische Fürsten unter diesen Wütherichen verstehen, denn die Annalen des Orients haben ja recht traurige Exemplare von Fürsten aufzuweisen; doch benimmt uns das Folgende jeden Zweifel darüber, wo wir diese Fürsten zu suchen haben. „So wütheten sie" — fährt nämlich der Interpolator fort — „und hörten nicht eher

---

1) Die den Essäern feindlichen Fürsten werden mit folgenden Ehrenprädicaten belegt: *τὸ ἀτίθασσον ἀγριότητα θηρίων ἐκνικῆσαι σπουδάσαντες, κυνῶν ἰοβόλων τρόπον προσσαίνοντες*, sie sind *ὠμόθυμοι ἀσεβεῖς, μισάνθρωποι, δωλεροί, ὕπουλοι*, selbstverständlich *παρακεκινημένοι* und *λελυττηκότες*. Man wird dem Interpolator anerkennen müssen, dass er die Gelegenheit gut wahrgenommen hat, seine Galle zu entleeren.

auf, als bis sie [die Fürsten!] dasselbe Geschick erduldeten von der die menschlichen Dinge überwachenden Vergeltung [δίκης]." *Τὰς αὐτὰς συμφορὰς* heisst das von Seiten der Fürsten den Essäern zugefügte Geschick, nämlich den Tod in der schrecklichsten Gestalt, denn wenn das Lebensende dieser Fürsten auch nur einigermassen dem der Essäer entsprechen soll, müssen wir an die grässlichsten Todesarten denken. Mithin kamen jene Fürsten bei ihrer Verfolgung der Essäer auf die elendeste Weise um, aber sie kamen um nicht etwa durch die sich vertheidigenden Essäer — denn dieselben waren ja waffenlos —, sondern durch göttliche Strafgerichte. Ein eigenthümlicher, uns aber aus der Patristik so wohlbekannter Gedanke! Schon Melito [citirt von Eusebius H. E. IV, 26] sagte, nur die schlechten Kaiser verfolgen uns [ebenso Tertullian etc.], Cyprian ging bereits einen Schritt weiter, als er die Vernichtung des Decius als eine Folge seiner Christenverfolgung bezeichnete [ähnlich Dionysius bei Eusebius H. E. VII, 1], endlich aber hat Lactantius eben diesen Gedanken unseres Interpolators[1]) mit den grausigsten Farben illustrirt in seinem: De mortibus persecutorum! Dort finden wir von Domitian angefangen jene stattliche Reihe von Fürsten, die dasselbe oder ein noch viel entsetzlicheres Geschick erlitten haben sollen, als sie den Christen — den Essäern unseres Interpolators — jemals bereitet hatten. Die erste Classe jener Unholde, auf die unser Interpolator anspielt, glauben wir mithin entdeckt zu haben; wenigstens sind wir der Meinung, dass die uns gegebenen Merkzeichen — wenn eben

1) Cap. 1. Qui adversati erant Deo, jacent; qui templum sanctum everterant, ruina majore ceciderunt; qui justos excarnificaverant [bei unserm Interpolator τοὺς ὑπηκόους . . . ἱερεύοντες, ἢ καὶ ζῶντας . . . . κρεουργοῦντες], coelestibus plagis et cruciatibus meritis nocentes animas profuderunt. Lactantius steht selbstverständlich mit seiner Auffassung nicht vereinzelt, sie findet sich auch bei Eusebius, der diesen Gedanken unter Anderm auch in seiner Kirchweihrede verwerthet hat. H. E. X, 4 ed. Heinichen 1828 p. 231 ff. über das abstossende Wohlgefallen des Lact. bei der Ausmalung dieses Gedankens cf. die treffende Bemerkung Burckhardts l. c. p. 316.

historische Personen damit gemeint sein sollen — nur auf die römischen Imperatoren passen, die nach der herrschenden Meinung der Christen des vierten Jahrhunderts einen elenden Tod fanden, weil sie die Christen, d. h. unsere Essäer verfolgt hatten.

Doch lassen wir den Interpolator fortfahren: „Andere [Fürsten] .... unaussprechbares Leiden sinnend, während sie sich ruhig (ἡσυχῇ) unterhielten und durch verstellte friedliche Sprache ihren grollenden Charakter verbargen [die Variante ὑποκρινόμενοι] .... wurden die Urheber unheilvoller Gräuel und hinterliessen in den Städten[1]) als Denkmale ihrer Gottlosigkeit und ihres Menschenhasses die unvergesslichen Niedermetzlungen der Märtyrer [τῶν πεπονθότων]." Diese Charakterisirung ist noch bezeichnender als die der ersten Classe. Denn dies heimtückische [sie heissen ὕπουλοι p. 459, 43] Vorgehen setzt voraus, dass jene Fürsten über die von ihnen bekämpfte Bewegung in die grösste Rathlosigkeit, ja Besorgniss geriethen. Hier noch an die 4000 Essäer zu denken, ist daher geradezu lächerlich, ein orientalischer Fürst hätte dieselben einfach in irgend ein Amphitheater zusammengetrieben (à la Herodes) und seine Janitscharen auf sie losgelassen; damit wäre der Gegenstand seiner Furcht endgültig beseitigt gewesen. Dagegen hören wir von Christen, dass allerdings manche Kaiser in ihrer Behandlung der Christen geschwankt haben. Valerian soll Anfangs ἤπιος und φιλόφρων gegen die Christen gewesen sein [Euseb. H. E. VII, 10]. Ebenso wird uns von Aurelian ein Gesinnungswechsel berichtet [Euseb. H. E. VII, 30 p. 407]. Ferner erzählt uns Eusebius von Kaisern, die aus Heuchelei die Christenverfolgung einstellten: in Rom Maxentius, im Orient Maximinus [H. E. VIII, 14]. Letzterer soll sogar über seine wahre Gesinnung selbst seine Statthalter getäuscht haben

1) Hier ist der Interpolator wieder einmal aus der Rolle gefallen, er hat seine Mönche vergessen und unwillkürlich an die Christenverfolgungen in den Städten gedacht.

(l. c. IX, 1), damit die γενναῖοι τῆς θεοσεβείας ἀθληταί vertrauensselig sich erst wieder in den Städten niederliessen, um sich dann über die arglosen Christen herzumachen. Daher erschien gerade seine Verfolgung härter [χαλεπώτερον] als alle früheren (l. c. IX, 6]. Von Licinius endlich ist es ja bekannt, dass er nicht bloss Lactantius über seine wahre Stellung zum Christenthum betrog, sondern auch Eusebius, der erst nachträglich in der Vita Const. das ihm in seiner Kirchengeschichte gespendete Lob widerrufen konnte (cf. Burckhardt l. c. 331 Anm. 1). Allerdings war der Abfall des Licinius unserm Interpolator jedenfalls noch nicht bekannt; trotzdem, so glauben wir, genügen die übrigen aufgezählten Kaiser, um in ihnen jene zweite Classe unseres Interpolators wiederzufinden. Sicher passen Maxentius und Maximinus ganz vorzüglich auf die Schilderung unseres Interpolators.

„Aber keiner," schliesst unser Interpolator, „dieser grausamen oder heimtückischen [Kaiser] vermochte die besagte Schaar der Essäer oder der Heiligen[1]) zu beschuldigen. Vielmehr unterlagen Alle der Kalokagathie dieser Männer und schlossen sich ihnen, die wie Unabhängige und von Natur Freie leben, an, preisend (ᾄδοντες) ihre Syssitien und ihre über jede Worte erhabene Gemeinschaft, die einen glänzenden Beweis eines vollkommenen und wahrhaft gottbeseligten Lebens giebt."

Wir brauchen kaum hinzuzufügen, dass hier, wo der Interpolator mit seinen „Städten" so ersichtlich aus der Rolle gefallen ist, weniger das Mönchthum als das Christenthum verherrlicht wird. In der That stand, wie wir unten zeigen werden, der Interpolator diesen gewaltigen Kämpfen und namentlich der letzten Kraftanstrengung des heidnischen Imperiums noch zu nahe, um die mönchische Anmassung so weit zu treiben, seinen Genossen den Hauptantheil des Sieges zuzuschreiben. Diese Verdrehung des

1) ὅσιος eine beliebte Bezeichnung des Christen, z. B. Euseb. H. E. VII, 10 p. 323.

historischen Verhältnisses trat erst später ein, als man bereits vergessen hatte, dass die heidnische Intelligenz hauptsächlich in den Städten gegen das Christenthum reagirte [Euseb. H. E. IX, 4], und dass die Städte[1]) ausschliesslich die Schauplätze jener denkwürdigen Kämpfe waren, nicht aber die Mönchszellen. Denn darin hat wohl Weingarten [l. c. p. 37] völlig Recht, wenn er behauptet, dass das Mönchthum überhaupt nicht mit den Christenverfolgungen zusammenhängt. Indessen erst im nächsten Capitel werden wir die Angaben unseres Interpolators über sein Mönchthum näher prüfen, hier begnügen wir uns mit der Zusammenfassung unseres Resultates. Die Essäer unseres Interpolators sind Christen und Mönche, ihre Gegner können nach der Beschreibung nur die römischen Kaiser gewesen sein, denn noch einmal sei es gesagt, in der ganzen Geschichte des Alterthums werden wir schwerlich Herrscher finden, deren politisches Verhalten in dieser gehässigen Weise ausgelegt wurde, wie es hier geschieht; eine Weise, die von völligem Missverständniss des Standpunktes und der wahren Absichten jener Regenten zeugt. Dies Missverständniss konnte erst entstehen, als sich zwischen Regierenden und Regierten eine bis dahin unbekannte Macht erhoben hatte: eine Weltreligion, die gebieterisch Einlass begehrte, und die ihre Nichtanerkennung der teuflischen Verblendung oder dem bösen Willen der Fürsten zuschrieb. Wohl finden sich auch im Alten Testament ähnliche Vorstellungen, aber als National-Religion konnte der Mosaïsmus nur von jüdischen Fürsten Anerkennung heischen, nicht aber (um mit dem Interpolator zu sprechen) von den zu verschiedenen Zeiten auf der Erde sich erhebenden Machthabern.

Endlich noch ein Wort über die fanatische Sprache. Sie ist weder Philonisch, noch altchristlich, sie gehört vielmehr der bereits siegreichen Kirche an, als von oben herab

---

1) So müssen z. B. drei κατ' ἀγρὸν οἰκοῦντες erst nach Cäsarea eilen, um dort den Märtyrertod zu finden: Euseb. H. E. VII, 2.

[Euseb. H. E. IX, 11, cf. X, 9] das Zeichen gegeben wurde, das Andenken der einstigen Rivalen des glücklichen Emporkömmlings zu vernichten, und als es galt, dem Sohne der Tyche durch Schmähungen seiner Vorgänger zu huldigen.

(Schluss folgt.)

Ueber die Apologie unter Meliton's Namen in Cureton's Spirilegium Syriacum.

Von

Th. Nöldeke.

Aus dem Schluss ergiebt sich mit Sicherheit, dass die Schrift an einen Kaiser Antoninus gerichtet ist oder sein will.

Für Meliton's Verfasserschaft spricht nur die Ueber- und Unterschrift, sonst nichts. Das Citat im Chronikon Pasch. stimmt — gegen Cureton's Behauptung — durchaus nicht. Ist doch der charakteristische Punkt, dass in der syr. Schrift Christus nicht genannt wird, wohl aber im Citat. Das Citat bei Eusebius stimmt auch nach Cureton's Angabe nicht. Diese Gründe heben wohl schon das Gewicht der Beischriften völlig auf!

Die Beispiele von Vergötterungen, wie der Verfasser anführt, sind entweder altgriechisch, wie man sie in jeder Schule lernte (Herakles, Athene u. s. w.), oder aber syrisch (im weitesten Sinne). Aus Syrien etc. erfahren wir Einiges, das uns sonst unbekannt oder doch nur wenig bezeugt ist (vergl. Lucian's Dea syra). Hier weiss der Verfasser offenbar gut Bescheid. Dagegen nichts aus Kleinasien, wie man es von einem Bischof von Sardes erwartet.

Der Verfasser war also wohl ein Syrer.

War die Schrift wirklich an einen Kaiser gerichtet, so muss sie wohl griechisch abgefasst sein; die Annahme, dass ein syrisches Original uns erhalten, eine dem Kaiser

überreichte griechische Uebersetzung verloren gegangen, wäre sehr unwahrscheinlich. Ein syrisches Original hätte man aber wohl selbst dem Elagabel nicht überreichen dürfen.

Ist die Schrift übersetzt, so ist die Uebersetzung vortrefflich gerathen. Das Syrisch ist so fliessend, dass man die Schrift, ohne jenen Umstand, sicher als ein syrisches Original ansähe.

Holtzmann äussert mir auf diese Frage die Vermuthung, dass die Schrift ein *ψευδεπίγραφον* sei, ein etwas späteres Werk, welches sich für eines des Meliton ausgebe, um ähnliche Zwecke zu erlangen. Es gäbe, sagt H., ähnliche Fälle im Armenischen. Das scheint mir wahrscheinlich. Dann wäre es doch ein griechisches Original. Auf alle Fälle ist die Schrift sehr alt und in sehr gutem Syrisch geschrieben.

Die Auskunft, den Verfasser für einen anderen Meliton zu halten, ist abgeschnitten: werden doch nicht zwei Melitone einem Antoninus eine christliche Apologie vorgelegt haben!

Die Berührung mit 2 Petr. 3, 7 (p. 32) scheint mir nicht nothwendig auf Abhängigkeit zu weisen. Dass die Welt durch Feuer untergehen werde, wird damals viel geglaubt sein.

Unmöglich ist Ewald's von Land (Anecd. syr. I, 55) gebilligte Meinung, unsere Schrift sei die des Meliton *περὶ ἀληθείας*. Die wird er doch nicht auch an Antoninus gerichtet haben! Dazu kommen noch die allgemeinen Gründe gegen Meliton's Urheberschaft.

Zu Markus 10, 32—34

von

Oberlehrer **W. Böhme**
in Stolp.

In Markus 10, 32[b] von *καὶ παραλαβών* an bis V. 34 schildert Jesus seinen Jüngern in eingehender Weise, so dass selbst das *ἐμπτύειν* nicht vergessen wird, sein künftiges Leiden in Jerusalem, wobei er, wie gewöhnlich, die sich daran anschliessende Auferstehung nur in wenigen Worten berührt. Die Folge einer ähnlichen Auseinandersetzung 8, 31 ff. war der Einspruch des Petrus gewesen, ein anderes Mal 9, 30 ff. hatten die Jünger sie nicht verstanden, sich aber gescheut, Jesum zu fragen, was Lukas, den Bericht über die Bitte des Johannes und Jacobus übergehend, nach jenem früheren Vorkommniss in der Parallele 18, 34 wiederholt, von dem richtigen Gefühl geleitet, dass die neue Ankündigung nicht ohne einen tiefen Eindruck bleiben konnte, dessen Mittheilung dem Erzähler oblag. Was ist aber nach unsern Versen die Wirkung der zum dritten Mal, jedenfalls mit Absicht ausführlich gegebenen Darlegung Jesu? Nicht etwa grosse Niedergeschlagenheit bei allen Hörern, denen er vertraulich den Blick in die nächste, trübe Zukunft eröffnet hat, sondern — zwei der hervorragendsten unter ihnen tragen dem Meister ein Gesuch vor um die Ertheilung der höchsten Würden im Gottesreich! In diesem Zusammenhange also psychologisch nicht motivirt, wird uns das Verlangen der Zebedaiden (die Scene gehört unzweifelhaft zu den originalen Partien des

Markusevangeliums und ist in Matth. 20, 20 ff. mehrfach abgeändert) erst dann verständlich, wenn wir uns die Jünger auf dem Wege nach der Hauptstadt lebhaft beschäftigt denken mit den Verheissungen, die auf Anregung des Petrus Jesus seinen opferwilligen und treuen Anhängern gegeben hatte. Bei näherem Zusehen gewahren wir nun auch in den fraglichen Versen manche höchst auffällige Verschiedenheit vom Sprachgebrauch des zweiten Evangelisten. Nie schreibt dieser *συμβαίνει τί τινι* (dafür *πάσχειν* vom Leiden des Messias 8, 31. 9, 12), welches von den Synoptikern nur Luk. in 24, 14 und in der Apostelg. verwendet. Nie ferner sagt Mark. *μαστιγοῦν*, das ausser in den Parallelen nur Matth. 10, 17. 23, 24 (auch Joh. 19, 1) auftritt; er setzt dafür das auch bei Luk. öfter stehende, bei Matth. einmal (21, 35) nach Mark. gebrauchte *δέρειν*, in der Leidensgeschichte selbst, was hier nicht unwichtig, das latinisirende *φραγελλοῦν*, worin ihm Matth. folgt, während Luk. dort (nach einem Vorgänger?) sich ein paar Mal des Verbums *παιδεύειν* bedient. Nirgends treffen wir ausserdem bei Mark. die Zusammenstellung *ὅτι ἰδού*, auch nicht *κατακρίνειν θανάτῳ*, eine Wendung, an deren Stelle er 14, 64 das breite *κατέκριναν αὐτὸν ἔνοχον εἶναι θανάτου* schreibt, wohingegen ihm sonst in den Todesweissagungen (8, 31. 9, 31) das zusammenfassende, in 10, 34 nur den letzten Act des Frevels (statt *σταυροῦν*, vgl. Matth.) bezeichnende *ἀποκτείνειν* genügt. Mit *παραδιδόναι* verbindet Mark. in einfacher Erzählung den Dativ der Person 15, 1 (*Πιλάτῳ*), 14, 10 (*αὐτοῖς*); in gehobener Rede dagegen lässt er auf dieses Verbum *εἰς χεῖρας* folgen 9, 31 (*ἀνθρώπων*), 14, 31 (*ἁμαρτωλῶν*; vgl. noch 13, 9 *εἰς συνέδρια*). Damit harmonirt nicht die Anwendung des Dativs in *τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν*, sowie *τοῖς ἔθνεσιν*. Die *ἔθνη* erwähnt der Evangelist an den andern Stellen, die vom Schicksal Jesu handeln, nicht; der Singular und der Plural des Wortes (vgl. 13, 8. 10, 42) weist bei ihm auf ein beliebiges Volk, resp. die Völker im Allgemeinen, nicht speciell auf die Römer hin. Aus allen diesen Gründen sehe ich in dem besprochenen Passus einen Zusatz zu dem ur-

sprünglichen Evangelium. Ein fleissiger Leser des letzteren, durchdrungen von der Ueberzeugung, Jesus müsse nicht allein sein Leiden auf das Genaueste vorhergewusst, sondern dürfe solches Wissen auch seinen Jüngern nicht vorenthalten haben, hat, wahrscheinlich in maiorem Jesu gloriam und zur Widerlegung Ungläubiger, schwerlich von einer Tradition unterstützt, an den Beginn des letzten Zuges nach Jerusalem eine auf die bevorstehenden Ereignisse bezügliche, ausführliche Weissagung Jesu stellen zu müssen geglaubt, deren Einzelheiten er, einige ungebräuchliche Ausdrücke in den Versen des Mark. mit den ihm selber geläufigen vertauschend, der Passionsgeschichte sowie den Prophezeiungen 8, 31 ff. und 9, 30 ff. entnahm. — Uebrigens halte ich auch die Worte *οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο* 10, 32 nicht für original. Das Subject von *ἐθαμβοῦντο* können nach dem Satz *καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς* nur die Begleiter Jesu überhaupt, oder im Besondern die Jünger desselben sein; in jedem Falle sind die Mitziehenden als *ἀκολουθοῦντες* gedacht. Hätte nun der Verfasser zwischen dem Subjekt von *ἐθαμβοῦντο* und dem von *ἐφοβοῦντο* einen Unterschied setzen wollen, so würde er *οἱ μαθηταί* und *ὁ ὄχλος* oder ähnliche Ausdrücke den einzelnen Prädikaten hinzugefügt haben. Da er aber bei dem ersten derselben, *ἐθαμβοῦντο*, dessen Echtheit im ältesten Markustext man nicht anfechten wird, eine Bezeichnung der handelnden Person durch ein Substantiv nicht für nöthig erachtet hat (sie ergab sich ja aus dem Context), so rührt die folgende Bemerkung *οἱ δὲ ἀκ. ἐφ.* nicht von demselben Schriftsteller her, der *καὶ ἐθαμβοῦντο* setzte. Sie ist um so eher als ein (irriger) Zusatz, vermuthlich eines Glossators, zu betrachten, als nach Jesu Ankündigung V. 29 ff. zu einem *φοβεῖσθαι* kein Grund vorlag. Die Worte *μετὰ διωγμῶν* V. 30, welche die Hörer etwa mit Furcht hätten erfüllen können, bilden den Schluss einer weiteren Glosse, die schon bei *οἰκίας* beginnt und vielen Anstoss erregt hat, sich übrigens als Einschiebung schon dadurch verräth, dass man nach dem Accusativ *ἑκατονταπλασίονα* kein neues Objekt erwartet. Wahrschein-

lich wurde diese Interpolation ebensowenig wie die in V. 32 von Matth. oder Luk. gelesen. Davon, dass Jesu Begleitung betroffen war, „weil sie von dem Zusammentreffen desselben mit seinen Gegnern an ihrem Hauptsitze nur Schlimmes befürchten konnte" (Weiss, Markusevangelium S. 349), sagt unser Text nichts; auch steht damit die fröhliche Stimmung der Jesum umgebenden Schaaren, wie sie im Folgenden uns beschrieben wird, bis zum Einzuge in Jerusalem (beachte 11, 9 *καὶ οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον κτλ.*), in starkem Widerspruch. Wenn ich nicht irre, so soll *ἐφοβοῦντο* das überlieferte *ἐθαμβοῦντο* erklären; aber da Mark. dieses Wort in 1, 27 und 10, 24 nur im Sinne einer gewaltigen Aufregung über das Gesehene oder Gehörte braucht, so wird er es auch hier in dieser Bedeutung angewendet haben. Jesus hat, wie schon oben erwähnt, seinen Anhängern hundertfachen Lohn verheissen, wenn sie seinetwegen und um des Evangeliums willen die grössten Opfer gebracht, die höchste Entsagung geübt haben; jetzt, auf dem Wege nach Jerusalem, stellt er sich selbst an die Spitze der dorthin Pilgernden, entschlossen so bald wie möglich die Entscheidung über sein Werk in der Hauptstadt herbeizuführen, eine Entscheidung, die ihm den Leidenskelch und die Leidenstaufe, wie er wohl weiss (Mark. 10, 38), nicht ersparen wird. Sein muthiges und offenbar rasches Vorgehen und Vorangehen erweckt das Staunen seiner Begleiter und kann in denen, die nicht tiefer in seiner Seele lesen, den Gedanken kaum aufkommen lassen, dass er selbst einer schmerzlichen Wendung seines Schicksals entgegensieht. Vergessen ist von ihnen Alles, was er vordem in Bezug auf seinen „Ausgang" geäussert hat; dass **er** es nicht vergessen, zeigt seine Antwort auf die Bitte der Söhne des Zebedäus.

Der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes schliesst sich in der Evangelienkritik denjenigen Forschern an, welche in der ältesten Gestalt des Markusevangeliums das Urevangelium erblicken[1]). Diese werden, wenn sie dem Resultat

---

1) Vgl. einiges hierauf Bezügliche in meiner Abhandlung im Oster-

der obigen Untersuchung beitreten, mir auch in dem Punkte zustimmen, dass Matthäus und Lukas, deren Referate an unserer Stelle nur Abänderungen des Markustextes sind, schon nicht mehr das Original, sondern eine Ueberarbeitung des zweiten kanonischen Evangeliums vor sich hatten, die Abfassung des ersten und dritten mithin vermuthlich durch einen ziemlichen Zeitraum von der des Markusevangeliums getrennt ist.

---

programm des Gymnasiums zu Stolp 1887, betitelt: „Der muthmassliche Wortlaut in einigen Abschnitten einer Quellenschrift des Matthäus und Lukas und die Abhängigkeit derselben von Markus."

Berichtigungen

zu Band II, 1 meiner apokryphen Apostelgeschichten

von

R. A. Lipsius.

Da die Veröffentlichung des Supplementheftes sich wegen der zeitraubenden Herstellung der Indices voraussichtlich etwas in die Länge ziehen wird, so verbessere ich schon jetzt einige Fehler.

S. 129 S. 18 lies *V* statt des zweiten *L*. S. 162 Z. 15 l. 249ᵇ st. 239ᵇ. S. 204 Anm. Z. 5 v. u. l. *magna* st. *magni*. S. 213 Anm. Z. 8 v. u. l. λευκός st. λεοκύς. S. 239 Anm. Z. 21 l. *tricesimo* st. *ricetsimo*. S. 245 Anm. Z. 7 l. *baptismi* st. *baptissimi*. S. 263 Anm. Z. 9 v. u. l. τὸ st. τὸν. S. 270 Anm. Z. 14 v. u. l. φῶς st. ψῶς. S. 271 Z. 11 ff. ist die irrige Angabe meiner Petrussage S. 123 Anm. wiederholt, nach welcher die beiden in der dem Linus zugeschriebenen passio Pauli angeführten Stellen '*non est impiis pax dicit dominus*' und '*similes illis fiant qui faciunt ea*' apokryphisch wären. Aber erstere steht Jes. 48, 22, letztere Ps. 113, 8, beide wörtlich so in Vulg. S. 273 Z. 5 v. u. l. *nichts* st. *nicht*. Im Folgenden sind die von mir angezeichneten Siglen in der Druckerei nicht berücksichtigt worden. So ist S. 287 Z. 8 u. 13 ἐύ' st. εὐ', εὖ st. εὖχ. S. 291 Z. 10. 13. 22 ist das bekannte Compendium für die Endsilbe —*rum* mit dem Jupiterzeichen ♃ wiedergegeben. S. 292 Z. 7 v. o. Z. 4. 5 v. u. *sc♃orum* st. *sctorum*, *ap♃orū* st. *aptorū* zu lesen. S. 291 Z. 4 l. *s̄corū* st. *c̄sorū*. S. 293 Z. 20 streiche die Klammer. S. 319 Anm. Z. 7 v. u. ist nach *magna* ausgefallen *voce*. S. 332 Z. 3 fehlt das Anführungszeichen vor *Zwiegespann*. S. 370 Z. 10 l. *Clemens* st. *Agrippa*. S. 373 Z. 3 v. u. l. *quia* st. *qui*. S. 376 Z. 6 l. *Petri et Pauli*. S. 379 Z. 13 l. *vom* st. *von*. S. 386 Z. 4 ff. v. u. lies: „So ausser cod. Paris. 5273 auch cod. Taurin. CCXVIII e. VI. 21 (k. II. 24) saec. XII. ineunt. f. 170ᵇ mit der Ueberschrift 'Passio apostolorum Petri et Pauli'. Die folgenden Worte „*Derselbe Text*" u. s. w. bis „f. 170ᵇ" sind zu streichen. S. 409 Z. 13 l. *consecratae* st. *conservatae*. S. 411 Z. 9 l. *den* st. *der*. S. 415 Anm. Z. 9 v. u. l. *viderunt* st. *viderent*.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Schleiermacher's philosophische Gotteslehre

von

Dr. E. Braasch
in Magdeburg.

Es ist bei den heutigen Dogmatikern, soweit wir sehen, beliebt, Schleiermacher im Allgemeinen zu rühmen als den Entdecker, der den Weg gezeigt habe, das Wesen der Religion wissenschaftlich zu begreifen. Aber es pflegt dann sofort sowohl sein Gottesbegriff als auch seine Anschauung über die subjective Beziehung des Menschen zu Gott als überwunden hingestellt zu werden.

Es ist nun die Absicht der vorliegenden Arbeit, gerade in Bezug auf diese grundlegenden Anschauungen zu zeigen, dass die vielfach abstracten, nach dem jeweiligen Zusammenhang wechselnden, einzeln genommen also einseitig und unzureichend erscheinenden Formeln Schleiermacher's, wenn sie auf ihre gemeinsamen Wurzeln verfolgt werden, sich als lebenswahr und zutreffend bewähren.

Genauer. In neuerer Zeit haben dogmatische Untersuchungen von verschiedenstem Standpunkt als zutreffendsten allgemeinen Ausdruck für die Gottheit den der schlechthinigen Lebensmacht, als zutreffendsten Ausdruck für die Religion daher den der Hingabe an diese Lebensmacht hingestellt. So Kaftan, „Das Wesen der Religion" und Holsten, „Ursprung und Wesen der Religion".

Die Thesis der vorliegenden Arbeit ist nun, dass diese Ausführungen sich auf diejenigen Schleiermacher's hätten berufen können.

Die genannten Verfasser sind freilich von dem Gegentheil überzeugt.

Holsten erklärt, dass Schleiermacher das Problem, „die Religion in der Eigenthümlichkeit ihres Wesens zu erkennen“, nicht gelöst hat (a. a. O. p. 21). Er findet den Hauptgrund darin, dass ihm die Gottesidee feststand, „nicht mit dem Gehalte, den er aus einer Erkenntniss der Religionen geschöpft, sondern mit dem Gehalte, den er aus der Philosophie, der Philosophie Spinoza's überkommen hatte.“

Wir möchten dem gegenüber das Präjudiz aussprechen, dass derselbe Mann, der sonst so überraschend klar die Wirklichkeit des Lebens den zeitgenössischen Philosophen zum Trotz aufzufassen wusste, auch wohl etwas von dem, was ihm Gott selber war, in seinen Gottesbegriff aufzunehmen nicht vergessen haben wird.

Sehen wir, ob eine nähere Untersuchung diesem Präjudiz zu Hilfe kommen wird. Denn es scheint uns zwar nicht der wissenschaftlichen Arbeit zu widersprechen, ein Präjudiz zu haben, sondern nur, es festzuhalten, wenn keine ausreichenden Gründe es bestätigen.

Fragen wir zunächst, was der von Holsten erhobene Vorwurf genauer besagen will.

Nämlich im buchstäblichen Sinne kann derselbe nicht verstanden werden; denn Spinoza's Gottesidee ist so eigenthümlich, dass Schleiermacher sie nicht theilen kann, wenn er doch selbst ausdrücklich unter andern Fassungen auch die spinozistische natura naturans als an die seine nicht heranreichend verwirft (Dial. p. 168, § 183, 5). Es kann also wohl nur eine abstract-monistische, pantheistische Anschauung als die für Schleiermacher und Spinoza gemeinsame bezeichnet sein sollen.

Hier kann nun zunächst sehr kurz darauf aufmerksam gemacht werden, dass Schleiermacher's Philosophie stets darauf ausgeht, die Wirklichkeit der Weltgegensätze anzuerkennen (cf. z. B. Dial. § 134). Das lässt sich so sehr an allen entscheidenden Punkten verfolgen, dass wir uns hier mit der Erinnerung an diese Thatsache begnügen

können. Danach kann von spinozistischem Pantheismus überall nicht die Rede sein.

Nun hängt freilich der Vorwurf des Pantheismus durchweg mit dem Vorurtheil eines massgebenden Einflusses der spinozistischen Philosophie zusammen. Aber wenn es sich zeigt, dass angesichts der thatsächlichen, durchweg empiristischen Philosophie Schleiermacher's spinozistischer Pantheismus unmöglich ist, so könnte noch der entgegengesetzte Pantheismus, der Gott in die Welteinheit aufgehen lässt, übrig bleiben.

Es wird nun ja oft genug im Streite der Vorwurf des Pantheismus gegen Solche erhoben, welche Gott nicht als Persönlichkeit denken wollen, auch wenn es nur geschieht, weil sie von diesem Begriff nun einmal das Prädicat der Beschränkung nicht zu trennen vermögen. Solchen, die auf die Namen, nicht auf die Sache und Gesinnung sehen, ist Schleiermacher's Pantheismus klar. Nach Schleiermacher gehört es ja ohne Zweifel zu der für die Speculation unumgänglichen „Reduction des Anthropoeidischen" (Dial. p. 167), der Gottheit das nach der Analogie des endlichen menschlichen Wesens gebildete Prädicat der Persönlichkeit abzusprechen. Wie wenig aber damit sachlich entschieden ist, dafür verweisen wir hier nur auf Lipsius, Dogmatik, 2. Aufl. § 229.

Mit mehr Schein pantheistisch kann nun aber schon ohne Zweifel Schleiermacher's oberste Formel: „Gott = absolute Einheit des Wissens und Seins" aufgefasst werden. Und wenn von jener absoluten Einheit (d. i. also Gott) gesagt wird, dass sie über alles Wissen erhaben sei, für alles menschliche Erkennen unerreichbar; und wenn dasselbe von der „höchsten Kraft" oder dem „allgemeinsten Subjecte" (d. i. Welt) prädicirt wird (Dial. §§ 165, 166, sub § 174a; § 150, sub § 202), so wird mit mathematischer Sicherheit sich die Identität von Gott und Welt ergeben, — wenn in beiden Aussagen der Mittelbegriff identisch ist. Wenn es nun aber so steht, dass die Unerreichbarkeit für das Denken in Bezug auf Gott und Welt einen ganz verschiedenen Sinn haben soll? Wenn nämlich alle irgendwie schon auf-

gestellten positiven Gottesbegriffe abgewiesen werden, weil sie innerhalb der Denkreihen liegen, die für das endliche Sein gebildet sind — das ist doch der kritische Massstab für Schleiermacher! —; und wenn dem gegenüber von dem höchsten Subject und dem höchsten Begriff ausdrücklich zugestanden wird, dass das in beiden Bezeichnete in einer Reihe mit allem übrigen Sein liegt" (Dial. sub § 174a; § 150)? Wenn der höchste Begriff nur „formell" kein Begriff mehr sein soll, „weil wir keine Mannigfaltigkeit von Merkmalen davon aufstellen können" (Dial. § 149 ff.)? Dann mag daneben die Terminologie durcheinander gehen, so dass einerseits die Welt als transscendental (Dial. § 221), das höchste Subject und der höchste Begriff als die „transscendentalen Wurzeln" alles Denkens und Wissens (Dial. §§ 165, 166) bezeichnet, andererseits aber Gott ebenso wie die Welt „Denkgrenze" genannt werden, — wir haben Grund anzunehmen, dass die promiscue für Gott und Welt gebrauchten Ausdrücke mehrdeutig sind und von Schleiermacher jedesmal in verschiedenem Sinne gebraucht werden.

Im einzelnen lohnt es sich nur kurz zu verweilen bei der Anwendung des Begriffes „Denkgrenze" auf das Absolute, weil sich darüber zu § 183 der Dialektik eine bedeutende Meinungsverschiedenheit der Erklärer gezeigt hat. Einige wollen dieselbe durch eine leichte Correctur eliminiren. Das scheint unthunlich, weil § 186, Randbemerkung dieselbe Anschauung vorgetragen wird. Aber mit Recht haben Jonas (zu § 183) und Weiss („Untersuchungen über Schleiermacher's Dialektik" in Ztschr. f. Philosophie u. phil. Kritik, Bd. 75, S. 251) die schwankende Bedeutung dieses Ausdrucks „Grenze" betont: es kann die äusserste Linie eines Gebietes (höchste Kraft), es kann aber auch die diesem Gebiet nicht mehr angehörige jenseitige Linie (Gott) darin gedacht sein.

Dass aber solche Ausdrücke, welche Gott und Welt zum Verwechseln nahe bringen, von Schleiermacher gebraucht sind, findet auch ohne die Hilfslinie des Pantheismus seine Erklärung.

Einmal ist zu beachten: die weitgehendsten Erklä-

rungen über ihre „Verwandtschaft" finden sich in dem Zusammenhange, wo sie als terminus ad quem, resp. als terminus a quo alles Wissens beschrieben werden, wo also in der That Veranlassung war, sie nahe zusammen zu stellen (Dial. § 222 ff.).

Damit hängt ein Weiteres zusammen. Schleiermacher hatte eben die klare, oft ausgesprochene Erkenntniss, dass der Begriff der Welteinheit kein erfahrungsmässiger, sondern ein durch die Synthesis der Phantasie gebildeter sei, um den Inbegriff der empirisch nur sehr partiell aufgefassten Gegensätze auszudrücken. Daher die Betonung, dass die Welt die alle einzelnen, auch die allgemeinsten Gegensätze überragende Einheit sei: „Wie die Denkgrenze schon Theil hat an dem nicht wirklichen Denken, so auch die Welt an dem transscendenten Sein" (Dial. p. 476 cf. Eth.[1]) § 30).

Schleiermacher empfand aber, dass in dieser Einheit die wirklichen Gegensätze zwar zusammengenommen, aber nicht vermittelt, in höherem Sinne aufgehoben und daher auch nicht in ihrem Zusammensein als möglich erklärt seien, — ja dass im Grunde die Welt nur eine Totalität sei, eine Einheit — für sich allein ohne rechte Einheit.

Was ihm nun auch als Christen Gott sein mochte, der Philosoph hielt sich nur an die Ueberzeugung, dass dieser Gott als das Höchste auch das letzte Princip der Weltweisheit sein müsse, darum auch eine Einheit, aber eine Einheit, in der die Weltgegensätze aufgehoben und nunmehr in ihrem Zusammensein als möglich erklärt seien. Wir betonen, dass dem Philosophen, dem Dialektiker Gott zunächst nur in der angegebenen Beziehung in Betracht kam; daher nicht wunderbar, dass das in diesem Zusammenhang von Gott Prädicirte den Prädicaten der Welt so ähnlich klingt.

Wenn man aber weiter fragt, welche nähere Anschauung Schleiermacher mit dieser absoluten Einheit verbindet, so ist darauf zu antworten, dass jene philosophische Voraussetzung an sich gar keine nähere Anschauung mit sich bringt

1) So ist stets die Ausgabe der philosophischen Ethik von Schweizer citirt.

oder verlangt. „Das Bestreben, die transscendente Formel in eine lebendige Anschauung zu verwandeln, ist natürlich, aber klar ist auch, dass alles wirkliche Denken über sie, d. h. alles anschauliche, Inadäquates enthält“ (Dial. p. 167).

Hier bewahrheitet sich, was Dilthey von dem Verhältniss Schleiermacher's zu Kant überhaupt sagt: „Schleiermacher hat die kritische Stimmung und den kritischen Standpunkt Kant's in langen Jahren abstracten Nachdenkens an der Hand dieses grossen Denkers völlig in sich aufgenommen“ (Dilthey, Leben Schleiermacher's, p. 91, 101 f.).

Die Dialektik zeigt, wie alles, was im Denken erreicht werden kann, ungenügend ist, die absolute Einheit der Weltgegensätze zu sein, weil alles Denkbare selbst noch unter einem Gegensatze steht. Schleiermacher geht aber davon aus, dass der letzte Grund alles Denkens und Seins einheitlich sein müsse.

Aber Schleiermacher ist sich bewusst, dass diese postulirte Einheit keine wirkliche Vorstellung, kein positiver Begriff wird, dass dieselbe vielmehr „völlig hinter dem Vorhang bleibt“ (Dial. p. 78).

Nur das weiss er, dass sie nicht das Absolute sein könnte, sondern selbst eine Erklärung fordern würde, wenn sie nicht auch über die höchsten Gegensätze des Denkens und Seins, Idealen und Realen, Aktiven und Passiven, Wissens und Wollens hinausläge.

Wir haben schon gesagt, wie von hier aus Schleiermacher alle positiven Gottesanschauungen, natura naturans, ens summum, Weltschöpfer, Schicksal u. s. w. (cf. Weissenborn, Vorlesungen über Schleiermacher's Dialektik u. Dogmatik I, p. 160 ff.) kritisirt. Aber in dieser ganzen Kritik findet Pfleiderer einen Widerspruch: „Schleiermacher vergleicht die höchsten Begriffe, die wir uns bilden können, mit dem Begriff der Gottheit und findet, dass sie nicht an denselben heranreichen; er muss also diesen Begriff doch besitzen, er muss wissen, wie wir uns die Gottheit zu denken haben, damit wir sie uns richtig denken: sein Kriticismus hat eine ganz bestimmte dogmatische Ueberzeugung zur Grundlage“ (Religionsphilosophie, p. 120).

Aehnlichen Widerspruch hat man auch in dem Kantischen „Ding an sich" gefunden. Schürer (Schleiermacher's Religionsbegriff etc. p. 8) hat aber völlig Recht, wenn er behauptet, dass Schleiermacher's Absolutes sich ebenso verhält, wie Kant's Ding an sich. Es sind beides nur Postulate zur Erklärung des Wissens, wobei dahingestellt bleibt, kraft welcher Eigenschaft sie als solche dienen.

Natürlich kann aber trotz des Dunkels, welches über der Qualität dieses Angenommenen liegt, doch alles als mit demselben nicht identisch abgewiesen werden, was augenscheinlich dem Postulat nicht entspricht.

In unserm Falle, nichts kann das Absolute sein, der Grund des Zusammenseins der Gegensätze, was selbst noch unter einem Gegensatze steht. Die zu ergänzende Lücke verlangt eine Einheit, aber diese Einheit ist doch nur eine Formel; eine Anschauung derselben kann mit dem Postuliren nicht gesetzt sein (cf. Bender, Schleiermacher's Theologie etc. I, p. 98).

Wir dürfen hervorheben: Also auch die — doch immer positivistische — pantheistische Anschauung liegt der dargelegten principiellen Bedeutung des Transscendenten für Schleiermacher durchaus fern (cf. Dial. p. 168).

Die letzte Bemerkung erprobt sich daran, wenn wir sehen, wie diejenigen, welche bei Schleiermacher dennoch pantheistische oder überhaupt positive Anschauungen finden wollen, sofort auch Widersprüche constatiren müssen.

Wenn wir nämlich von der transscendenten Einheit sagten, dass sie für den Dialektiker keiner näheren Anschauung bedürfe, so kann sie doch durch weitere Formeln in ihrem Verhältniss zur Welteinheit bestimmter unterschieden werden. Die unterscheidenden Merkmale zwischen Gott und Welt sind der erwähnten Grundfrage gemäss so zusammengefasst: Die Welt ist Vielheit ohne Einheit, die Gottheit Einheit ohne Vielheit, reale Negation aller Gegensätze (Dial. § 219 cf. p. 238). Diese steht unter der Form der Identität, jene steht unter der Form des Gegensatzes. „Gott gleich Einheit mit Ausschluss aller Gegensätze, Welt gleich Einheit mit Einschluss aller Gegensätze"

(Dial. p. 433). Insofern also „Gott und Welt nicht identisch“ (Dial. § 219).

Indem nun aber unser Philosoph sorgsam überlegt, dass doch die Welteinheit dem erfahrungsmässigen Denken nicht mehr angehöre, also „dem Transscendenten verwandt“ sei (Dial. p. 476), dass andererseits die absolute (göttliche) Einheit nicht durch anthropoeidische Ausdrücke, wie sie sich uns für ein begründendes, erklärendes Princip aufdrängen, bestimmt werden, aber auch nicht durch „Rectificirung des Anthropoeidischen“ etwas von der Absolutheit verlieren dürfe, kommt er zu der oben schon zum Theil citirten Aufstellung:

„Wie nun das Transscendente und die Denkgrenze am nächsten verwandt sind: so ist also die Aufgabe, das Verhältniss zwischen Gott und Welt zu bestimmen so, dass die Reduction des Anthropoeidischen aufgegeben bleibt, ohne dass der Ausdruck für das Transscendente aufgelöst werde. Die Welt ist nicht ohne Gott, und Gott nicht ohne die Welt.“

Es ist wohl zu beachten, dass es hier Schleiermacher offenbar um eine möglichst genaue Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt zu thun ist. Darum sehen wir in der endgültigen Formel einen eclatanten Beweis seiner besonnenen empirisch-kritischen Methode.

Wie nämlich Schleiermacher einfach erfahrungsmässig in der Anthropologie ausgeht von der gegebenen Einheit von Natur und Vernunft, wie in der Weltanschauung von dem Zusammensein von Dinglichem und Geistigem, so begnügt er sich auch als erfahrungsmässig dem Forschenden gegeben das Zusammensein von Gott und Welt hinzunehmen.

Weiter ist in Allem nichts gesagt, es ist nur einfach der factische Thatbestand constatirt. Wer mehr erwartet und beabsichtigt glaubt, wird sich überall getäuscht sehen.

So beruht es nämlich auf der Voraussetzung einer pantheistischen Doctrin, wenn eingewendet ist, dass diese Einheit, gesucht die Gegensätze zu erklären, so wenig wie Schelling's Indifferenz sie erkläre (Lipsius, Studien über

Schleiermacher's Dialektik in Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. Jahrg. XII, p. 32—37). Darauf muss erwidert werden, dass Schleiermacher solche Einwendung wohl vorgesehen hat.

Ausdrückliche Verwahrungen wie die gesammte Darlegung der Dialektik verwahren sich gegen die Schelling'sche Methode, aus einem obersten Princip die Mannigfaltigkeit der Weltgegensätze construiren zu wollen (cf. z. B. Dial. p. 594).

Es wird daher wohl auch von ihm „ein Princip alles Seins und Wissens" statuirt (Dial. p. 328 u. 433). Das Weitere ist aber dann nicht eine positive Beschreibung dieses Princips, sondern eine kritische Ausscheidung alles dessen, was einem solchen Princip begrifflich widerspricht.

Zuerst also aller Gegensätze! Nun ist wahr, dass für die Welt der Erfahrung mit den Gegensätzen alle Realität aufgehoben wäre. Aber um diese Consequenz für das gesuchte Transscendentale abzuwehren, hat Schleiermacher es ausdrücklich als reale Negation aller Gegensätze bezeichnet, als Einheit „nicht aus Mangel, weil sie keine Vielheit sein könnte, sondern weil sie Unendlichkeit ist" (Dial. p. 101, 334).

Das sind Formeln, aus denen sich eine lebendige Welt nicht ableiten lässt, gewiss nicht. Aber Schleiermacher wusste das und wollte mehr als Formeln nicht geben, weil — sein Kriticismus ihm Weiteres zu geben verbot.

Oder hat dennoch eine positive Anschauung, und zwar eine recht verderbliche positive Anschauung, in seinen Formeln Ausdruck gefunden? Dieselben gipfeln doch in dem Ausdruck der absoluten „Identität" oder „Indifferenz" des Seins. Da wird nun gesagt, es sei eine grundlose Voraussetzung, dass das Absolute unter der Form des Seins gedacht werden müsse. Diese Neigung nach der materialistischen Seite weise auf Schelling hin (Lipsius a. a. O. p. 49, 50; Bender a. a. O. p. 91).

Aber wenn die Gottheit als „Indifferenz des Seins" unter der Form des Seins dargestellt wird, so ist doch dieses „Sein" nicht positiv im Gegensatz zum Denken zu verstehen, es soll nicht letzthin doch das Ideale auf das

Reale reducirt werden, sondern der Ausdruck „Sein“ wird gewählt als der allgemeinste. Absolutes Sein dagegen im Gegensatz zur absoluten Vernunft entspricht nicht dem Begriff des Transscendenten (Dial. p. 329).

Wenn wir sagen: der Ausdruck „Indifferenz des Seins“ ist als farblosester gewählt, so mag sich freilich wieder der Vorwurf erheben, derselbe sei nicht blos farblos, sondern auch in sich leer, den Gottesbegriff entleerend.

Wir betonen dem gegenüber noch einmal, dass Schleiermacher nur Formeln, durch welche das Transscendente umgrenzt, nicht inhaltlich beschrieben wird, geben wollte.

Der Kriticist ist sich bewusst, ein Mehr in der Sprache abstracter Formeln nicht geben zu können. Dieselben würden anthropoeidisch werden oder — pantheistisch den Ausdruck für das Transscendente auflösen!

Ihm zeigte seine empirische Methode einen andern Weg, um seiner Formel einen Inhalt zu geben.

Er musste einen Weg finden. Sollte dem Verfasser der „Reden“ der Schelling'sche Einfluss von der lebendigen Anschauung des Universums oder des in der Welt waltenden, einheitlich sich bethätigenden Absoluten nichts übrig gelassen haben, als die todte Formel der Indifferenz?

Vielmehr steht die Sache so, dass der Weg, den Gottesbegriff lebendig und inhaltsreich zu erhalten, von Anfang an in den „Reden“ vorgezeichnet und in den späteren philosophischen Schriften festgehalten ist. Scheint der Gottesbegriff an sich leer — nun, wer verlangt denn, den Gottesbegriff an sich zu vollziehen? Die Erfahrung lehrt ja, dass wir „Gott nicht ohne die Welt und die Welt nicht ohne Gott“ haben.

Gott ganz ohne die Welt gedacht — das ist ein leeres Phantasma. Will man das Absolute lebendiger vorstellen, so mag man arbeiten, der Totalität des Seins näher zu kommen (Dial. sub § 210). „Wir sind im Bilden der lebendigen Anschauung der Gottheit begriffen, insofern wir an der Vervollständigung der realen Wissenschaften arbeiten“ (Dial. p. 328; Ethik p. 318).

Soweit wir sehen, hat man diese Forderung Schleiermacher's, Gott nicht ohne die Welt zu denken, wohl gelesen, sie misstrauisch auf etwa darin versteckten Pantheismus hin angesehen oder auch ohne nähere Erklärung in den Darstellungen angeführt, aber dieselbe nie wirklich zu vollziehen gesucht.

Wie dieses zu geschehen hat und zu welchem Ergebniss es führt, das müssen, so scheint es, am besten die „Reden" zeigen können. Sie geben in der That durchweg eine Ausführung des Satzes: „Gott nicht ohne die Welt und die Welt nicht ohne Gott." Aber genauer gesehen, ist doch dieses Zusammen hier nur in der Weise aufgefasst, wie es der religiöse Sinn wahrnimmt. Dem aber kommt es nach Schleiermacher auf nähere, begrifflich bestimmte Auseinanderhaltung dieser Factoren nicht an. Die „Reden" sind also nicht in den Rahmen unserer Untersuchung zu ziehen. Es wird aber dienlich sein, wenn wir auch für diese verdächtigste Auslassung Schleiermacher's betonen, dass aus diesem praktischen Gesichtspunkt, nicht aus pantheistischem Interesse die unentwickelte Gotteslehre der „Reden" zu erklären ist (cf. meine Dissertation: Comparative Darstellung des Religionsbegriffes in den verschiedenen Auflagen der Schleiermacher'schen „Reden" p. 30—46).

Um die Anschauung, welche der Philosoph Schleiermacher mit dem Gottesbegriff verbindet und welche er nur indirect durch das Zusammendenken mit der Welt erreicht, zu reproduciren, lassen wir am besten die philosophische Ethik reden.

Auch hier herrscht das klare Bewusstsein, dass jede bestimmte Aussage über das Transscendente, z. B. auch die formelhafte abstracte Fassung: „Gott als Allmacht, aus der alles hervorgehen kann mit Ausschluss des Unmöglichen", unzureichend und in Widersprüche verwickelnd seien, weil sie der Form nach einen bestimmten Umfang setzen (Ethik §§ 30, 51).

Was also Schleiermacher übrig bleibt, ist Folgendes:

„Das höchste Bild aber des höchsten Seins ist die

vollständige Durchdringung und Einheit von Natur und Vernunft" (Ethik § 48).

„Ein Wissen, welches Gegensätze in sich gebunden enthält, ist insofern das Bild des über alle Gegensätze gestellten höchsten Wissens und so auch das Sein des Seins" (Ethik § 36, Erl. 1).

„Das reinste Bild des höchsten Seins . . . ist der Organismus. Denn in ihm ist ebenso sehr die Kraft durch die Erscheinung als die Erscheinung durch die Kraft bedingt und in der einfachen Anschauung desselben der Gegensatz beider aufgehoben" (Ethik § 53).

Nach Allem: Indem wir die Welteinheiten uns vor Augen stellen, von den niederen bis zu den relativ höchsten aufsteigend, indem wir sehen die Fülle der Gegensätze, die sie in sich enthalten, aus sich erzeugen können, und die sie doch für „die einfache Anschauung" (also relativ) aufheben, — so haben wir ein Bild, ein lebendiges Bild des Transscendenten.

Nur so will es Schleiermacher: „Vom höchsten Gut als Einheit des Seins der Vernunft in der Natur haben wir kein besonderes Wissen, als nur dieses Wissen um das Ineinander und Durcheinander aller einzelnen Güter. Ausserdem können wir es nur ausdrücken in einer allgemeinen Formel, die inhaltsleer ist, und kein reales Wissen. Die Anschauung ist aber nur vollendet, wenn wir diese Gemeinschaft aller Güter auffassen, wie sie von einem jeden sittlichen Punkte sich bildet" (Ethik § 141, cf. § 61). So vollziehen wir auch die Formel: „Gott nicht ohne die Welt".

Und zu welcher Anschauung führt diese durch das Aufsteigen von den Welteinheiten gegebene „Imagination"?

Man könnte sagen: Wie die Kraft eine mannigfaltige Reihe von Erscheinungen verursacht, so das höchste Sein die ganze Reihe der wirklichen Erscheinungen. Die Bezeichnung „Grund und Quell alles Seins" (Ethik § 33); „es erzeugt aus sich Gegensätze" (Ethik § 36) u. ä. legen es nahe, hierin das tertium comparationis zu suchen. Den-

noch erweist sich diese Meinung, dass Schleiermacher nur die „Kategorie der Causalität" positiv auf den Gottesbegriff angewendet habe (Lipsius a. a. O. p. 47), als nicht zutreffend.

Diese Kategorie entspricht allerdings nach Schleiermacher dem Interesse des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, aber nicht dem der Speculation (Glaubenslehre, 2. Aufl. § 50). Wenn also Schleiermacher in der Philosophie von einem „zu Grunde liegenden", „alles begründenden" Absoluten spricht, so weiss er, dass es sich zum gegebenen Sein doch nicht so verhalten kann, wie einzelnes Gegebenes zu anderem (Dial. p. 417, cf. p. 331 u. § 201 f.). Die Bedeutung dieser Ausdrücke ist vielmehr nach folgendem Worte der Ethik zu beurtheilen:

„Im speculativen Wissen wird das Allgemeine betrachtet als hervorbringend das Besondere oder als Idee, also auch das Vorstellen als hervorgehend aus dem Denken" (Ethik § 57, b).

Schleiermacher kann daher, wo er unmissverständlich sich ausdrücken will, wohl sagen, dass die Gottheit das „Princip" alles Seins und Wissens sei (Dial. p. 433 u. 328), aber alles Weitere, auch die Kategorie der Causalität (cf. Dial. p. 331) muss er ablehnen als „Bombast" (cf. auch Jonas, Anm. zu Dial. p. 330).

In der That muss auch bemerkt worden sein, dass das Bild der alles begründenden Causalität nur sehr unvollkommen den zusammengestellten Andeutungen Schleiermacher's entspricht. Denn es wird der Organismus oder auch die Welteinheit selbst als Abbild Gottes bezeichnet, nicht weil dieselben niedere Einheiten begründen, sondern vielmehr, weil sie solche zugleich in sich aufheben und binden.

Wenn wir aber diese Anschauung vollziehen, immer umfassender die Einheit werden lassen, immer inniger die Gegensätze in sich zusammenfassend, wenn wir endlich das „In- und Durcheinander aller Gegensätze" darin zu denken suchen, dann bleibt nur ein Bild übrig, das machtvolle Bild eines unendlichen sich selbst gleichen Lebens.

Um den Begriff des Absoluten nicht aufzulösen, giebt Schleiermacher direkt keine bestimmte Anschauung zu seiner philosophischen Formel. Aber „was sich ihm sonst noch darunter verbirgt“ (Ethik p. 19), das deutet er indirekt an, indem er seiner Beobachtung folgt, dass wir ein lebendiges Bild des Absoluten nur zugleich mit dem Innewerden der Welteinheit erhalten. Das ist also, wenn alles Bestimmtere ausgeschlossen bleibt, ein höchstes einheitliches Leben.

Ja, das Bild des Lebens ist genau genommen in der Formel des schlechthin identischen Seins selbst enthalten. Stellen wir uns einmal unser eigenes Sein vor als schwaches Abbild dieses höchsten Seins, sofern es wissend ist und seiend weiss; denken wir es kräftig aus, so ergiebt sich ein intensives Bild kraftvollen Lebens, nichts anderes! So heisst es nun auch: „Das absolute Wissen ist der Ausdruck gar keines Gegensatzes, sondern des mit ihm selbst identischen absoluten Seins“ (Ethik § 29, c). Absolutes Sein, das zugleich absolutes Wissen ist; Wesen, das nicht etwa zum Theil nicht-symbolisirte Substanz, sondern durchaus zugleich actus purus des Wissens ist, — das ist absolutes Leben!

Wir erinnern daran, dass dieses die ursprüngliche Anschauung der „Reden“ ist, ja, dass das Interesse, diese Anschauung so darzustellen, dass sie nachgebildet werde, das massgebende Interesse der „Reden“ ist. Wie in der Ethik, so tritt nun aber diese Anschauung in der Dialektik hervor.

Am deutlichsten in der Dialektik vom Jahre 1811 (Beil. A). Mit Recht bemerkt Jonas, dass A die Formel: „Gott und Welt nicht getrennt“ in bedeutendem Masse vorherrschen lässt (Dial. sub § 225). Aber das ist nachgewiesener Massen nicht zufällig und für die Gestaltung des Gottesbegriffs nicht gleichgültig, wenn man nur wirklich die Forderung dieser Formel vollzieht.

Wie die „Reden“ die niederen und höheren Stufen der Religion unterscheiden nach dem Masse, in welchem die Einheit in der Welt wahrgenommen wird, so heisst es hier,

dass „in dem Masse, als die Weltanschauung mangelhaft ist, die Idee der Gottheit mythisch bleibt" (Dial. p. 322). An die „Reden" erinnert gleich darauf der Satz: „Wahren Atheismus giebt es nur in Verbindung mit positivem Skepticismus" (ibid.). Die Bestimmung des Begriffes Atheismus muss hier weitherzig sein, wie in den „Reden", denn hier wie dort ist Wahrnehmung einer Welt, d. i. einer Einheit in der Totalität religiös. Es entspricht nur nicht in der schwerfälligen Form, ganz im Gedanken den „Reden", wenn es heisst: Wir setzen „in dem Absoluten ein Zerfallen in eine Totalität von Gegensätzen von dem ursprünglichen Leben aus, wodurch alle Actionen auf dieses zurückgeführt und in ihm gegründet sind" (Dial. p. 325).

Mehr als in einer andern Darstellung der Dialektik wird hier betont, dass in und mit der Welt auch das Absolute, in dem realen Wissen auch das Transscendentale gefunden wird (Dial. p. 322, 351, 328; bes. p. 334). Mit gutem Grund. Denn entsprechend tritt in dieser Darstellung auch überall das Bestreben hervor, eine von der Gottheit durchdrungene, lebendige Welt zu geben.

Je später, desto mehr tritt der dürre Begriff der absoluten Identität oder Indifferenz in die Herrschaft.

Das ist ein Begriff, der dem anerkannt ästhetischen, zum Abrunden geneigten Sinne unseres Philosophen vorzüglich zusagen musste. Er mochte zugleich als absolutester Ausdruck für eine Einheit überhaupt am geeignetsten erscheinen, die Einheit von Denken und Sein zu verbürgen, also Princip des Wissens zu sein (cf. Bender a. a. O. p. 87).

Freilich ist nun, wenn das Absolute unter diesem Namen von der Welt isolirt wird, nicht einzusehen, warum es noch so eng mit derselben zusammen gedacht werden muss, warum immer noch die Totalität des realen Wissens auch die Idee des Absoluten an die Hand geben, ja warum „das Bewusstsein Gottes so lebendiger sein soll, je lebendiger ein anderes dabei ist" (Dial. § 215).

Dass diese Formeln dennoch immer beibehalten werden,

verräth, dass sich unter der Idee der absoluten Identität noch immer die Anschauung eines absoluten Lebens verbirgt.

Das wird auch noch in einzelnen Aeusserungen der späteren Vorlesungen ausdrücklich angezeigt, wenn im Text von 1814 Gott „lebendiger Grund aller Processe" genannt wird (Dial. § 126, b), wenn 1818 das Absolute als „höchste Lebenseinheit selbst, die nie als eine persönliche gesetzt werden kann" (p. 155), bestimmt wird, oder wenn in Beilage C vom Jahre 1822 Gott von der Welt so unterschieden wird, dass Gott „die noch weiter zurückliegende Voraussetzung ist, also auch die Quelle der totalen in der Welt als Einheit aller Kraft gesetzten Activität" (p. 433, cf. p. 319 Anm.).

Weitere Citate folgen noch unten. Im Allgemeinen aber ist ja ebenso wenig wunderbar, dass der Dialektiker wenig darauf ausgeht, die lebendige Anschauung des Absoluten zu produciren, wie bei dem „Redner" das Umgekehrte.

Eine entscheidende Probe aber für die Richtigkeit unserer Auffassung haben wir in dem, was Schleiermacher über unser Vermögen sagt, des Absoluten inne zu werden.

Dass die Einheit der Ideen und des höchsten Gesetzes (des Gewissens) die Erscheinung des Absoluten in uns ist (cf. Lipsius a. a. O. p. 127 ff.), ja dass in allem Denken und Gefühl, wenn es nicht ein thierisch verworrenes ist, das Transscendente mitgesetzt ist, kommt hier weniger in Betracht. Das ist nämlich der Fall, sofern in allem die Gewissheit der Identität des Idealen und Realen zum thatsächlichen Ausdruck kommt. In diesem Bilden bestimmter Vernunfteinheiten ist die absolute Identität als wirksame Macht, „unter die der menschliche Geist sich gestellt findet" (Dial. § 216, 1), als Princip mitgesetzt (Dial. § 216 f., Ethik § 238 ff.). Die Ideen sind daher Repräsentation des Höchsten (Dial. b, sub § 216, 6, Vorl.).

Immerhin mag auch hier, so wenig Schleiermacher selbst Anlass hat, etwas weiters als das tertium compara-

tionis der Einheit hervorzuheben, betont werden, dass das Absolute, als active Garantie der wechselnden lebendigen Vernunfteinheiten (als „Tendenz", Ethik p. 221) nicht als eine starre Einheit wird angeschaut werden dürfen. Andererseits, dass diese lebendige Einheit, in der das Princip der Einheit so scharf betont wird, wenig zu einem pantheistischen Interesse sich reimt.

Hiernach bedarf es kaum der ausdrücklichen Erwähnung, dass wir in keiner Weise die Meinung theilen, als habe Schleiermacher bei diesen Ausführungen sich einfach von der Schablone der Identitätsphilosophie bestimmen lassen. Wir meinen vielmehr, dass Schleiermacher solche Darlegung mit heimlicher Freude an der geistreichen Anschauung wird niedergeschrieben haben.

Es sei noch bemerkt, dass auch diese indirecte Beziehung auf die absolute Einheit geradezu religiös genannt wird. „Transscendental gewusst" und „religiös" ist dasselbe (Ethik § 240); die innerste Lebenseinheit wird als „Streben nach Gott" bezeichnet (Ethik § 154). Der berühmte Satz der „Reden", dass alles Gefühl religiös sei, steht nicht isolirt da: „Religiös ist nicht nur die Religion im engern Sinn, das dem Dialektischen entsprechende Gebiet, sondern auch alles reale Gefühl und Synthesis, die auf dem physischen Gebiet liegt als Geist und auf dem Ethischen als Herz, insofern beides über die Persönlichkeit hinaus auf Einheit und Totalität bezogen wird" (Ethik p. 248, § 255).

Bei diesem Satze müssen wir einen Augenblick Halt machen. Es drängt sich auf, dass in den bisherigen Ausführungen das subjektiv Religiöse sehr allgemein gefasst, daher auch speciell das Gefühl nur nach sehr abstracten Beziehungen dargestellt ist. Das philosophische Interesse und Schleiermacher's persönliche Neigung mochte zu solcher allgemeinen, für grosse Lebensgebiete gültigen Ausführung bewegen. Die Folge ist aber, dass Schleiermacher in den philosophischen Schriften überhaupt jene indirecte Beziehung auf das Transscendente mit der specifisch

religiösen, bewussten vermischt. Der zuletzt citirte Satz repräsentirt daher am besten den in den philosophischen Ausführungen vorliegenden Thatbestand (cf. Ethik § 257). Daher finden wir auch da, wo speciell von dem religiösen Abhängigkeitsbewusstsein die Rede sein soll, nur jene abstracte Ausführung als dem Zusammenhang angemessen erachtet (Dial. p. 430, 475, Ethik p. 244 cf. 351), ohne nähere Bestimmung des subjectiven Erlebnisses.

Wo aber diese letztere gegeben wird, da finden wir auch den Standpunkt der „Reden" wieder, wo das Gefühl als specifisches Organ für das Absolute dargestellt ist, sofern es Ausdruck des jeweiligen Lebensinhaltes ist (vgl. mein o. a. Schrift, p. 65).

So zunächst in der Psychologie. Wir können uns hierüber kurz fassen. Hinreichend klare Ausführungen finden sich daselbst p. 195—216.

Wir heben nur Folgendes hervor: die religiösen Zustände werden Zustände des subjectiven Bewusstseins genannt (p. 195); das religiöse Gefühl wird in Analogie gesetzt mit dem Eindruck des Erhabenen, sofern es „ein sich Verlieren in das Unendliche" ist, „mit dem Bewusstsein verbunden, dass hier eine jede Reaction völlig unstatthaft ist" (p. 211).

Endlich: das Religiöse ist die höchste Steigerung des Selbstbewusstseins, ein Sich-selbst-finden nicht als Einzelner, nicht in der menschlichen Gattung, sondern — in dem Unendlichen" (p. 214). Das ist deutlich genug.

Dieselbe Anschauung finden wir wieder, wenn in der Ethik noch 1832 (z) das Gefühl definirt wird: „Es ist das sich wie wissen in verschiedenen Momenten verschieden und doch stätig denselben. Daher ist das Mathematische hier nicht in den drei räumlichen Dimensionen, sondern nur in der zeitlichen des allgemeinen Bewusstseins von der Veränderlichkeit des Ich als viel oder wenig Leben und als Steigen und Fallen gleichsam unter der Form einer Scala" (Ethik p. 243 cf. § 285, d). Es versteht sich, dass bei dieser Definition das Gefühl als Ahnung oder als blosses (reflectirtes) Ich-

bewusstsein ausgeschlossen ist (Ethik p. 243). Das Ich als innerste Lebenseinheit ist Gedanke (Ethik § 176).

Ein solches Zeugniss der spätesten Bearbeitung würde genügen. Es mag noch als indirectes Zeugniss für die fortdauernde lebendige Auffassung des Gefühls angeführt werden, dass Schleiermacher auch das „innerste Princip des combinatorischen Verfahrens“ (im Wissen und Handeln, Ethik p. 242) als ein gefühlsmässiges erkennt (Ethik p. 245, 246, 253). „Denn die Darstellung kann kein anderes Dasein ausdrücken, als was in der Art afficirt zu sein gesetzt ist (Ethik p. 300).

Das Gefühl, nach seinem innern Verlauf voll ausgedrückt, ist für Schleiermacher die unmittelbare Aussage über den jeweiligen Lebenszustand.

Es versteht sich, dass, was vom Gefühl überhaupt gilt, auch von dem religiösen Gefühl gelten muss. Allerdings fehlen in der Ethik die näheren Beschreibungen des religiösen Gefühls im engeren Sinne. Dass wirklich eine lebendige Auffassung auch hier vorliegt, ist angedeutet in dem Satze: In der Vernunftreligion ist „alles Nebensache im Vergleich mit dem Gefühl von der Einheit des Absoluten als Agens in der Natur“ (p. 325). Ausserdem machen wir nur noch aufmerksam auf den Abschnitt über die Weisheit des Gefühls (§ 300 ff.), wo namentlich der Begriff der „Contemplation“ auf eine lebendige Auffassung von dem Leben des Transscendenten im Gefühl hinweist. Doch geht die Ethik wenig darauf aus, das religiöse Gefühl in seinem innern Verlauf rein darzustellen; auch die angezogenen Stellen lassen die von Schleiermacher postulirte Erweiterung des Lebensgefühls im religiösen Gefühl mehr spontan nachempfinden, indem er die begleitende Anschauung des Endlichen sub specie aeternitatis zu vollziehen nöthigt. Aber gerade dadurch fühlen wir uns wieder auf den frischen Standpunkt der „Reden“ versetzt.

Vor allem kommen die Ausführungen der Dialektik in Betracht. Diese scheinen freilich auf das oben gekennzeichnete abstracte Princip zurückzukommen. Zwar nicht völlig, aber mit einer Verschlechterung. Wenn nämlich

nach der Dialektik das Gefühl besonders geeignet sein soll, die absolute Identität aufzufassen, weil es selbst die relative Identität von Denken und Wollen ist (Dial. § 215), so ist zwar damit wenigstens theilweise das Wesen des Gefühls zum Ausdruck gebracht; aber dieser Ausdruck bedarf so sehr der Ergänzung und Erklärung, dass er offenbar weniger aus klarer, vollständiger Anschauung, als nach der Schablone der Identitätsphilosophie gebildet ist.

Denn dass eine, wie es scheint, der Activität völlig bare Indifferenz das Organ des Absoluten sein solle, diese Formel ist nicht mit der Absicht, eine vollständige und klare Anschauung zu geben, sondern der Schablone zulieb gewählt.

Für Schleiermacher's an Schelling gewöhntes Ohr muss wohl diese Beschreibung des Gefühls als der relativen Indifferenz bedeutsam geklungen haben. Aber mit Recht bemerkt auch Bender, dass diese aus Vorurtheil für Schelling'sche Terminologie gewählte Benennung des Gefühls als Indifferenz ohne Gewicht ist, weil ja auch schon die „Einheiten" der Ideen und des Gewissens Gott in uns repräsentiren (a. a. O. p. 186).

Wenn also Schleiermacher offenbar über das Gefühl als Organ der Gottheit etwas Besonderes sagen wollte, und doch nur nach der Analogie der Ideen und der Gewissenseinheiten eine wenig bedeutende Schablone bildete, so dürfen wir fragen, welche geistige Thätigkeit Schleiermacher dann durch diese „verfehlte und nichtssagende Definition" (Bender a. a. O. p. 186) bezeichnen will? Nach Bender ist es das Bewusstsein der persönlichen Lebenseinheit, welches realisirt wird mit dem Bewusstsein der Welteinheit zugleich (a. a. O. p. 187 f.).

Diese Formel verlangt jedoch eine nähere Bestimmung, denn es fragt sich, ob Bender dabei mehr das Bewusstsein der persönlichen Einheit oder des Lebens betont haben will?

Die Antwort ist, dass nach Bender für Schleiermacher Beides richtig ist, dass aber das letztere für die psycho-

logischen Ausführungen (besonders die „Reden"), das erstere für die metaphysischen Deductionen Schleiermacher's gilt (a. a. O. p. 676 cf. 183 ff.).

Eine Vereinigung wird von Bender nicht versucht.

Bender nimmt an, dass die Metaphysik das Bewusstsein der persönlichen Einheit als religiös bezeichnet nur nach der von ihm lediglich als Schablone verurtheilten Anschauung, weil sie nämlich das subjective Analogon zu der absoluten Einheit sei.

Dieses Bewusstsein der persönlichen Einheit kann dann aber nur mit Lipsius gedacht werden als das Innewerden des individuellen Ich in seiner bleibenden Grundlage (Lipsius a. a. O. p. 132, cf. Bender a. a. O. p. 89).

Aber diese Auffassung verbietet direct — im Einklang mit der Ethik (cf. oben) — diejenige Stelle der Dialektik, welche am schärfsten das religiöse Gefühl von andern Functionen, die ebenfalls unter dem Namen Gefühl befasst werden, unterscheidet.

Nach dieser Stelle gilt es, das Leben als bewegte Reihe im Wechsel von Denken und Wollen vorzustellen: dann ist die Allem zu Grunde liegende, lebendig setzende Agilität die Einheit, welche Organ des Absoluten ist. Das unmittelbare Bewusstsein dieser mehr oder weniger productiven Lebenseinheit, wie es jede einzelne Function bestimmend begleitet, nicht leer, sondern wie das Absolute positiv und voll gedacht, ist das religiöse Gefühl.

So wird positiv ausgeführt. Und negativ wird das Gefühl unterschieden nicht nur von der Empfindung („welche das subjectiv Persönliche ist im bestimmten Moment, also mittelst der Affection gesetzt"), sondern auch „von dem reflectirten Selbstbewusstsein = Ich, welches nur die Identität des Subjects in der Differenz der Momente aussagt und also auf dem Zusammenfassen der Momente beruht, welches allemal ein vermitteltes ist" (Dial. p. 429).

Dieses letzte trifft die Bender'sche Auffassung. Das Bewusstsein der bleibenden Grundlage des Ich ist kein unmittelbares, ursprüngliches; es ist ferner als selb-

ständiges nicht, was das religiöse Gefühl sein soll, „beständig in jedem Moment" (ibid.).

Beständig aber ist das Gefühl des Ichs, wie es oben geschildert ist, als lebendige Potenz betrachtet. Und als solche „begleitet es jedes Denken und Wollen" (ibid.) als ein Gefühl mehr oder weniger umfassender Fülle, Lust oder Unlust."

Da Schleiermacher geglaubt hat, diese anschauliche Beschreibung des Gefühls zugleich durch jene schablonenhafte Gedankenreihe motiviren zu müssen und zu können (p. 429 f.), so ergiebt sich um so deutlicher, dass, wie es Beil. E klar ausspricht, Schleiermacher keineswegs aufgegeben hat, unter dem Gefühl „das Bewusstsein des Lebens" (Dial. p. 529) zu verstehen.

An der letztcitirten Stelle ist auch gleich die Consequenz gezogen, um deren Willen wir diese Untersuchung über das religiöse Organ anstellten:

„Die Identität der Gewissheit in beiden Functionen ist eben die Gewissheit des Lebens; also muss auch der transscendente Grund, wovon die Gewissheit ausgeht, unter der Form des Lebens gesetzt werden" (Dial. p. 529).

Dasselbe wird wiederholt: „Darin liegt aber zugleich, dass der transscendente Grund eben als ein Lebendiges gesetzt ist" (p. 530) . . .

„Soll nun der transscendente Grund gedacht werden, so ist es schlechthin unmöglich, ihn als ein Todtes zu denken" (ibid.) . . . . .

„Das religiöse Interesse ist, den transscendenten Grund wie als Lebensquell, so auch als Leben zu fassen, weil nämlich das Leben nicht kann aus dem Tode kommen, der nicht ist. Das absolute Sein ist aber immer Leben, als die Gegensätze aus sich entwickelnd, aber, weil zeitlos, nicht in sie übergehend" (p. 531, cf. die folgenden Ausführungen).

Nach diesen, wie wir meinen, für das im Eingang angekündigte Resultat unserer Untersuchung klarentscheidenden Stellen geben wir auch eine Probe der im

Haupttext der Dialektik am meisten bevorzugten Ausführung: „Wollen wir das Bewusstsein Gottes isoliren, so gerathen wir in ein bewusstloses Brüten, und wir müssen sagen, das Bewusstsein Gottes sei um so lebendiger, je lebendiger ein Anderes dabei ist.... Im religiösen Bewusstsein, wenn es in seiner Natur bleibt und nicht damit experimentirt wird, ist das Bestreben, das Bewusstsein Gottes zu isoliren, gar nicht; der religiöse Mensch hat kein Arg daraus, das Bewusstsein Gottes nur zu haben an dem frischen, lebendigen Bewusstsein eines Irdischen" (Dial. p. 153).

Der vorbereitete Leser erkennt auch in diesen farbloseren Ausführungen den Geist der „Reden" wieder.

Zum Ueberfluss folgt gleich ein Satz wie der folgende: „Die höchste Lebenseinheit ... hat der Religiöse im Leben, der Speculative in der Betrachtung, aber Beide haben es nur an etwas Anderem" (p. 155).

Wir fassen unser Resultat noch einmal zusammen:

Schleiermacher hat je länger desto mehr denselben Namen für den Gottesbegriff wie Schelling gebraucht. Er hat dementsprechend auch seine Ansicht über das subjective Organ für das Absolute unter der dürren Schelling'schen Terminologie verborgen. Aber zu Grunde liegt, von ihm selbst darunter angeschaut, für die Leser nur schwer zu reproduciren, die Anschauung der absoluten Lebensmacht und der subjectiven Aneignung derselben.

Diese höchste Lebensmacht in irgend einer Weise, etwa pantheistisch näher zu bestimmen, finden wir Schleiermacher nicht geneigt, schon weil wir seinen wiederholten Protesten gegen den Pantheismus einigen Glauben schenken, sodann aber, weil seine gesammte Ausführung sich in der von Kant gewiesenen Richtung bewegt.

Wenn wir in dieser Weise Schleiermacher's Grundanschauung richtig interpretirt haben, so haben wir über die Brauchbarkeit und Anwendbarkeit derselben für die moderne Dogmatik dem in der Einleitung Gesagten nichts hinzuzufügen.

Die Essäer des Philo.

Ein Beitrag zur Kirchengeschichte

von

R. Ohle.

(Schluss.)

Cap. V.

Die Interpolation rührt von dem Verfasser der Vita Contemplativa her. Verhältniss der Essäer zu den Therapeuten.

Da wir bereits in Cap. III Gelegenheit hatten, die Ideenassociation, die zwischen unsern Paragraphen und D. V. C. besteht, anzudeuten, können wir uns hier sehr kurz halten. Unsere Gründe für die Identität beider Autoren sind folgende:

Erstens ist es an sich unwahrscheinlich, dass zwei verschiedene Männer auf den höchst originellen Einfall gekommen sind, den alexandrinischen Juden zu einem Vertheidiger des christlichen Mönchthums zu machen. Denn wie die neueren Untersuchungen gezeigt haben, bietet gerade Philo so viel Anklänge an das Mönchthum des Fälschers, dass man Jahrhunderte lang nicht im entferntesten an einen Betrug dachte.

Zweitens setzt aber diese Unterschiebung eine so eingehende Kenntniss der Ideen Philos und besonders seines Wortschatzes von Seiten des Fälschers voraus, dass es undenkbar erscheint, dieselbe gleichzeitig bei zwei Männern anzunehmen. Auch unseren Paragraphen geben nämlich, gerade wie der V. Contemplativa „die echt philonischen Sätze“,

womit sie gleichsam „durchspickt" sind, „allerdings auf den ersten Anblick das Aussehen einer echten Schrift Philos" (Lucius Therapeuten p. 120)[1]).

Drittens wird alles, was der Interpolator von den Gebräuchen der Essäer erzählt oder kurz andeutet, in der V. C. mehr oder weniger eingehend behandelt und breiter ausgeführt. Diese Identität der inneren Structur zwischen

---

1) Es sei uns gestattet, zwei frappante Beispiele hier anzuführen. Die Essäer versammeln sich Sonntags zum Studium ihrer *πάτριοι νόμοι* in den „Synagogen" dort: *καϑ' ἡλικίας ἐν τάξεσιν ὑπὸ πρεσβυτέροις νέοι καϑέζονται, μετὰ κόσμου τοῦ προςήκοντος ἔχοντες ἀκροατικῶς. Εἶϑ' ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβών, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων, ὅσα μὴ γνώριμα παρελϑὼν ἀναδιδάσκει.* Diese Stelle, über deren Erklärung bekanntlich Meinungsverschiedenheiten bestehen, scheint uns entlehnt aus Philos verlorenen Apologie des Moses [Grätz l. c. III, 681], bei Eusebius fragmentarisch erhalten (Mangey p. 630). Moses, heisst es dort, wollte die Juden nicht unbekannt lassen mit den *πάτριοι νόμοι*, deshalb: *Αὐτοὺς εἰς ταὐτὸν ἠξίου συνάγεσϑαι* [daraus machte der Interpolator *συναγωγαί*] *καὶ καϑεζομένους μετὰ ἀλλήλων, σὺν αἰδοῖ καὶ κόσμῳ τῶν νόμων ἀκροᾶσϑαι, τοῦ μηδένα ἀγνοῆσαι χάριν .... Τῶν ἱερέων δέ τις ὁ παρών, ἢ τῶν γερόντων εἷς ἀναγινώσκει τοὺς ἱεροὺς* (über die Bedeutung dieses Epitheton p. 331) *νόμους αὐτοῖς καὶ κατὰ ἕκαστον ἐξηγεῖται.* Eine ähnliche, vielleicht auch mit benutzte, Stelle findet sich De Septenario p. 282. In der Vita Contemplativa hat übrigens unser Interpolator aus philonischen Elementen noch eine andere Zusammensetzung gemacht, um die Festversammlungen der Therapeuten zu schildern, cf. l. c. p. 476. Auch die Declamation gegen die Kaiser ist dem Wortschatze nach Philonisch. Sagt der Interpolator: *Οἱ μὲν γὰρ πρὸς τὸ ἀτίϑασσον ἀγριότητα ϑηρίων ἐκνικῆσαι σπουδάσαντες .... Οἱ δὲ τὸ ... λελυττηκὸς εἰς ἕτερον εἶδος κακίας μεϑαρμοσάμενοι .... κυνῶν ἰοβόλων τρόπον προσσαίνοντες*, so hat er damit die Vita Moys. geplündert, dort heisst es von den Frohnvögten Pharaos (I, 8 p. 87) — Pharao ist nach Philo daran unschuldig! cf. p. 319 —: *Ἦσαν γάρ τινες τῶν ἐφεστηκότων ἀτίϑασσοι σφόδρα καὶ λελυττηκότες, μηδὲν εἰς ἀγριότητα τῶν ἰοβόλων .... διαφέροντες.* Offenbar wurden aus diesen *ἐφεστηκότων* unsere *ἐπαναστάντων.* Uebrigens beachte man die sinnlose Verbindung *κυνῶν ἰοβόλων*, die Mangey gutmüthig verbessern will, denn *ἰόβολος* heisst natürlich bei Philo „Schlange" [cf. I, 391 *ἐχίων καὶ ἀσπίδων τρόπον ἰοβόλων*]. Der Interpolator schrieb eben die kräftigen Philonischen Worte über die Vögte mechanisch aus und combinirte damit eine andere philonische Phrase *κυνῶν τρόπον προσσαίνω* [z. B. I, 267]. Das widerliche Bild von den Metzgern haben wir bereits erwähnt (p. 314 Anm. 2).

unsern Paragraphen und der V. C. wird auch von Lucius [Therapeuten p. 157 ff.] anerkannt. Aeltere Kritiker, wie z. B. Gfrörer, haben wohl hauptsächlich auf Grund dieser merkwürdigen Uebereinstimmung die Therapeuten für Essäer, oder umgekehrt erklärt.

Viertens nennt der Interpolator seine Schilderung der Essäer ausdrücklich eine „kurze“ [*βραχέα* p. 458]; er deutet damit an, dass er noch mehr weiss. Er lässt also schon hier eine Fortsetzung dieses interessanten Stoffes durchschimmern. Der Prolog von D. V. C. *Ἐσσαίων περιδιαλεχθείς* ist nun in ausdrücklicher Beziehung und Berufung auf unsere Paragraphen verfasst. Die Polemik von Lucius gegen diese vom Verfasser der V. C. gemachte Zurückweisung auf unsere Paragraphen [Lucius, Th. p. 91 ff.] ist insofern nicht zutreffend, da es sich hier gar nicht um ein Verhältniss der V. C. zu der Philonischen Grundschrift von Q. O. P. L. handelt — mit der ja unsere Paragraphen in eben solchem Widerspruch stehen wie D. V. C. — sondern nur um den innigen Zusammenhang unserer Paragraphen mit der V. C. Denn die Philonische Urschrift Q. O. P. L. hatte offenbar für den Fälscher erst durch seine Interpolation Bedeutung erhalten, daher „thut er“ nicht bloss so (Lucius), als ob Q. O. P. L. nichts weiter als die Essäer enthielte, sondern factisch hatte er nichts weiter hinzugesetzt. Froh der gelungenen Interpolation konnte er also D. V. C. mit *Ἐσσαίων περιδιαλεχθείς* beginnen.

Fünftens scheint uns auch der etymologische Versuch, den dunkeln Namen *Ἐσσαῖοι* zu erklären, bereits in Rücksicht auf D. V. C. gemacht zu sein. Der Interpolator übersetzt nämlich *Ἐσσαῖοι* mit *ὅσιοι*, erklärt es aber näher dahin *ἐν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνασιν;* dies ist allerdings noch die gewöhnliche Bedeutung von *θεραπευτής* (Lucius, Th. p. 83), aber man wird uns zugeben, dass für einen Christen *θεραπεύω* (cf. Grimm, Lex. in N. T.) sehr leicht zu jener rhetorischen Spielerei Anlass gab, mit der der Autor von D. V. C. den Namen *θεραπευτής* umdeutete.

Diese Gründe bestimmen uns, die Identität unseres Interpolators mit dem Autor von D. V. C. anzunehmen.

Daher betrachten wir auch den Wink, der uns in der Einleitung von D. V. C. über das Verhältniss der Essäer zu den Therapeuten gegeben wird, als eine authentische Interpretation des unsere Fälschungen leitenden Gedankens. Die Essäer, heisst es dort, vertreten die „praktische“, die Therapeuten dagegen die „theoretische“ oder ideale Seite des Asketenthums. Diese kurze Charakteristik passt in der That vorzüglich auf unsere Leute. Eine Prüfung der betreffenden Angaben wird uns zeigen, was der Autor unter „praktisch“ und „theoretisch“ verstand, oder worin der Unterschied zwischen Essäern und Therapeuten besteht.

Die Essäer arbeiteten [p. 457, 16]; freilich wird ihre Arbeit nicht sehr bedeutend gewesen sein, da sie sowohl eine rationelle Ausbeutung ihrer Arbeitskraft verschmähten (ibid.), als auch geistigen Beschäftigungen, mit göttlicher Extase verbunden, Werktag wie Sonntag oblagen [p. 458, 10]; immerhin arbeiteten sie und erwarben sich wahrscheinlich aus dem Verkauf ihrer Körbe oder sonstiger Fabrikate einen täglichen Lohn [p. 459, 1]. Dies thaten aber die Therapeuten nicht, dieselben schlugen bekanntlich mit Nichtsthun ihre Tage todt und lebten vom Schauen. Ihr ganzes Leben war überhaupt so vergeistigt, dass in der Schilderung desselben alle banausischen Details fortfallen mussten; so konnte schon der alte Clericus[1]) kopfschüttelnd das Fehlen der Hauptsache für uns Sterbliche moniren, nämlich das gänzliche Fehlen der Mittel zum Lebensunterhalt.

Zweitens hatte keiner von den Essäern eine eigene Behausung [p. 458, 41], sondern verschiedene Mitglieder bewohnten zusammen ein Haus, und es lagen wahrscheinlich mehrere solcher Häuser um ein grösseres Gebäude, das *ταμεῖον*, herum[2]). Hier in dem *ταμεῖον* versammelten sich täglich alle kleineren Gruppen zu den gemeinschaftlichen Mahlzeiten. Die Therapeuten dagegen wohnten ein-

1) H. E. p. 23, IV.

2) Wenigstens scheint uns dies eine annehmbare Interpretation von *τὸ κατὰ θιάσους συνοικεῖν* zu sein; das *ταμεῖον* war ein besonderes Gebäude, wie aus der getrennten Stellung hervorgeht, durch die es als etwas Neues eingeführt wird: *εἶτ᾽ ἐστὶ ταμεῖον ἓν πάντων* . . . .

zeln in allein gelegenen Zellen [p. 475, 6], und nur Sonntags kamen sie zusammen, vielleicht nur zum Gebete [p. 476, 8], wenigstens wird ein gemeinschaftliches Mahl bei ihnen nur als am siebenten Sonntage stattfindend geschildert [p. 481].

Endlich bewohnen die Essäer Palästina und Syrien, während die Therapeuten hauptsächlich als in Aegypten ansässig gedacht werden; Aegypten war aber — wie wir bereits erwähnten — nach der allgemeinen Meinung das Vaterland des idealen Mönchthums.

Da wir nun in diesen beiden Schilderungen den Reflex historischer Verhältnisse, deren Vertheidigung der Fälscher offenbar übernommen hatte, sehen müssen, so glauben wir nicht fehl zu gehen, wenn wir den materiellen Umschwung [1]), den das Asketenthum um die Wende des vierten Jahrhunderts erfuhr, hier durch die Essäer und Therapeuten dargestellt zu finden meinen.

Die Essäer repräsentiren demnach die schon mehr organisirten Asketen der alt-christlichen Zeit, die Therapeuten dagegen das Mönchthum im eigentlichsten Sinne des Wortes, das im Anfang des vierten Jahrhunderts den Versuch machte, sich über alle christlichen Länder auszubreiten (D. V. C. § 3 p. 474).

Eusebius, der, wie aus seinem Referate der V. C. hervorgeht, bereits diese neue Gestalt des Asketenthums kannte, hatte scheinbar noch keine passende Bezeichnung für dieselbe, er rechnet auch die Therapeuten zu den Asketen. Aber der Fälscher selbst hat mit seinem *μοναστήριον*, in dem die Therapeuten *μονούμενοι* verharren [p. 475, 15, 476, 4 etc.], angedeutet, dass er wirkliche *μόναχοι* meinte. Selbstverständlich werden uns in D. V. C. nicht die Mönche der bereits katholisch zugestutzten Legende, d. h. die des Hieronymus oder Pseudoathanasius geschildert, sondern

1) Diesen Umschwung führen wir mit Moshcim: De rebus Christ. Saeculum Tertium § XXIX p. 659 Anm. auf Origenes zurück. Cf. Lucius Th. p. 139 ff. Erst in zweiter Linie mag hier der Einfluss Alt-Aegyptens nachgewirkt haben [Weingarten].

jene, die auch der echte Athanasius kannte: Einsiedler, die jede Gesellschaft möglichst mieden und selbst meinten, das Bischofamt sei ἁμαρτίας πρόφασιν τὴν ἐπισκοπήν [Athanasius citirt von Weingarten l. c. p. 19]. Diese Menschen liessen sich natürlich hierarchisch nicht gut verwenden, deshalb müssen sie wohl bald durch die centripetale Kraft der katholischen Kirche entfernt worden sein, vielleicht zusammen mit den sogenannten Irrthümern des Origenes, unter dessen Schülern sie wahrscheinlich allein, und vielleicht auch nur vorübergehend Sympathie fanden, wie wir im nächsten Capitel zeigen werden.

Aber auch die niedere Gattung des Mönchthums, die unser Autor als Essäer dargestellt hat, und die weit „praktischer" das Feld behauptete und im Verlaufe des vierten Jahrhunderts das allein orthodoxe Mönchthum wurde, ist nicht ohne Einfluss des origenistischen Geistes geblieben. Wir haben bereits oben angedeutet, dass die „Philosophie" der Essäer und ihre Forderung einer göttlichen Inspiration zum Verständniss der heiligen Schrift wahrscheinlich von Origenes herrühren; wir wollen hier noch einige Punkte aufzählen, die uns aus derselben Quelle geschöpft scheinen.

Origenes hatte bekanntlich zum erstenmal [1]) die asketischen Aussprüche des N. T. [2]) systematisch entwickelt und der christlichen Welt ein eminent asketisches Ideal vorgezeichnet. In diesem Idealbilde ist die Forderung: gänzliches Aufgeben des persönlichen Besitzes, eine der ersten (Orig. ad Matth. 19, 21); die Geschichte des Ananias und der Sapphira gilt als warnendes Beispiel aller derer, die etwas zurückbehalten (Orig. ed. Delarue III, 670 ff.); der τέλειος darf kein Eigenthum besitzen [l. c. p. 674 ff.).

---

1) Der mildere Clemens war längst nicht so weit gegangen. Redepenning, Origenes p. 178 ff.

2) Dieselben zu leugnen, wäre ungerechtfertigt; wir verweisen auf die treffliche Darstellung dieser Seite der christlichen Predigt von Döllinger: Christenthum und Kirche p. 368 ff. Doch vergeblich späht der katholische Theologe nach einer gesetzlichen Regelung der Askese im N. T.; Kol. 2, 22 wird uns ausdrücklich gesagt, dass es κατὰ τα ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων sei, sie zu befehlen.

Demgemäss wird uns an den Essäern gerühmt, dass sie wirklich ἀχρήματοι und ἀκτήμονες [p. 457] seien und nicht einmal ihr eigen Haus hätten [p. 458]. Völlige Besitzlosigkeit kann aber nur bei Ehelosigkeit durchgeführt werden; auch diese hatte Origenes, der ja auf Grund eines arg missverstandenen Herrenwortes sich selbst entmannte, als unbedingte Forderung zur Vollkommenheit aufgestellt [Lucius, Th. p. 141]. Unsere Essäer bewahrten daher ihre Keuschheit παρ' ὅλον τὸν βίον. Für die völlig Besitzlosen giebt es aber auch keinen Krieg mehr, Origenes verwirft deshalb mit Recht jede Betheiligung am Kriege [contra Cels. VIII, 73][1]), jede Führung von Waffen [ib. V, 33]. Unser Interpolator preist als etwas ganz Hervorragendes, dass die Essäer keine Waffen haben und sich nur mit den allerfriedlichsten Gewerben abgeben. Mit der Besitzlosigkeit hängt ferner die Verwerfung des Handels, des Eides etc. zusammen, die unsere Essäer aus dem System des Origenes übernommen haben. Endlich hat der völlig besitzlose τέλειος, der sich mit dem allerkärglichsten Lebensunterhalt begnügt, auch keine grössere Sorge, als sich „unaufhörlich, in Worten, Thaten und Gedanken immer mit dem göttlichen Logos“ zu beschäftigen [Redepenning l. c. II, 433]. Infolgedessen studiren auch die Essäer „allezeit“ die göttlichen Gebote und Sonntags in besonders hervorragender Weise.

Dies scheint uns zu genügen, um den inneren Zusammenhang auch des praktischen Mönchthums mit Origenes wahrscheinlich zu machen, von dem bekanntlich alle späteren Freunde des Mönchthums wohlweislich geschwiegen haben, weil davon „die heftigsten Gegner des Origenis unter den Alten, wie Hieronymus, zuerst geschwiegen, da sie, selbst Münche und Bewunderer des Münchswesens, gewiss nicht

1) Delarue's Anmerkung zeigt, dass diese energische Verwerfung des Krieges bei Origenes zum erstenmal auftaucht. Daraus entwickelte sich das im Abendland nie beachtete Verbot des Waffenhandwerks für die Geistlichen.

in Origenis Philosophie den ganzen Grund ihrer Mystik gesucht" [Walch, Ketzergeschichte 7, 426].

Zum Schluss wollen wir noch darauf aufmerksam machen, dass von den drei Canones, auf die nach unserm Interpolator die Essäer verpflichtet wurden [p. 458, 28], wenigstens zwei altchristlich sind. *Τὸ φιλόθεον* und *τὸ φιλάνθρωπον* bilden nämlich die beiden von Jesus gerühmten Gesetze Matth. 22, 36—39, die auch von späteren Vertretern des Mönchthums oben angestellt wurden. Interessant ist es für die damalige Auffassung, dass man als Beweise der Liebe zu Gott die Erfüllung jener Gebote betrachtete, die man allenfalls auf directe Worte des Herren zurückführen konnte, nämlich Ehelosigkeit, Verweigerung des Eides und Vermeidung der Lüge[1]).

Zu diesen Geboten gesellt sich als drittes *τὸ φιλάρετον*. Dass man gerade drei Canones aufstellte, scheint uns bei Christen ziemlich naheliegend (Trinität!); aber auch die Wahl des *φιλάρετον* erklärt sich, wie wir glauben, sehr leicht. Die Essäer heissen § 13 p. 459 *ἀθληταὶ ἀρετῆς*[2]); was sie unter Tugend verstanden, zeigt die Definition p. 458, 34: es sind die eigentlichen Vorschriften ihres Mönchthums, d. h. es sind im Wesentlichen jene Tugenden, mit denen man völlige Lostrennung von der Welt und alleinige Versenkung in Gott erstrebte. Wenn wir nun bedenken, dass es sich bei der ganzen Möncherei um diese *ἀρετή* allein handelte[3]), so ergiebt sich die Hinzusetzung des *φιλάρετον*

1) Auch dass Gott nur Urheber des Guten sei, ist echt christlich, denn das göttliche Gebot, obgleich es zur Sünde reizt, bleibt *ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή* Römer 7, 12; die Christen sprechen daher *ὅτι κακὰ μὲν ἢ τὴν κακίαν καὶ τὰς ἀπ' αὐτῆς πράξεις ὁ θεὸς οὐκ ἐποίησε.* Orig. c. Celsum VI, 55.

2) Bekanntlich ist „Athlet" ein ehrendes Prädikat der Christen [z. B. Euseb. H. E. IX, 1 p. 159] und besonders der Mönche. So bei Palladius [citirt von Weingarten l. c. p. 38]; so bei Theodoret: in seiner *Φιλόθεος ἱστορία* bildet *τῆς ἀρετῆς ἀθληταί* sogar ein ständiges Prädikat der Mönche [z. B. p. 1284, 1325 etc. ed. Migne], daher nennt er die Klöster neben *φιλοσοφίας φροντιστήρια*, wie p. 1325, 1493 etc., auch *εὐσεβείας παλαίστραι* p. 1496.

3) Auch Eusebius nennt christliche Religiosität *ἀρετὴ καὶ φιλο-*

als dritter Canon als ziemlich selbstverständlich. Ausserdem war es ja unmöglich, allein aus den zwei vom Herrn empfohlenen Geboten die ganze Möncherei herauszuspinnen; wir sehen daher auch andere Vertreter des Mönchthums[1]) zu mehr oder weniger geschickten Ergänzungen ihre Zuflucht nehmen.

Cap. VI.

Zeit, Person und Zweck des Fälschers.

Lucius ist am Ende seiner von uns so viel citirten Schrift: die Therapeuten, zu dem Resultate gelangt, die V. C. sei eine „am Ende des dritten Jahrhunderts“ verfasste Tendenzschrift. Wir glauben nun, dass sich auf Grund unserer Paragraphen, die mit der V. C. eng zusammenhängen, diese Angabe genauer dahin präcisiren lässt, dass der Fälscher den Untergang der christfeindlichen Kaiser Maxentius und Maximinus (313) erlebt haben muss. Den Abfall und die schliessliche Vernichtung des Licinius (324) dagegen kann er noch nicht vor Augen gehabt haben, da Eusebius in seiner vor 324 geschriebenen Kirchengeschichte das Dasein der V. C. bereits bezeugt.

Offenbar hielt man nach dem Fall des Maximinus die Sache des Christenthums für endgültig gewonnen, deshalb konnte unser Interpolator in dem frohen Gefühl des Sieges schliessen § 13 p. 459: Alle unterlagen und schlossen sich ihnen an *ᾄδοντες αὐτῶν τὰ συσσίτια καὶ τὴν παντὸς λόγου*

σοφία H. E. I, 2. Deshalb heisst es von Licinius und Constantin *τὸ φιλάρετον καὶ θεοφιλὲς ..... διὰ τῆς ὑπὲρ Χριστιανῶν ἐνεδείξαντο νομοθεσίας* H. E. IX, 11.

1) So heisst es z. B. in den sehr verständigen Regeln des Basilius (Migne ser. gr. 31 p. 920): *Ἐκεῖνο μέντοι γε γινώσκειν χρή, ὅτι οὔτε ἄλλης τινὸς ἐντολῆς τήρησιν, οὔτε αὐτὴν τὴν πρὸς Θεὸν ἀγάπην, οὔτε τὴν πρὸς τὸν πλησίον δυνάμεθα κατορθῶσαι, ἄλλοτε περὶ ἄλλα ταῖς διανοίαις ἀποπλανώμενοι.... Ὥστε καὶ ἡ ἄσκησις τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ πρὸς Θεὸν εὐαρεστήσεως ἐν τῇ ἀναχωρήσει τῶν μεριμνῶν τοῦ κόσμου καὶ τῇ παντελεῖ ἀλλοτριώσει τῶν περισπασμῶν ἡμῖν κατορθοῦται.* Die nachfolgenden „Menschensatzungen“ sind somit sehr gut begründet.

κρείττονα κοινωνίαν, ῆ βίου τελείου καὶ σφόδρα εὐδαίμονός ἐστι δεῖγμα.

Uebrigens urtheilte damals nicht bloss unser Interpolator so voreilig. Auch Lactantius schloss seinen Tractat (l. c. Cap. LXX): Celebremus igitur triumphum Dei cum exultatione, victoriam Domini cum laudibus frequentemus. Aehnlich Eusebius: De Martyribus Pal. XIII p. 153 *τότε δῆτα καὶ οἱ καθ᾽ ἡμᾶς ἄρχοντες αὐτοὶ δὴ ἐκεῖνοι, δι᾽ ὧν πάλαι τὰ τῶν καθ᾽ ἡμᾶς ἐνηργεῖτο πολέμων, παραδοξοτάτῳ γνώμῃ μεταβαλλόμενοι παλινῳδίαν ᾖδον*, cf. H. E. X, 2 u. 3. Wie man nun die Schrift des Lactantius und die Kirchengeschichte des Eusebius noch vor 319, in welchem Jahr die Christenverfolgung des Licinius begann (Burckhardt l. c. p. 330), anzusetzen alle Ursache hat, so muss auch unsere Interpolation vor diesem Jahre ausgeführt worden sein und zwar kurze Zeit vor der Abfassung der Kirchengeschichte, denn, wie wir gleich zeigen werden, dienen unsere Paragraphen zur „Philonischen" Beglaubigung der V. C.

Dadurch aber, dass sich unsere Fälschungen zeitlich so eng an die Kirchengeschichte des Eusebius anreihen, gewinnt der von Lucius etwas kurz abgewiesene Verdacht: der Bischof von Cäsarea habe hier möglicherweise selbst die Hand im Spiel gehabt, ungemein viel an Wahrscheinlichkeit.

Wenngleich nun Eusebius nach Burkhardts Urtheil „der erste durch und durch unredliche Geschichtschreiber des Alterthums" ist, und ihm deshalb dieser Betrug schon zugetraut werden könnte, so möchten wir ihm doch nicht direct die Autorschaft unserer Paragraphen und der V. C. aufbürden. Denn die Gründe, die sich dafür allenfalls geltend machen liessen, sind zu allgemeiner Natur. Die Auffassung der christenfeindlichen Imperatoren von Seiten des Fälschers ist allerdings völlig Eusebianisch, aber wie der gleichzeitige Lactantius zeigt, war diese Auffassung unter den damaligen Christen allgemein verbreitet. Wenn ferner Eusebius, wie unser Fälscher, den Philo genauer

studirt hatte[1]) und der vollkommenen Asketen (ὁ ἐντελὴς τρόπος citirt von Lucius, Th. p. 131), d. h. der „Therapeuten" unseres Fälschers rühmend gedenkt, und wenn sich endlich einige fast gleichlautende „Stichworte" [2]) bei Eusebius und unserm Fälscher nachweisen lassen, so genügt doch die Annahme, dass unser Fälscher aus derselben Origenistischen Schule stammte, aus der der Bischof von Cäsarea hervorgegangen war, um auch diese Uebereinstimmung zu erklären. Nun wissen wir freilich über die διατριβή, die Pamphilus in Cäsarea errichtete, sehr wenig, da wir leider die betreffende Schrift des Eusebius (H. E. VII, 32 p. 425) nicht mehr besitzen, immerhin genügt das wenige, um in unserm Fälscher einen Zögling jener Schule vermuthen zu können. Dahin führen zunächst die von uns nachgewiesenen Origenistischen Bestandtheile der „essäischen" Lehre. Da dem Fälscher ferner Philonische Phrasen äusserst geläufig sind[3]), so muss derselbe ein eingehendes Studium Philos hinter sich haben; gerade dies ist aber ein neues, vielleicht entscheidendes Merkmal, das uns zu derselben Schule leitet. Wir wissen nämlich,

1) Was seine Citate aus Philo bezeugen.

2) Eusebius nennt die feindlichen Kaiser τῆς θεοσεβείας ἐχθροί (IX, 11) oder auch μισάνθρωποι (X, 8), unser Interpolator spricht von ihren μνημεῖα τῆς αὐτῶν ἀσεβείας καὶ μισανθρωπίας p. 459. Die Christen heissen bei Eusebius ὅσιοι VII, 10 u. θεοσεβείας ἀθληταί IX, 1, bei dem Interpolator ὅσιοι und ἀθληταὶ ἀρετῆς. Wie unser Interpolator nennt auch Eusebius das asketische Leben fern von den Städten „Philosophie", z. B. VI, 9 p. 169; VI, 10; VII, 32 p. 430. Auch erklärt uns Eusebius, weshalb man die sicher nicht leichte Operation vornahm, die Essäer ζῶντας ἔτι μαγείροιν τρόπον κατὰ μέλη καὶ μέρη κρεουργεῖν, wir lesen nämlich bei ihm X, 8 [p. 278], die Henkersknechte hätten ξίφει τὸ σῶμα εἰς πολλὰ τμήματα κατακρεουργούμενοι .... τοῖς τῆς θαλάσσης βυθοῖς, ἰχθύσι βορὰ ῥιπτούμενοι. Offenbar wollte man dadurch die Gebeine der Verehrung der Gläubigen entziehen.

3) Wenn man bedenkt, welchen Fleiss er zur Erlangung dieser Kenntnisse angewendet haben muss, so wird man uns zugeben, dass die Autorschaft des Eusebius höchst unwahrscheinlich ist, denn Schriftsteller, die etwas Eigenes produciren können, pflegen selten dem Nachahmungstriebe derartige Opfer zu bringen.

dass Origenes nicht nur bereitwilligst den alexandrinischen Juden citirt (z. B. C. Celsum VI, 21), sondern ihn auch ganz energisch gegen Celsus vertheidigt hat (l. c. IV, 51)[1]. In der That war Philo der bedeutendste Vorgänger für die allegorische Schriftauslegung, ganz abgesehen von seinem übrigen Systeme, das ja den späteren philosophischen Christen aus Alexandrien nur zusagen konnte; Origenes musste schon deshalb suchen, dass das Ansehen dieses Mannes bei den Heiden und vor allem bei den Christen gewahrt blieb, denn für christliche Leser war schliesslich, wie jede frühere Apologie des Christenthums, auch seine Widerlegung des Celsus bestimmt. Es unterliegt nun keinem Zweifel, dass sich das Ansehen Philos gleichzeitig mit dem Studium seiner Werke in der von Origenes ausgehenden Schule zu Cäsarea erhalten hat; Eusebius mit seinen reichen Citaten aus den Schriften des Alexandriners und alle späteren Origenisten verrathen uns diese geheime Vorliebe zur Genüge. Demnach scheint uns die schon aus andern Gründen nahe liegende Annahme, auch unser Pseudo-Philo habe zu derselben Schule gehört, eine nicht gerade aus der Luft gegriffene Conjectur zu sein.

Wenn wir also glauben, den ersten Geschichtsschreiber des Christenthums von einer directen Betheiligung an dem uns vorliegenden Betruge freisprechen zu können, so halten wir dagegen seine mittelbare Betheiligung für höchst wahrscheinlich.

Hier nun scheint uns der Ort, die von Lucius etwas zu eng umgrenzte Tendenz der Vita Contempl. durch einen neuen Gesichtspunkt zu erweitern. Die V. C., sagen wir also, hat nicht bloss den Zweck, das fortgeschrittene Mönchthum anzupreisen, sie will gleichzeitig auch den so viel geschmähten Origenes vertheidigen.

Bekanntlich war das Hauptärgerniss, das Origenes

1) Später griff Porphyrius den Origenes wegen seiner allegorischen Interpretation an, wie früher Celsus den Philo: Eusebius H. E. VI, 19.

seinen Gegnern gab, seine allegorische Schrifterklärung[1]) und seine auf dieselbe basirte speculative Theologie. Nun war Origenes selbst Mannes genug, um sich seiner Gegner aus eigenen Kräften zu erwehren. Anders stand es dagegen bei seinen Epigonen. Zwar haben sie tapfer alle Arten der Vertheidigung erschöpft: bald haben sie ihn in der überschwänglichsten Weise gepriesen [wie Gregorius Thaumaturgus], bald haben sie, ähnlich wie im siebzehnten Jahrhundert die Freunde des Jansenius, behauptet, die betreffenden Ketzereien fänden sich gar nicht in seinen Schriften, bald gaben sie die Ketzereien zu, leugneten aber ihre Tragweite[2]), und bald haben sie Interpolationen von Seiten ketzerischer Leser angenommen[3]). Trotz all' dieser vielen Wendungen gelang es ihnen nicht, die Orthodoxie ihres Meisters zu retten. Ihre ihnen jedenfalls an Stimmorganen überlegenen Gegner behielten hier das Feld. Origenes wurde verurtheilt, und noch im sechzehnten Jahrhundert zweifelte man nicht, dass er auf ewig der Hölle verfallen sei[4]).

Nun gehörten aber zur Origenistischen Partei nicht nur die gewandtesten, sondern auch die wissenschaftlichsten Köpfe der Kirche, die sicher, bevor sie sich ihren schreienden Gegnern fügten, alle Hülfsquellen ihres Geistes und Witzes erschöpft haben; ihre Ehrenrettungsversuche sind aber von der nachfolgenden Orthodoxie zum grössten Theil vertilgt oder nur fragmentarisch erhalten worden. Es ist daher wohl möglich, dass einer unter diesen Männern den Origenes durch den Vorgang des in seiner Schule fleissig gelesenen Philo

1) Trotzdem wurden auch die einzigen wissenschaftlichen Gegner des Origenes, die Antiochener Exegeten, von der V. ökumenischen Synode verdammt.

2) Walch l. c. p. 423.

3) Walch l. c. p. 435.

4) Bayle, Dictionnaire (ed. Beuchot) s. v. Origène, Rem. D. Neuerdings scheint man in Rom anderer Meinung zu sein. Vincenzi hat daselbst „eine vollständige Ehrenrettung und kirchliche Rehabilität des grossen Alexandriners" veröffentlicht; cf. die Kritik Hergenröthers in „Theologisches Literaturblatt", Bonn 1866.

zu vertheidigen gesucht hat. Freilich war damit noch nicht viel gewonnen, denn Philo war Jude gewesen. Denselben umzustempeln, ihn quasi nach 300 Jahren zu taufen [wie später Origenes hunderte von Jahren nach seinem Tode verdammt wurde], mochte schon lange in Cäsarea frommer Wunsch gewesen sein [1]); der übrigen Welt aber konnte man diese Art Taufe nur durch einen literarischen Betrug beibringen. Dies Unterfangen, meinen wir nun, hat unser Fälscher gleichzeitig mit seiner Vertheidigung des Mönchthums übernommen. Denn sobald Philo für einen Christen gehalten werden konnte, war die Katholicität des Origenes wenigstens insoweit gerechtfertigt, als er nun einen hoch angesehenen und allbewunderten Vorgänger in der Gemeinde hatte. In der That zeigt uns der Fälscher deutlich genug das, worauf es ihm bei der dogmatischen Seite seiner Essäer und Therapeuten hauptsächlich ankommt: beide Vereine treiben eine sogenannte Philosophie; bei dem ersteren *τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει φιλοσοφεῖται* [p. 458]. Bei dem letzteren wird uns die Art dieser Symbole näher erklärt: *τοῖς ἱεροῖς γράμμασι φιλοσοφοῦσι, τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἑρμηνείας νομίζουσι φύσεως ἀποκεκρυμμένης, ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης. Ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἱρέσεως* [2]) *ἀρχηγέται γενόμενοι πολλὰ μνημεῖα τῆς ἀλληγορουμένης ἰδέας ἀπέλιπον, οἷς καθάπερ τισὶν ἀρχετύποις χρώμενοι* [p. 475]. Nach dem Gesagten werden wir kaum fehl greifen, wenn wir bei dieser allegorischen Interpretation und bei diesen Schriften der Stifter der Secte an Origenes und seine Nachfolger in Cäsarea denken.

---

1) Ich schliesse dies aus Euseb. H. E. II, 17. *Ὃν [Φίλωνα] καὶ λόγος ἔχει κατὰ Κλαύδιον ἐπὶ τῆς Ῥώμης εἰς ὁμιλίαν ἐλθεῖν Πέτρῳ, τοῖς ἐκεῖσε τότε κηρύττοντι.* Wir haben es hier offenbar mit einer Schulreminiscenz des Eusebius zu thun, denn vor ihm finden wir von diesem Gerücht keine Spur.

2) Da die Therapeuten unmöglich für eine Secte der Juden angesehen werden konnten, gebraucht der Fälscher hier das in unsern Paragraphen sorgfältig vermiedene Wort.

Dass nun unser Fälscher bei seinem doppelten Vorhaben nicht allein seinen persönlichen Neigungen folgte, sondern gleichsam für die Ehre und im Auftrage seiner Schule schrieb, scheint uns aus dem Verhalten des Eusebius klar hervorzugehen. Derselbe hatte sich bekanntlich um 309 [also einige Jahre vor der Abfassung von D. V. C.] mit Pamphilus an eine Vertheidigung des Origenes gemacht, ihm musste daher jeder Versuch, das Andenken seines hochverehrten Meisters zu rechtfertigen, höchst willkommen sein. Als ihm die V. C. von, wie wir vermuthen[1], befreundeter Seite zuging, übernahm er sofort die Mittheilung dieser neuesten oder besser dieser steinalten Novität an die literarische Welt. Wenn also Eusebius so bereitwillig auf diese Mystification einging, so liegt das nicht an der Schwäche seines kritischen Verstandes[2], denn man sollte doch nicht vergessen, dass Eusebius wirklich „der gelehrteste Kirchenhistoriker seiner Zeit" war [Lucius, Th. p. 133], sondern weil er sich täuschen lassen wollte, weil dieser Betrug seinen Wünschen entsprach. Der Bischof von Cäsarea war sicher nicht so einfältig, als dass er nicht gewusst hätte, wer Philo gewesen war, und dass Philo unmöglich christliche Asketen schildern konnte; noch war er schliesslich scharfsinniger als die scharfsinnigsten Köpfe der Tübinger Schule, weil er trotz der eigenthümlichen Umgebung die Therapeuten als Christen wieder erkannte. Vielmehr löst sich das uns scheinbar vorliegende psychologische Räthsel weit einfacher auf: der Bischof stand hinter den Coulissen und half den Streich mit ausführen!

---

1) Ich betone ausdrücklich, dass die Verbindung des Fälschers mit Eusebius sich nur vermuthen, nicht beweisen lässt.

2) So kritiklos, wie oft behauptet wird, war jene Zeit gar nicht, die Debatten über den Werth der einzelnen N. T.-Schriften [z. B. Euseb. H. E. VII, 25] beweisen das zur Genüge. Die scharfsinnigen Angriffe des Porphyrius gegen das Christenthum und seine Documente zeigen aber ganz evident, dass man schon damals wohl im Stande war, Widersprüche aufzudecken und die wirkliche Abfassungszeit pseudepigraphischer Schriften (wie Daniel) zu bestimmen. Baur, Kircheng. [a] I, 421 ff.

Wirklich hat Eusebius alle für das christliche Mönchthum günstigen Schlüsse, die man aus dieser Fälschung ziehen konnte, bereits in seinem Referate gezogen. Ja, noch mehr, was der Fälscher, ohne sich zu verrathen, nicht aussprechen durfte, dass eben Philo von den Strahlen des Christenthums bereits getroffen gewesen[1]) und das therapeutische Leben uraltes Christenthum sei, das konnte Eusebius ganz harmlos und mit voller Ueberzeugung, gleichsam Philo nur referirend, vortragen; und dies hat er gethan!

Jedenfalls wird man uns zugeben, dass der Fälscher nicht besser, nicht erfolgreicher unterstützt werden konnte. Daher erscheint es immer noch als das Natürlichste, hier zum mindesten ein literarisches Compagniegeschäft anzunehmen, in dem Eusebius die Rolle des Zeugen für die Vaterschaft Philos übernommen hatte, denn bekanntlich wurde die V. C. lediglich auf sein Zeugniss hin zu den Werken des jüdischen Philosophen gerechnet.

Dass wir aber wirklich einen mit allen Hülfsmitteln der Gelehrsamkeit und mit dem grössten Bedacht ausgeführten Betrug vor uns haben, beweist das Philonische Sprachcolorit unserer Fälschungen, beweist endlich die von uns nachgewiesene Interpolation von Q. O. P. L.

Der Mann, der die V. C. geschrieben hat, kannte sicher seinen Philo ziemlich genau; für ihn und seine Freunde waren die Schriften des jüdischen Weisen keineswegs so zahlreich[2]), dass man ihnen schon „deshalb ganz leicht eine neue zufügen konnte“ [Lucius, Th. p. 155].

Nun setzen wir gewöhnlich die uns geläufigen Kenntnisse auch bei andern als ziemlich selbstverständlich voraus. Dem Manne musste daher sein gelehrtes Fälscher-Gewissen schlagen, er musste besorgen, von irgend einem ihm gleichen Philokenner auf frischer That ertappt zu werden. Vielleicht wäre ihm dies gleichgültig gewesen, wenn er, wie Lucius

1) Also jene indirecte Rechtfertigung des Origenes. Von nun ab gilt Philo als „Kirchenschriftsteller“. Hieronymus, D. v. i. Cap. XI (Fabricius, B. E. p. 61). Cf. Vincent v. Beauvais, Speculum Histor. Duaci p. 269 etc.

2) Wie die Aufzählung derselben bei Eusebius H. E. II, 18 zeigt.

annimmt, wirklich allein stand und unbekannt bleiben wollte. Er hatte aber, wie wir zu zeigen versucht haben, höchst wahrscheinlich Helfershelfer hinter sich, die gleich Eusebius bereit waren, mit ihrem vollen Namen für die Fälschung einzutreten. Es galt also, die literarische Ehre und Reputation dieser seiner ὁμόζηλοι, seiner Schule, zu schonen. Schon deshalb musste er — selbst wenn wir bei ihm nicht das diabolische Behagen an einer nach allen Seiten hin gedeckten Mystification voraussetzen wollen, — musste er suchen, eine über alle Zweifel erhabene Philonische Beglaubigung seiner V. C. beizubringen. Diese gewann er durch die Interpolation von Q. O. P. L., ein Buch, dessen Beispiele leicht um eins vermehrt werden konnten, ohne dass eine Entdeckung des Betruges in Bälde zu erwarten war.

Da nun, wie wir gezeigt haben, unsere Paragraphen eine Fortsetzung der Essäer erwarten lassen, und da der Prolog von D. V. C. ganz eng mit unsern Paragraphen zusammenhängt, so ist es allerdings dem uns unbekannten Fälscher gelungen, seinen zwar bisweilen mit bedenklichen Augen betrachteten Tractat D. V. C. Jahrhunderte anstandslos als Philonische Schrift passiren zu lassen, eben weil Q. O. P. L. eine Schrift ist, die zweifellos dem Philo angehört. Ja die völlig werthlose Schrift Q. O. P. L. wurde der Vergessenheit, der ihre Zwillingsschwester: πᾶς δοῦλος φαῦλος anheimfiel, entzogen, nicht bloss weil sie die Schilderung der Essäer enthielt (Lucius, E. p. 15), sondern weil sie die einzige scheinbar Philonische Beglaubigung der V. C. brachte.

Demnach ist dem eigenthümlichen Lobe, das Lucius (Th. p. 156) dem Verfasser von D. V. C. zollt, noch hinzuzusetzen, dass er nicht nur einer der geschicktesten Pseudepigraphen, sondern auch der erste wirklich gelehrte Fälscher des christlichen Alterthums ist.

Endlich erübrigt uns noch ein Wort darüber zu sagen, weshalb der Fälscher gerade die Essäer zur Anknüpfung seiner Therapeuten an Philo gewählt hat. Wir können hier sehr kurz sein, denn, nachdem Hilgenfeld die christlich-mönchische Fabrikation der Essäer in dem Citat des Eusebius

nachgewiesen hat, kann es nicht mehr bezweifelt werden, dass das christliche Mönchthum in den Essenern des Josephus seine Vorfahren wiederzuerkennen meinte[1]).

Mithin gehört dieser Punkt in die Geschichte der Erklärungsversuche der Josephischen Essener[2]), die wir hier zu geben nicht beabsichtigen. Trotzdem erlauben wir uns noch hier zu bemerken, dass, selbst wenn jene bekannte Schilderung der Essener von Josephus herrühren sollte, die Mönche des vierten Jahrhunderts gar nicht so unrecht hatten, in diesen Essenern etwas Christliches zu wittern und sie als ihre geistigen Vorfahren zu betrachten; denn es liesse sich vielleicht nachweisen, dass die „tendenziöse

---

1) Bekanntlich hat man später auch alttestamentliche Vorbilder gesucht, z. B. Theodoret zu Jeremias 35, 6—8 [bei Migne II p. 681] preist *τὸν ἀφρόντιδα καὶ ἀκτήμονα βίον* der Rechabäer ad v. 19 sagt er: *Ἰστέον μέντοι, ὡς ἅπας ἐκείνους φυλάττων τοὺς νόμους* (der Rechabäer), *υἱὸς Ἰωναδὰβ υἱοῦ Ῥηχὰβ χρηματίζει.* Man vergleiche damit die interessante Zusammenstellung der Rechabäer, Essäer, Nazaräer etc. bei Abälard (ed. Cousin I, 14). Die Versuche der Karmeliter Mönche sind demnach nichts Neues.

2) Eben dahin gehört auch die Identificirung der Ebjoniten mit den Ossenern, Essenern oder Jessenern, die erst das Werk des Epiphanius ist (Petavius bemerkt ganz richtig dazu: Hinc illae lacrimae! Epiphanius, Migne 41 p. 397 Anm. 6). Der ketzerreichen Phantasie des Bischofs von Constantia scheint ausserdem die ebjonitische Ketzerei überhaupt ihr Dasein zu verdanken (wenigstens findet sich eine eigentliche Widerlegung derselben weder bei Justin, noch bei Irenäus: Harnack, Quellenkritik des Gnosticismus p. 34 und 56). Da ferner der in derselben Gegend zu derselben Zeit lebende Hieronymus so wenig wie die übrigen Häreseologen etwas von einer Spaltung der Ebjoniten in essenische und nicht essenische Parteien weiss [Lipsius, Quellenkritik d. E. p. 127], so scheint uns der Verdacht nahe zu liegen, dass des Epiphanius „mündliche“ Nachrichten einfach eigenes Fabrikat sind, das der in seiner Ketzerriecherei wenig wählerische Bischof aus der V. C. oder gar nur aus den Auszügen dieser Schrift, die er bei Eusebius fand (Lipsius l. c. p. 135), hergestellt hat. Wie folgenschwer diese willkürliche Combination des unzuverlässigsten Zeugen, der seine von den älteren Berichten abweichenden Nachrichten meistens „vom Hörensagen“ hat (Koffmane; Die Gnosis p. 18), gerade für die moderne Geschichtsauffassung geworden ist, braucht hier nicht gesagt zu werden.

Lobrede" der Essener (Kuenen: De Godsdienst II, 352) einen ganz andern Zweck haben kann, als man gewöhnlich angenommen hat und noch heute annimmt.

Fassen wir zum Schluss das Resultat unserer Untersuchung kurz zusammen, so lautet es: die „Essäer des Philo" sind als Vertreter einer „vorchristlichen Häresie in Israel" aus der Kirchen- oder Ketzergeschichte zu streichen. Trotzdem behalten sie natürlich auch so noch, gerade wie die Therapeuten, einen bedeutenden Werth für die Geschichte des christlichen Mönchthums, denn „eine Urkunde, die als unecht erwiesen ist, ist damit noch nicht als werthlos erwiesen" (Hatch-Harnack, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen p. 4). Aber für die eigentliche Ketzergeschichte verbleiben uns nur die räthselhaften Essener des Josephus, deren Erklärung wir durch unser Arbeit erleichtert zu haben hoffen.

Paulus Episcopus

von

Prof. **van Manen**
in Leiden.

Es gab eine Zeit, in der jeder, der nur einigermassen am Vorrechte einer allgemeinen Bildung und Entwickelung theilnahm, den „Apostel Paulus“ kannte. Wenn das Gedächtniss hie und da versagte, so hatte man Hülfsmittel, ihm dabei entgegen zu kommen. Man zog die Bibel zu Rathe und man kannte darin den Weg sehr gut. Man wusste, dass reiche — und warum nicht auch vollkommen zuverlässige? — Quellen für unsere Kenntniss von dem Leben und den Werken des Apostels darin enthalten seien: das Buch der Apostelgeschichte, ausserdem dreizehn von Paulus eigenhändig geschriebene Briefe und „möglicherweise auch der Brief an die Hebräer“.

Diese Zeit ist vorüber, wenn auch nicht für alle, so doch wenigstens für die meisten, die die Resultate der Wissenschaft zu verwerthen gewohnt sind. Wenn sie auch nicht, gleich vielen ihrer Zeitgenossen, im Alten, ja selbst im Neuen Testamente Fremdlinge geworden sind, so meinen sie doch nicht mehr so sicher wie früher den „Apostel Paulus“ zu kennen, oder mit Leichtigkeit im Stande zu sein, ihn kennen zu lernen.

Sie haben von Tübingen aus vernommen, dass die Apostelgeschichte, mit geschichtskundigem Blicke betrachtet, keine zuverlässige Schrift sei; dass schärfer als vorher

unterschieden werden muss zwischen dem Bilde des Paulus, wie es hierin uns gezeichnet wird und zwischen dem, welches sich beim aufmerksamen Studium seiner eignen schriftlichen Hinterlassenschaft vor unsern Augen gestaltet, und dass bei den letztgenannten Werken nur noch an die sog. Hauptbriefe gedacht werden soll: den an die Römer, die zwei an die Corinther, den an die Galater, während einige die Vierzahl vermehren zu müssen meinten mit den sicher echten Briefen an die Philipper, dem ersten an die Thessalonicher und dem an Philemon. Man redete dann vom „Paulus der Apostelgeschichte" und vom „Paulus der Hauptbriefe". Der letztere war der wahre, der echte, der grosse Apostel der Heiden. Ausserdem kam es noch vor, dass man von einem „Pseudopaulus" oder dem „Paulus der kleineren Briefe" sprach.

Aber auch diese Unterscheidung ist seit einigen Jahren nicht mehr die neuste. Der Professor A. D. Loman suchte sie durch eine andere zu ersetzen, die uns nöthigen will, zwischen „Paulus Historicus" und „Paulus Canonicus" einen Unterschied zu machen. Der erstere ist der echte, der Apostel Paulus. Wir kennen ihn, das ist allerdings richtig, nur sehr wenig, aber doch immer noch viel besser aus der Apostelgeschichte, als aus den, auf seinen Namen lautenden Briefen. Diese Briefe, von denen in Wirklichkeit nicht einer von ihm selbst geschrieben wurde, zeichnen uns ein Bild des Paulus der Art, wie andere nach ihm, im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, ihn gern in ihrem eignen Interesse darstellten, und welcher darum am besten, im Unterschiede von dem „Historischen", nach den später „canonisch" gewordenen, untergeschobenen Briefen „Paulus Canonicus" genannt wird.

Während Herr Loman noch damit beschäftigt ist, den Beweis für die Richtigkeit seiner Ansichten zu liefern, überraschen uns zwei andere Amsterdamer Professoren, Dr. A. Pierson und Dr. S. A. Naber, mit der Entdeckung wieder eines andern Paulus. Sein Zuname ist „Episcopus"; dies ist ein höchst merkwürdiger Mann. Wir lernen ihn kennen

aus den unlängst erschienenen Verisimilia[1]), d. i. Wahrscheinlichkeiten, Muthmassungen, ein Beitrag zur Erklärung der Räthsel, welche eine Auflösung verlangen, nachdem man erkannt und eingesehen hat, dass der Text der Schriften des N. T.s, an vielen Stellen verbösert, gesäubert und tendenziös redigirt, kein festgeschlossenes Ganze, sondern voller Risse, Nähte und Fugen ist und in der überlieferten Gestalt keinen verständlichen Sinn giebt.

Es ist wahr, von des Mannes äusserem Loose vernehmen wir nicht viel oder gar nichts. Seine Abkunft bleibt in Dunkel gehüllt, sein Wohnort ist uns unbekannt. Wir können selbst kaum die Zeit, in der er lebte, annähernd richtig bestimmen. Eine einzige Andeutung scheint uns das Recht zu geben, ihn uns um's Jahr 56 als in der Blüthe seiner Jahre stehend, vorzustellen. Allerdings, damals wurde nach dem Urtheile berufener Richter, mit deren Zeitbestimmung die Herren Pierson und Naber sich gern einverstanden erklären[2]), der jetzt dem Paulus Episcopus zuerkannte Brief an die Galater geschrieben. Aber der zweite Brief an die Corinther, welcher nach der Ansicht eben jener, als zuverlässige Führer gerühmten Sachverständigen, ungefähr zwei Jahre später verfasst wurde, entstand nach Pierson und Naber geraume Zeit, nachdem Paulus Episcopus vom Schauplatze abgetreten war, und ein anderer bei der Abfassung der gelehrten Arbeit, die wir jetzt als zweiten Brief des Paulus an die Corinther kennen, ohne Bedenken sein Werk benutzen konnte[3]). Man sieht also: wir können nicht viel

---

1) Verisimilia. Laceram conditionem Novi Testamenti exemplis illustrarunt et ab origine repetierunt A. Pierson et S. A. Naber; Amstelodami apud P. N. van Kampen. u. Fil. MDCCCLXXXVI.

2) „Non credimus compositos esse libros Novi Testamenti post tempora, quibus hodie a peritis judicibus assignantur... Sit conscripta Epistula ad Romanos circa annum 60 post Christum," p. 294. Das Gefühl herrscht doch schon allgemein, dass von den Hauptbriefen der an die Römer zuletzt geschrieben wurde.

3) „Hinc nobis persuasimus compilatam fuisse hanc secundam Epistulam ad Corinthios satis diu post eas epistulas (ad Thess., ad

vertrauen auf der obengenannten Zeitbestimmung. Es ist nach der Meinung der Herren Pierson und Naber ebensogut möglich, ihren Paulus Episcopus in die Mitte als gegen das Ende des ersten Jahrhunderts zu setzen, während doch der durchgängig ihm zuerkannte katholische Charakter vermuthen lässt, dass seine Thätigkeit sicherlich nicht früher als in die Mitte des zweiten Jahrhunderts fällt.

Indess werden wir für unsere Unbekanntschaft mit des Mannes Lebenslauf und -Loos reichlich entschädigt durch das hellere Licht, welches die Herren Pierson und Naber auf seinen Geist und auf seine praktisch-gelehrte Thätigkeit, bezüglich der von ihm geleiteten Gemeinden, haben fallen lassen. Er war eine Art der, wie es scheint, nicht wenig zahlreichen Episcopi — Aufseher oder Bischöfe; es ist unmöglich, die richtige Bezeichnung zu treffen, weil wir nicht wissen, ob die hier gemeinten Personen vor oder nach der Zeit lebten, in der die episcopi aus Aufsehern: Bischöfe geworden waren — die über allerlei vorkommende Fälle an ihre Gemeinden Briefe richteten und deren Werke theilweis später im N. T. einen Platz gefunden haben. Unser Paulus Episcopus war in der Zahl dieser achtbaren Männer nicht der Geringste. Im Gegentheil, er hat, obschon dessen unbewusst, an der Sammlung neutestamentlicher Schriften hervorragenden Antheil. Er war es, der die beiden Briefe an die Thessalonicher, den an die Galater und den ersten an die Corinther, welche allein unter dem Namen des Apostel Paulus auf uns gekommen sind, in ihre jetzige Gestalt gebracht hat. Nicht als ob er diese Schriftstücke im gewöhnlichen Sinne des Wortes geschrieben hätte. Nicht als ob er den Inhalt ganz sollte erfunden haben. Nicht dass er dafür gelten könnte, Briefe in Abhängigkeit von irgend Jemand anderem bearbeitet zu haben. Er hat vielmehr gesammelt, was der Sammlung werth schien, und

---

Gal., I ad Cor.), quas supra tractavimus, nam conglutinata esse demonstravimus scripta ejusdem illius viri, quem quatuor illas superiores Epistulas retractavisse comperimus," p. 122. Ein anderer Beweis war bereits p. 108 angeführt worden.

zwar aus jüdischen und anderen Schriften, zuweilen einfach aneinander gefügt, was, verschiedenen Quellen entlehnt, Veranlassung bot oder den Anschein hatte, dazu gehören zu können, zuweilen hat er auch das von anderwärts Aufgenommene ein klein wenig modificirt, zugestutzt, mit einem christlichen Anstrich versehen oder ihre Fugen überklebt, so dass Bekenner des Christenthums wähnen konnten, keine ursprünglich jüdische Schöpfung vor sich zu haben, sondern Früchte des Geistes und Herzens ihrer eigenen Sinnesverwandten. Er war ein „braver und bescheidener Mann, obwohl nicht frei von aller Eitelkeit", ein „liebenswürdiger Greis", den das harte Geschick zeitweilig in einiger Entfernung von seiner geliebten Heerde hielt, und der heisses Verlangen nach ihr trug, wie sie nach ihm[1]). Dann griff er nach der Feder, würden wir sagen. Aber er war kein Schriftsteller. Darum machte er aus der Noth eine Tugend und bediente sich der Auszüge aus anderen Schriften, zwischen die er seine eigenen Bemerkungen, Mittheilungen, Ermahnungen und Tröstungen einflocht, während er das Uebrige unverändert herübernahm, doch zuweilen auch Sachliches verband, oder durch Hinzufügen eines einzelnen Wortes ein wenig christlich färbte.

Gewöhnlich diente ihm bei dieser Arbeit, als Grundlage für seine Schriftstellerei, die eine oder die andere Schrift aus dem reichen Bücherschatze der Pneumatici. Bei diesem Namen haben wir an sehr aufgeklärte Juden zu denken, die das Herz auf dem rechten Flecke hatten. Ihre intellectuelle und ethische Bildung hatten sie unter ihren Zeitgenossen erhalten und lebten zu Beginn unserer Zeitrechnung in der frohen Erwartung, dass der Menschensohn, von dem Daniel prophezeit hatte, nun bald erscheinen werde. Das mosaische Gesetz hatte für sie insofern seine Bedeutung verloren, als es streng auf die Wahrnehmung der äusseren Formen und cultischen Verpflichtungen drang. Aber das war denn auch der entscheidende Grund für ihre Verachtung und Verfolgung von Seiten der Phari-

1) p. 14.

säer. Von ihren schätzbaren Schriften würde in Folge dessen sicherlich nichts auf uns gekommen sein, wenn sie nicht durch eine glückliche Verkettung der Umstände zum Theile in unserm Neuen Testamente aufbewahrt worden wären.

Diese Pneumatici können in gewissem Sinne Vorläufer der Christen genannt werden. Um diese aus sich hervorgehen zu lassen, bedurfte es nur noch einer kleinen Verstärkung der bereits gespannten Erwartung. Dann musste wohl die Ueberzeugung geboren und zugleich laut ausgesprochen werden, dass der lang erwartete Menschensohn bereits erschienen war. Sein Name war bald gefunden; denn das Hebräische: Retter, Heiland entsprach dem griechischen Eigennamen Jesus, wie das hebräische: Messias dem Griechischen Christus. In Bezug auf diesen Jesus Christus wurden nun allmählich unter Zuhülfenahme der Jesaianischen Weissagung und einiger griechischen Fabeln die nöthigen Erzählungen in Umlauf gesetzt, selbst bis zu der, dass er gestorben und wieder von den Todten auferstanden sein soll[1]). Die anderen Schriften, in denen von dem Menschensohne gesprochen wurde, ohne dass dabei an eine bestimmte, von einem früheren Aufenthalte auf Erden her bekannte, Persönlichkeit gedacht worden war, konnten ohne viel Mühe nach den neuen Bedürfnissen der „Christen" näher bezogen und bestimmt werden. Ihre Vorgänger haben dies gut verstanden und dabei die Werke der Pneumatici mit grossem Eifer zu Rathe gezogen, als Modelle benutzt und mit liebenswürdiger Einfalt geplündert. Sie selbst konnten jedoch vermöge ihrer Sanftmuth, ihrer Friedfertigkeit, ihres ernsten Bemühens, um die Gemeinden, die ihrer Sorge anvertraut waren, auf den rechten Weg zu leiten, nicht in dem Schatten stehen, den diejenigen warfen, welche ihre grossen Meister im Denken und Schreiben gewesen waren. Bei diesen ist alles logisch, wohldurchdacht, gut verbunden, die Sprache kernig und der Ton steht in Uebereinstimmung mit der grossartigen Beschaffenheit des

1) p. 17.

behandelten Themas und der wohlgegründeten Ueberzeugung. Die grossen und schönen Gedanken, welche in den nach Paulus genannten Briefen ihren Ausdruck erhalten, sowie alles, was darin von einer vortrefflichen Sittenlehre spricht, von einem entschiedenen Bruche mit dem alten Gesetze, von einer unwandelbaren Hoffnung auf eine bessere Zukunft und von einem zwar nicht mehr gesetzlichen, aber doch geistigem Leben, wozu der Mensch von Gott berufen wird; das hat mit dem eigentlichen Christenthume nichts zu thun und ist einfach von den leider noch immer so sehr verkannten Pneumatici herübergenommen. Die Christen fügten ausser einigen unschuldigen Bemerkungen und Ermahnungen nur alles das hinzu, was uns heute, beim Lesen der von ihnen aufgenommenen und überarbeiteten Bruchstücke, unlogisch, matt, charakterlos, und mit dem Obigen in Widerspruch stehend erscheint. Sie meinten's wohl gut und thaten zweifellos ihr Möglichstes, um die Mitglieder ihrer Gemeinden zu einem Leben in Frieden, Liebe und Eintracht zu veranlassen, aber — — — — sie waren nun einmal „Christen", es fehlte ihnen am Talente ihrer grossen Vorgänger unter den Juden, der von den Pharisäern verachteten, aber nicht hoch genug zu stellenden Pneumatici.

Einem von diesen nun hatte es der „liebenswürdige" Paulus Episcopus zu verdanken, dass er im Stande war, zur Zeit einer unliebsamen Trennung von seiner Gemeinde den uns aus dem N. T. bekannten Ersten Brief an die Thessalonicher zu schreiben. Er nahm das Buch dieses unbekannten Pneumaticus aus jener Zeit, d. h. „sicher" vor dem Beginn unserer Zeitrechnung, welches für die Gläubigen seiner Zeit bestimmt war, schrieb davon einige Stücke ab, setzte dazu einige freundliche Worte hinten an und fügte noch einige, den Sinn störende Ausdrücke hinein. So kam der „Brief" zu Stande, der mit einigem Wohlwollen für ein christliches Schreiben gelten durfte, obwohl der Hauptinhalt rein jüdisch war. Man erkennt den guten Episcopus sogleich an dem Nachdrucke, womit er sich selbst

im Unterschiede von dem grossen Unbekannten, den er ausschrieb, hervorhob als „Ich Paulus“ 1. Thess. 2, 18. Von ihm stammt die Ueberschrift des Briefes 1, 1; die sinnstörende Hinzufügung von: und des Herrn, 1, 6; die Meldung des Factums, dass Gott Jesum von den Todten erweckt hat und dass Jesus uns vom zukünftigen Zorn erlösen soll, 1, 10 b; die viel weniger von Erhabenheit und Würde, als viel mehr von grosser Liebe zeugende Selbstvertheidigung 2, 2b — 13a; die Behauptung, dass die Juden, die vor Beginn unserer Zeitrechnung die Pneumatici verfolgten, deren Rolle nun die Christen übernommen haben, „den Herrn Jesus und ihre eignen Propheten getödtet hätten“, V. 15; die liebeathmenden Versicherungen, die wir 2, 17 — 3, 11 lesen; die überflüssige Erklärung, dass ihnen „durch den Herrn Jesus“ einige Aufträge zu Theil geworden seien, 4, 2; die doch nur auf niederem Niveau stehende Sittenlehre, die wir 4, 11 ff. finden; der aus Missverständniss entstandene Zusatz betreffs des Glaubens, „dass Jesus gestorben und auferstanden sei“, 4, 14a; das kindische Wortspiel 5, 4—10; und „vielleicht auch“ V. 11—13. Alles Uebrige, Cap. 1, 2 — 2, 1; 2, 13b — 16; 3, 12. 13; 4, 1—9. 13—18; 5, 1—3 und 14—28, mit Ausscheidung der genannten Einschiebungen, gehört zu dem alten, von unserm Episcopus für seine Gemeinde nutzbar gemachten Buche des uns unbekannten Pneumaticus aus dem letzten Jahrhundert vor Christus. Wir lernen dessen Werk kennen als ursprünglich für die Glaubensstärkung seiner Geistesverwandten bestimmt, um ihre Hoffnung zu festigen und sie zur Geduld zu ermahnen. Sie sollten ausharren in der Erwartung, dass der Messias, von dem Daniel gesprochen, einstmals auf den Wolken kommen werde; inzwischen sollten sie sich eines sittenreinen und frommen Lebens befleissigen, wie es denen gezieme, die so grosse Erwartungen hegen dürften. Das ist die besondere Eigenthümlichkeit ihrer religiösen Anschauung, dass sie stets daran erinnern, wie vielfach diese Hoffnung in Judäa getheilt wird und dass sie deswegen von ihren Stammesgenossen, den rechtgläubigen Juden, Verfolgungen zu erleiden hätten. Was hierauf der Pneumaticus

schrieb, um seine Leser zu ermuthigen, wie wir es aus 3, 13 noch erkennen können, ging unglücklicher Weise verloren. Nicht jedoch seine bestimmte Versicherung, dass Jesus, — der unbekannte „Sohn des Menschen", nicht zu verwechseln mit dem späteren Jesus von Nazareth der Christen —, bald kommen werde, begleitet von allen Heiligen des A. T.s. Dass nur die Gläubigen dafür Sorge trügen, dass sie ohne Tadel erfunden würden! Und dass Niemand betreffs der Entschlafenen sich nur irgend welchen Kummer bereite, wie jene thäten, die als das rechtgläubige Israel fortwährend von der Wiederaufrichtung des Volkes träumten. Jene sind hoffnungslose Schwärmer, im Gegensatze zu den Gläubigen, welche in Bezug auf die Ankunft Jesu noch ganz ausserordentliche Dinge erleben werden und endlich in allgemeinen Tugenderweckungen ihre Entschädigung finden.

Ein so vortreffliches Werk würde Paulus Episcopus „niemals" verfasst haben können. Wie ganz ausserordentlich gut kam ihm da nicht das alte Buch zu Nutze, worin er vieles nach seinem eigenen Geschmacke vorfand: mit Gewalt bekleideten Worte und Schmeicheleien zu Ehren der Gemeinde; er scheute sich nicht, dieselben zu wiederholen, weil er gegen seinen Willen gezwungen war, sich selbst zu vertheidigen und Undankbarkeit an einer Gemeinde zu rügen, die ihre Pflicht versäumt hatte. Der Mann konnte also ein ernstes Wörtchen mit derselben reden, und doch zu gleicher Zeit der seiner Obhut anvertrauten Heerde mit Liebkosung begegnen.

Bei einer andern Gelegenheit, es war damals, als er den uns bekannten Zweiten Thessalonicherbrief schrieb, benutzte er eine kleine jüdische Apokalypse, 2. Thess. 2, 1—12, worin nichts Christliches zu finden ist, und der ursprüngliche Verfasser in ziemlich verwirrter und zum Theil unverständlicher Sprache sich an Worte und Bilder des Danielbuchs anlehnt und eine Schilderung vom „Tag des Herrn" entwirft. Aus derselben Quelle stammen die herübergenommenen Verse 1, 5—10 und das ganze dritte Capitel mit Ausnahme von V. 7b—13 und 16—18. Dies

letzterwähnte Stück schrieb Paulus Episcopus, worin er u. a. sich stellt, als ob er nicht begreifen könne, wie „ungehöriger Lebenswandel“ in V. 6 mit: „nicht wandeln nach der Ueberlieferung“ gleichgestellt werden könne. Auch das Uebrige ist von seiner Hand. Man erkennt ihn z. B. 1, 1—4 und 11—12 augenblicklich an seiner „honigsüssen, aber bezeichnungslosen Rede“.

Eine vielsagende Probe seiner eigenartigen Thätigkeit hat er uns in der Schrift hinterlassen, die wir als Brief des Paulus an die Galater kennen. Hier sehen wir den Episcopus mit der ganzen Fülle seiner Macht auftreten, um Streitigkeiten beizulegen und das zu versöhnen, was nur schon allzu lange unversöhnt neben einander gestanden hatte. Der Streit zwischen dem freisinnigen und dem rechtgläubigen Judenthum über die Bedeutung des Gesetzes und die Zulassung der Heiden zu den Segnungen des wahren Glaubens gehörte längst schon zur Vergangenheit. Das „Evangelium der Vorhaut“ war in seinem allgemein unbestrittenen Daseinsrechte bereits anerkannt neben dem „Evangelium der Beschneidung“; eine zwiefache frohe Botschaft, womit die des späteren Christenthums gar nichts zu thun hat, wenn man auch Jahrhunderte lang das Gegentheil vermuthet und dasselbe in aller Einfalt als eine unumstössliche Wahrheit gelten liess. Der Streit betraf eine rein jüdische Sache, wenn er auch noch unter den Christen seine Fortsetzung finden mochte, wie dies anfänglich, wenn schon später nicht mehr, der Fall sein konnte, da man sich bald einig fühlte in der Erkenntniss der neuen Lehre, der Lehre von dem Christus und sich allmählich ganz einmüthig fühlte gegenüber den Differenzen, die vorher zwischen Juden und Heiden, sowie zwischen Judenchristen und Heidenchristen bestanden hatten. Unser Paulus Episcopus hat auf das Werk der von selbst zu Stande gekommenen Versöhnung sein Siegel gesetzt und es zugleich, inwiefern es noch nöthig erscheinen mochte, durch die Zusammenstellung seines Galaterbriefs befestigt, in welchem die meisten der strittigen Auffassungen einfach neben einander gestellt werden und vermöge dessen Jeder, was er will, zu finden vermag,

während diejenigen, welche über den Parteien standen, den Widerspruch unbeachtet liessen und aus dem Grunde daran keinen Anstoss nahmen, weil sie alles Interesse an den damit zusammenhängenden Fragen verloren hatten.

In Folge eines sehr erklärlichen Zuges innerhalb der menschlichen Natur fühlte sich der „liebenswürdige“ und im höchsten Grade „sanftmüthige“ Episcopus besonders von allem angezogen, was rauh, heftig und forsch klang, wenn er es auch unmittelbar durch ein einzelnes Wort oder durch eine vollkommen entgegengesetzte Bemerkung seiner eigenartigen Gestalt zu entkleiden suchte. So versäumte er es nicht, von irgendwo vorgefundenen Erzählungen „wahrhaftiger Apostel“ unter den freisinnigen Juden Gebrauch zu machen, die sich's zur Aufgabe gemacht hatten, das Evangelium der Pneumatici den Heiden, und denen, die wir ihre eigne Sprache sprechen hören, zu predigen, z. B. Gal. 1, 8. 11. 12. 15. 16. 22; 2, 5. 6; sicher auch noch anderwärts, in dem geschichtlichen Theile des Briefes 1, 1—2. 14; nur so viel kann man jedoch mit Recht behaupten, dass der friedliebende Episcopus alles, was er herübernahm, mit seinem eignen, mehr oder minder süsslichen Geschwätze verschmelzen liess, an dem man ihn sogleich erkennt, wie z. B. 1, 1—5 und ebenso mit den Mittheilungen, die sein eignes Leben betrafen, wie z. B. die über seine Reise nach Jerusalem, um sein Verhalten dem Urtheile der daselbst Machthabenden zu unterwerfen, 2, 2. Glücklicher Weise befinden wir uns in anderer Beziehung wieder in viel hellerem Lichte und dürfen unter anderm annehmen, dass Kephas, von dessen Benehmen zu Antiochien Paulus Episcopus recht hässliche Dinge zu erzählen weiss, 2, 11—14, eine unbekannte Grösse war und keinesfalls der Apostel Petrus gewesen ist, einer jener Machthabenden zu Jerusalem, wenn man auch vielfältig später und bis in unsere Tage herein, die beiden zu einer Person verschmolzen hat. Gewiss, wenn Kephas für unsern Episcopus nicht eine unbekannte Person gewesen wäre, so hätte er jenes Fragment „nicht abschreiben können“; denn er würde doch von Petrus keine Thorheit erzählt haben, und er war obendrein gewöhnt,

Vorwürfe nur gegen unbekannte Personen zu erheben. Man vergleiche 1, 7. 2, 12. 5, 12. Uebrigens lasse man nicht unbeachtet, dass er mit einer kleinen Aenderung des ursprünglichen Textes den alten Streit über die Wahrheit im Sinne von Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit zu einem Kampfe für die Wahrheit des Evangeliums umgestaltete, 2, 14.

In dem zweiten, systematisch-paränetischen Theile des Briefes 2, 14b — 6, 18 nimmt er fast ausschliesslich Stücke aus rein jüdischen Quellen auf. Es sind Gründe und Schlüsse, die zum Theil von denen abstammen, welche als echte Pneumatici mit dem Gesetze endgültig gebrochen hatten, ja dasselbe gar für schädlich hielten, weshalb sie es am allerwenigsten als für die Heiden verbindlich aufgestellt wissen wollten, welche dieselben Erwartungen hegten und Gott auf gleiche Weise zu dienen suchten. Zum andern Theile gehören sie zu den ausgesprochenen Meinungen derjenigen, die den Heiden wohl nicht deshalb wehren wollten, weil sie nie zu Abrahams Samen gerechnet werden könnten, und die, was ihre Person betraf, „geistlich" dachten und „heidnisch" lebten, d. h. ohne die Vorschriften des Gesetzes zu beachten, welche aber dessenungeachtet von den bekehrten Heiden Gehorsam gegen das mosaische Gesetz forderten. Paulus Episcopus lässt beide Parteien nach einander zu Worte kommen und fügt zu dem Uebernommenen nur noch so viel hinzu, als zur Erreichung seines besonderen Zweckes nöthig erschien. Er thut zeitweilig etwas Wasser in den allzustarken Wein, wenn er denselben auch aus fremdem Becher bietet. Bei der Zusammensetzung und Einfügung seiner eigenen Bemerkungen zeigt er sich nicht selten sehr ungelenk. Der Sinn wird dadurch mehrmals verdreht. Aber er meint es gut und legt fortwährend ein lauteres Zeugniss eines edlen Geistes ab. So, wenn er, ohne zu dem schönen Worte, das auch ihm als aus der Seele gesprochen gelten kann, irgend etwas hinweg oder hinzu zu thun, einfach wiederholt, was er irgendwo gelesen hat, dass in Christus Jesus weder Beschneidung noch Vorhaut etwas gilt, sondern allein eine neue Creatur, 6, 15.

So, wenn er in dem sinnstörenden Zusatze 6, 12b und 14b durchblicken lässt, wie weit er von aller Ruhmsucht fern ist und sich aufs Innigste mit dem verbunden fühlt, „welcher von allen verlassen einsam an der Höhe des Kreuzes hing“, und der in seinem Werthe ohne Zweifel war „der höchstvollkommene Sterbliche, den ein verblendetes Volk verstossen hat“, mit dem er jedoch jauchzen mochte: „die Welt ist mir gekreuzigt!“

Für ihn hatte die alte Gegenüberstellung Beschneidung und Vorhaut keine Bedeutung mehr, wohl aber die andere: Beschneidung und Christus. Er denkt dabei nicht an zwei Principe, sondern an zwei nahe bei einander bestehende Gemeinden. In der ersten hängt von der Beschneidung die Seligkeit ab. Wer sich beschneiden lässt, muss selbst wissen, was er thut. Er unterwirft sich dem Gesetze und verwirft damit das den Christen zugesagte Heil. Einige schwankten zwischen zwei Auffassungen: sie schlossen sich der christlichen Gemeinde an, hielten jedoch an Gesetz und Beschneidung fest. Sie glichen auffallend den Reformgesinnten aus den Tagen Calvins, die selbst den Predigern des neuen Lichtes anhingen, ihre Kinder aber noch nach hergebrachter Weise vom Priester taufen liessen. Diesen ruft unser Episcopus zu: „Wenn ihr euch beschneiden lasst, wird Christus euch nichts nutzen, d. h. ihr seid dann auch verpflichtet, das ganze Gesetz zu halten“, 5, 2. 4.

Die Hauptveranlassung jedoch für seinen Brief bestand für den Episcopus in einem Autoritätsstreite, der wahrscheinlich mit der alten Frage über Gesetz und Beschneidung eng zusammenhing. Eigentlich konnten alle mit den bestehenden Verhältnissen zufrieden sein: aber einige unruhige Köpfe hatten die getreue Heerde in Verwirrung gebracht. Wollte oder konnte er den Störenfried nicht nennen? Wie dem auch sei; er liess sich's jedenfalls angelegen sein, seiner Gemeinde klar zu machen, dass dies kein Grund sei, sich von ihm abzuwenden und den verdächtigen Eindringlingen williges Gehör zu schenken. Zum Schlusse appellirt er für sich an das Mitleid seiner Leser. Sie möchten ihm

doch kein Beschwer machen, er trüge die Malzeichen Jesu an seinem Körper, 6, 17. „Vielleicht“ hat er damit auf eine erlittene Geisselung angespielt. Auf jeden Fall erhellt hieraus so viel, dass er um seiner eigenthümlichen Auffassung des Christenthumes willen Verfolgungen zu erleiden hatte, 5, 11; sowie dass man ihn in Bezug auf die Unterscheidung zwischen Beschneidung und Christus der Lauheit beschuldigte, als wäre er für die erstere eingetreten und hätte mittlerweile die Gnade Gottes in der That missachtet, 2, 21.

Es kann uns auch wahrhaftig nicht Wunder nehmen, dass er auf vielfachen Widerstand stiess. Dass er für systematische Auseinandersetzungen kein Talent besass, musste vielen als eine Folge von Gleichgültigkeit erscheinen. Er gehörte nun einmal nicht zu den Lehrern der Gemeinde, welche kraft ihres Amtes ihre Thätigkeit in der christlichen Lehre entfalten konnten. Er betete das Kreuz an, ohne es jedoch für der Mühe werth zu halten, zu erklären, was eigentlich das Kreuz bezeichnen sollte. Das Aergerniss des Kreuzes war sein Ruhm, 3, 13. Er hat sich selbst gekennzeichnet in den Worten, die uns lehren, dass das ganze Gesetz in dem einfachen Gebote: Liebe den Nächsten wie dich selbst, 5, 14, vollbracht werde. Er war ein liebenswürdiger Mann, ein edler Geist, wiewohl immer ein wenig eitel, aber er war kein Denker. Eine eigene, auf ethischer Grundlage systematisch aufgebaute Ueberzeugung, eine Lehre, die er sein Eigen nennen konnte, besass er nicht. Und weil er dies wusste, so borgte er, wenn er seiner Schreiblust Genüge thun wollte, bei den ausserordentlich aufgeklärten und gebildeten Männern, welche als die Pneumatici unter den Juden der letzten Jahre vor Beginn unserer Zeitrechnung von ihren orthodoxen Volksgenossen nicht verstanden, sondern verkannt und verfolgt wurden, und bald spurlos untergegangen waren; wiewohl er ihre streng logischen Beweisführungen nicht überall verstand, die er im Gegentheil häufig aus Mangel an Verständniss, zuweilen auch wohl absichtlich verstümmelte.

Von derselben und gleichzeitig von einer andern Seite lernen wir ihn aus dem Werke kennen, welches wir in

unserm N. T. unter dem Namen des ersten Briefes des Paulus an die Corinther besitzen. Das letzte Capitel ist vielleicht nicht von seiner Hand; und der ursprüngliche Schluss ist inzwischen wohl verloren gegangen oder er steckt in den Versen 21—24 oder 19—24 des 16. Capitels, möglicher Weise bestand er auch aus 15, 58.

In diesem Briefe nun hat Paulus Episcopus zu Nutz einer bestimmten Gemeinde verschiedene Gegenstände und Fragen mehr eilig als gründlich behandelt, im Anschluss an eine Reihe jüdischer Schriften, denen er bald nur einzelne Gedanken, bald aber auch wieder ganze Stücke entlehnte, die er theils unverändert, theils mehr oder minder stark modificirt an einander fügte. Sein hauptsächliches Bestreben ging dahin, als treuer Hirt seine Heerde zu einmüthiger Gesinnung zu ermahnen, 1, 10. Hierzu verwendete er zuerst die Beweisführung des einen oder andern Pneumaticus dafür, dass kein Sterblicher zwischen Gott und uns sich eindrängen solle, weder Kephas, noch Paulus, noch Christus, weil wir selbst fremder Hilfe nicht bedürftig seien, sondern Gott uns selbst unterwiesen und in uns den einzigen Weg zu Ihm geoffenbart habe.

Diese Wahrheit führt er Cap. 1—3 seiner Gemeinde zu Gemüthe, die gewiss ausschliesslich aus armen, einfachen Leuten bestand, jedoch nicht, ohne diesem Inhalte das eine oder andere hinzuzufügen und ausserdem das in wörtlichem Sinne zu fassen, was der Pneumaticus in übertragener Bedeutung verstanden wissen wollte, wenn er von dem „Thörichten" und „Schwachen" sprach, um das klar zu machen, was er selbst unter höchster Weisheit und göttlicher Kraft verstand.

Es war dies aber nicht etwa die Folge eines Missverständnisses: Nein, unser Episcopus wusste diesmal sehr gut, was er wollte. Er machte nichts Geringeres, als den kecken Versuch, die Pneumatici, die noch immer ausserhalb des Christenthums standen, mit ihren eigenen Waffen zu schlagen und für die neue Religion zu gewinnen.

Sie möchten den „Geist" behalten, wenn sie nur den „Herrn Jesus und seine Gemeinschaft" annehmen wollten.

Um dies Ziel zu erreichen, trug er kein Bedenken, sich den verschiedenartigsten Verhältnissen anzubequemen und im Anschluss an die Pneumatici, die er ausschrieb, Worte zu gebrauchen, die man eigentlich aus seinem Munde nicht erwartete. Er bleibt ein Christ, der von der Selbstgenügsamkeit der Stoiker ebensoweit entfernt ist, als von der Hochherzigkeit der Pneumatici. Das neue Lebensprincip, dessen Sinnbild das Kreuz ist, ergriff er mit ganzem Herzen. Er vollendete das uralte Bild von der leidenden Gottheit, aber hielt es frei von allen unnützen, heidnischen Schattirungen, indem er daran die höchste Tugend, die unbedingteste Selbstverleugnung durchblicken liess. Jene neue Philosophie hat ihm, nach seiner eigenen Ueberzeugung, den Weg gewiesen. Sein einziges Bekenntniss ist: „Gott am Kreuze". Vom Willen des Allerhöchsten weiss er sich absolut abhängig, in seiner eigenen Kraft fühlt er sich fortwährend schwach, doch stark in Gott. Und nichtsdestoweniger, oder vielmehr zu gleicher Zeit sehen wir, wie er einer gewissen Eitelkeit zum Opfer fällt. Wir hören ihn viel mehr, als ziemlich wäre, von sich selbst reden. Er fand in dem von ihm excerpirten Buche: „Der Geistliche beurtheilt alles, wird aber selbst von Niemand beurtheilt," 2, 15; doch fügt er selbst hier hinzu: „Der mich beurtheilt, das ist der Herr," 4, 4. Er las: „Wir verkündigen in einem Geheimnisse die verborgene Weisheit Gottes, welche Gott uns durch den Geist geoffenbart hat," 2, 7, 10. Doch fügte er noch hinzu: „Uns achte man als Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes," 4, 1. Für ihn gilt nichts so hoch als ein „treuer Verwalter" zu sein, 4, 2. Doch stellt er sich damit noch nicht zufrieden, sondern entwirft V. 6—13 eine düstere Schilderung seines beklagenswerthen Zustandes. So sucht er Mitleid zu erwecken, auch durch Schmeichelei seine Leser für sich zu gewinnen, und ausserdem sich den Anschein zu geben, als ob alle ihm widerfahrenen Kränkungen und Unbilden, bei denen er länger, als uns lieb sein kann, verweilt, ihn durchaus kühl liessen. Ein echter Vorläufer derer, die sich als Papst sehr gern: ‚aller Knechte Knecht' nennen würden!

Wie sehr es aber in mancher Hinsicht nöthig sein konnte, sich zu wehren, erhellt aus dem 9. Capitel, wo er sein Recht vertheidigt; wenn er auch keinen Gebrauch davon macht, sich als Apostel von den Gläubigen unterhalten zu lassen und auf der Reise eine Frau mit sich zu führen.

So lernen wir ihn von verschiedenen Seiten kennen, aber er tritt freilich nicht immer in dem freundlichsten Lichte vor uns, trotz seiner unverdrossenen Bemühungen um die Beförderung des Heils seiner Gemeinde und um die Ausbreitung des Christenthums „der Gemeinschaft des Herrn Jesus“.

Darum trägt er auch im Hinblick auf die besonderen Bedürfnisse der verschiedenen Leserkreise, die er sich wünscht, gar kein Bedenken, dieselben Gegenstände in demselben Werke mehr als einmal zu behandeln und auf mannigfache Weise zu beleuchten. So findet auch hier wiederum jeder, was er wünscht, wenn nur der Friede und die Eintracht der Brüder bewahrt bleiben und der Versuch zur Erweiterung ihres Kreises mit günstigem Erfolge gekrönt wird.

Die Frage der Glossolalie hat, sofern sie selbst pneumatischen Ursprungs ist, für die christliche Gemeinde nach seiner Meinung eine ganz besonders grosse Bedeutung. Bei ihr verweilt er lange und ausführlich, Cap. 12 und 14. In welch' helles Licht tritt bei dieser Gelegenheit seine warme Liebe für die Einheit der Gemeinde! Wird sie nur erhalten und gefördert, dann mag man im übrigen immerhin denken, sagen und thun, was man will. Es haften an der Glossolalie unzweifelhaft nicht wenig Schattenseiten. Indessen: „Verhindert das Sprechen in Glossen nicht; nur dass alles mit Fug und Ordnung geschehe!“ das ist das Resultat seiner Erörterung und seiner Erwägung über das Für und Gegen, 14, 39. 40.

Jedem das Seine. Wünscht man noch einen weiteren Beweis aus derselben Umgebung für das von unserm Schriftsteller in dieser Hinsicht bewiesene Talent? Man beachte, wie unbeholfen er sich in der Einschiebung des 13. Capitels

zwischen Capitel 12 und 14 zeigt, wo er vor allem den alten, vortrefflichen Inhalt, in welchem von den vorchristlichen Philosophen die Liebe als das höchste, allein wahre Princip ihre Huldigung erfährt, nach dem Geschmacke seiner eigenen Moral mit Füssen tritt und so sehr als möglich mit der christlichen Auffassung von Liebe in Uebereinstimmung zu bringen sucht. Für ihn kann jedoch die Liebe nicht das höchste Gut sein, nicht das Princip in philosophischem Sinne, aus dem alles fliesst, so dass nichts ist, was nicht in ihr seine Wurzel fände. Er kennt u. a. auch „Glauben, der durch die Liebe wirksam ist“, Gal. 5, 6 und „Ausharren der Hoffnung“, 1. Thess. 1, 3, worauf er einen hohen Preis gesetzt hat. Er muss mit solchen und andern Anschauungen rechnen. Wollte er nun aber das vorgefundene Stück über die Liebe nicht ganz unbenutzt zur Seite schieben, so sah er sich wohl oder übel genöthigt, den Inhalt so zu drehen und zu wenden, dass jenes Princip aus der centralen Stellung, die demselben nach seiner Meinung nicht zukam, herausgedrängt würde; Glaube und Hoffnung konnten unter demjenigen, was bleibt, rühmend mitgenannt werden, 1. Corinther 13, 13 und der ganze Beweis konnte, als von untergeordneter Bedeutung, mitten in der Erörterung über die Glossolalie seinen Platz finden.

Die Frage nach der Stellung der Frau und ihrem Rechte, in der Gemeinde ungestört verkehren zu dürfen, besass für ihn keine besondere Anziehungskraft. Er fand sie in verschiedenem Sinne beantwortet und wünscht, dass man auch in dieser Hinsicht von einer freisinnigeren Handhabung der ungleichen Stellung nicht abgehen solle. Man verfahre nach dem bestehenden Brauche und dünke sich nicht, vor andern klug sein zu wollen, Cap. 11. Ebenso liess er sich in der Hauptsache über die Ehe aus, Cap. 7. Er konnte sich mit der älteren, vorchristlich-strengeren Anschauung nicht ganz einverstanden erklären, die mit einem endgültigen „ich will“ von einflussreichen Schriftstellern geltend gemacht wurde. Er dachte milder und wollte mehr zugeben, — doch war er nicht gesinnt, alles das abzuweisen, was seine grossen Vorgänger über diesen Punkt

gesagt hatten. Er nahm ihre Worte herüber, aber stellte hier und da andere Meinungen daneben. Man erkennt ihn an seinem bescheidenen „ich meine“ u. s. w.

In Bezug auf die Theilnahme an Opfermahlzeiten bestanden verschiedene Vorschriften. Unser Schriftsteller bringt ihrer drei in Erinnerung, Cap. 8 und 10. Doch entscheidet er sich nicht. Wenn man nur dafür Sorge trage, dass alles, ob man esse oder nicht esse, zur Ehre Gottes geschehe und ohne dass man Jemand Anstoss gebe, so erklärt er sich damit vollständig einverstanden, 10, 31 ff.

Merkwürdig ist sein Versuch durch die Einschaltung von Cap. 11, 23—28 zur Einführung des heil. Abendmahls in dem späterhin allgemein angenommenen Sinne das Seinige beizutragen. Diese Feierlichkeit ist doch eben so wenig eine Einsetzung Jesu, als ein Gebrauch rein jüdischen Ursprunges. Sie ist vielmehr die Frucht einer absichtlich bezweckten Verschmelzung zweier verschiedenen pflichtmässigen Gewohnheiten, die wir noch aus den von Paulus Episcopus beigebrachten und überarbeiteten Bruchstücken aus älteren Schriftstellern kennen lernen können, Cap. 10 und 11. Die eine bestand im Trinken aus dem Becher, dessen Inhalt das Blut Jesu vorstellte. Sie war griechischen Ursprunges, doch bei der Umwandlung des Orpheusdienstes in den christlichen Gottesdienst mit den Forderungen des christlichen Bewusstseins in Uebereinstimmung gebracht worden, obgleich den alten Trinkgelagen nicht sogleich ganz gewehrt werden konnte, wie aus 11, 22 erhellt. Die zweite Gewohnheit hat in einer ganz anderen Beziehung ihren Ursprung. Man brach und ass Brot mit einander, um die Einheit der Gemeinde zu versinnbildlichen. Man that dies nach dem Beispiele dessen, was Jesus gethan, wie man sagte. Dieser soll doch bei einer bestimmten Gelegenheit ein Brot genommen und zu seinen Jüngern gesagt haben: „Dies ist meine Gemeinde, mein Leib für Euch.“ Aus den beiden Gewohnheiten, die ursprünglich nichts mit einander gemein hatten, hat die katholische Kirche das Abendmahl gebildet, wobei Brot und Wein die Sinnbilder von Jesu Fleisch und Blut sind, oder eigentlich

von Alters her mehr als Sinnbilder: augenscheinlich Brot und Wein, in Wahrheit Jesu Fleisch und Blut. Paulus Episcopus geht auf diesem Wege mit voran, doch lässt er uns in der Weise, wie er 11, 23—28 von Brot und Becher spricht, noch deutlich erkennen, dass er von dem unterschiedenen Gebrauche beider noch wusste.

Was endlich seine Ansicht über die Lehre von den letzten Dingen betrifft, wie dieselbe uns jetzt in 1. Cor. 15 vorliegt, so tritt es wiederum klar an den Tag, wie er allerlei Quellen benutzt, die er in seinem Geist und Sinne bearbeitet und dadurch unschädlich macht, ja in den Dienst der Erbauung seiner Leser stellt, obwohl sie, wenigstens zum Theile, in der ursprünglichen Form ihren Glauben in Gefahr gebracht haben würden. Mehrmals können wir in diesem Capitel den Verfasser „kaum genug bewundern".

Wer über ihn noch weitere Aufklärung zu erhalten wünscht, und sich ein vollständiges Bild seiner ausgebreiteten literarischen Wirksamkeit entwerfen will, der lasse nicht unbeachtet, dass diese sich nicht auf die Vierzahl der genannten Schriften beschränkt. Ausser diesen, den ins N. T. aufgenommenen zwei Briefen an die Thessalonicher, den einen an die Galater und den ersten an die Corinther, ist sicher von seiner Hand der Brief, welcher später von einem andern umgearbeitet worden ist und so die Grundlage des Buches bildet, welches unter dem Namen des zweiten Briefes Pauli an die Corinther in der Bibel seinen Platz gefunden hat. Das Werk kann in seinem ganzen Umfange ihm nicht zugeschrieben werden, denn es lässt oft die Eigenart, welche alle Erzeugnisse seiner Feder kennzeichnet, vermissen. Die sonst so zahlreich vorgefundenen Beweise einer Benutzung jüdischer Quellen fehlen hier mit einem Male. Es muss denn auch geraume Zeit später zusammengestellt worden sein, wahrscheinlich, wie wir bereits bemerkten, durch Ausarbeitung, Kürzung und Erweiterung eines Briefes, den wir leicht als ein Werk des Paulus Episcopus erkennen. Man vergleiche nur Cap. 1, 1—10a. 15—18. 23. 2, 1. 4. 4, 7—12. 5, 12. 7, 2—4. 11, 1—13, 2, 10—13. Da hören wir wieder den bescheidenen, friedliebenden Mann,

der einen Widerwillen gegen systematisch geführte Streitereien besitzt. Aber darum ist er doch nicht gewillt, sich verdrängen zu lassen, wo er ein Recht zu reden und zu handeln hat. Wo andere darauf aus sind, ihm zu nahe zu treten, ist er auf seine Selbstvertheidigung bedacht. Er weiss recht gut und trägt kein Bedenken, sich darauf zu berufen, dass er viel gelitten, viel erfahren und viel gethan hat, wenn auch ihm wie andern die Zeit noch wohl erinnerlich ist, in der er der Geringste unter allen genannt werden musste. Jetzt braucht er, — das sei mit aller Bescheidenheit gesagt, — sich vor Niemand zu verstecken, und er werde darum auch nicht aufhören, die Böswilligen, wenn sie bei ihrer schlimmen Absicht verharren, tüchtig abzustrafen. Er gönnt ihnen jedoch vor der Hand noch etwas Zeit, um zur Besinnung zu kommen. Inzwischen mögen alle aus seinem Briefe ersehen, wie sehr er das Wohl seiner Gemeinde im Auge habe und, was ihn selbst betrifft, gegenüber den Verdächtigungen Dritter, so habe er seine beste Empfehlung in seinem vorwurfsfreien, im christlichen Bekenntniss verharrenden Leben.

Ausser diesem Briefe des Paulus Episcopus, der der Grundstock des Werkes, das wir als „2. Corinther" kennen, genannt werden kann, wurde darin von derselben Hand ein anderer Brief, das jetzige 8. und 9. Cap., und vielleicht auch noch einige Stücke aufgenommen, die wir in Folge der Ueberarbeitung, welche sie erfuhren, nur schwerlich mit Bestimmtheit herausschälen können.

In der Zahl der Abhandlungen, die uns als Paulus' Brief an die Römer überliefert worden sind, ist sicher nicht wenig enthalten, was wir in gegenwärtiger Form dem Paulus Episcopus verdanken; zum grössten Theile im christlichen Sinne bewirkte Umarbeitungen älterer jüdischer Schriften, vor allem aus den Kreisen der bereits mehrfach genannten Pneumatici.

Ob die Ineinsfassung der gesammten Abhandlungen auf ihn zurückzuführen ist, muss vorläufig, wie es scheint, noch eine offene Frage bleiben. Sicher hören wir ihn u. a., — wiewohl, wie schon gesagt, nicht sowohl als

selbständigen Schriftsteller, als vielmehr als Bearbeiter jüdischer Schriften, um sie für Christen nutzbar zu machen, — im 5., 6., 11. und 14. Capitel.

Doch es ist nicht nöthig, uns bei allen Einzelnheiten aufzuhalten. Wir haben genug gehört, um uns zu überzeugen, dass der soeben entdeckte und uns durch die Herren Pierson und Naber vorgestellte Paulus Episcopus ein höchst merkwürdiger Mann ist. Er schreibt selbständig und nicht-selbständig. Heute scheinbar nicht im Stande, drei Worte zu schreiben, ohne zwei davon bei den abwechselnd bald geehrten, bald gefürchteten Pneumatici borgen zu müssen, und morgen vollkommen gut beschlagen, wie aus den Stücken erhellt, um ganze Briefe zu verfassen, ohne auch nur eine einzige Anleihe zu machen. Ein gemüthvoller Mann, in dessen Händen die Verwaltung der Gemeinde sehr gut aufgehoben war, aber der sich doch am liebsten in einer gewissen Entfernung hielt, und sich mit Vorliebe des Schreibens bediente, anstatt des mündlichen Ausdrucks, wenn ein Streit geschlichtet, ein Querkopf zurechtgewiesen, ein dunkler Punkt aufgehellt werden musste. Eine liebenswürdige Persönlichkeit, die aber besonders von sich selbst eingenommen zu sein scheint und obwohl er sich als äusserst bescheiden hinstellt, nichtsdestoweniger gern ungebührlich lange von sich selbst spricht. Ein Mann mit einem gesunden Verstande und vor allem mit einem warmen Herzen ohne irgend welche Anlage zu philosophischen Untersuchungen, und der gegenüber allen systematischen Bestimmungen und Beschränkungen eine vollkommene Gleichgültigkeit an den Tag legte; einer, dessen glühendster Herzenswunsch der ist, zu leben „in Gemeinschaft mit dem Herrn Jesus“, und alle, die seiner Sorge anvertraut waren, an demselben höchsten Segen Theil nehmen zu lassen, der aber dessenungeachtet ein gut Theil seines Lebens der Lectüre und Ueberarbeitung der Schriften gewisser Philosophen widmete, die kaum Jemand achtete und die auch von ihm nicht besonders hoch gestellt wurden; der, wenn er schreibt — und er schreibt viel — gewöhnlich über Gegenstände philosophischen und systematischen Charakters

schreibt. Ferner jedoch, wenn man ihn so schwätzen hört, ein freundlicher Plauderer, der das Pulver nicht erfunden hat; einer, der, wie es scheint, aus reiner Einfalt, oder weil er sich nicht zu helfen wusste mit den gegen ihn zeugenden Abschnitten, die er beschäftigt war abzuschreiben aus einem Werke, das er schlecht verstanden hatte, das Product einer geistigen Entwicklung, die weit vor ihm lag, aus der Zeit der seit Langem zu den Vätern versammelten Pneumatici der Juden — eine Hand voll christlich klingende Worte dazwischen streut. Aber dann wieder ein schlimmer Wortheld, der es ausgezeichnet versteht, die gefürchteten Gegner auf dem Gebiete des philosophischen und systematischen Denkens unschädlich zu machen, indem er sie mit ihren eigenen Waffen bekämpft; der sehr behende und ungesäumt mit einem herübergenommenen Worte einen neuen Sinn verbindet, oder sich einfach nur etwas „ironisch" auslässt.

Es ist richtig, bei einem oder dem andern kommt Manches vor, was nicht ganz zu passen scheint. Es will uns überdies nicht recht klar werden, ob der Episcopus die Aufsicht über eine oder über mehrere Gemeinden besass; noch auch, welches Verhältniss eigentlich zwischen ihr und ihm bestand. Seine Pflichten und seine Rechte bleiben mit sammt seinem Wohnort und seinem Lebensalter eine schwebende Frage, um nicht zu sagen: in undurchdringliches Dunkel gehüllt.

Wir fassen es nicht, — er mag als Schriftsteller ein Stümper oder ein Genie gewesen sein, — wie es möglich war, wie dieser Paulus Worte zusammenschweisste, Gedanken zusammenkoppelte, selbst nicht verstandene Stücke unverändert herübernahm aus jüdischen, wahrscheinlich aramäisch geschriebenen Büchern, während an seinem christlichen Griechisch von dieser Herkunft „aus der Fremde" nichts zu spüren ist. Sobald er oder ein anderer altchristlicher Schriftsteller etwas aus dem A. T. citirt, sei's nun nach dem hebräischen oder nach dem griechischen Texte der LXX, dann fühlt man in der Regel sogleich an Form und Inhalt, an Farbe und Klang der Worte, dass sie

älter sind und aus einem anderen Kreise herrühren, als dem, welchem das vorliegende Werk entstammt. Wie konnten dann bei der vielfachen Benutzung der Bücher der Pneumatici die Verschiedenheiten von Naturell, Lebenszeit, Sprache und Stil so bis auf die letzte Spur verschwinden, dass man, was diesen Punkt betrifft, ebenso gut denken könnte an eine Nachahmung und Bearbeitung von Schriften von einem andern Orte der Welt, früherer oder späterer Zeit?

Wir können uns keine Vorstellung von der Art und Weise machen, wie Paulus Episcopus seine compilatorische Arbeit zu Stande gebracht haben sollte. Hatte er die benutzten Bücher vor sich liegen und nahm er, wie es ihm beliebte, ein paar Worte, ein paar Gedanken, eine oder mehrere Seiten davon herüber, während er das übrige willkürlich wegliess? Oder hat er vielleicht vor allem den Inhalt sorgfältig erwogen, so dass er leicht aus dem Gedächtnisse das eine oder andere von nicht allzugrossem Umfange mit seinen eigenen oder den absichtlich gekürzten oder erweiterten Worten des ursprünglichen Schriftstellers wiedergeben konnte? Aber wie ist dann das wörtliche Citiren von ganzen Seiten zu erklären? Alle Bedenken, die einst u. a. Dr. A. Pierson[1]) geltend zu machen suchte gegen die Evangelienkritik Vieler, die hofften, ein sogenanntes ‚Aeltestes Evangelium' kennen zu lernen, und wogegen die Herren Pierson und Naber am Schlusse dieses Werkes noch einmal ohne unmittelbare Veranlassung ihre Stimme erheben, drücken, wie es uns scheint, mit vernichtender Macht auf ihre Darstellung der literarischen Thätigkeit des Mannes, der als Paulus Episcopus mit Zuhilfenahme jüdischer Schriften Briefe verfasst haben sollte, deren Inhalt er theils herübernahm, theils frei bearbeitete. Wir können uns wieder und immer wieder des Gedankens nicht erwehren, dass Willkür, nichts als entsetzliche Willkür, die Grenzen zwischen dem zieht, was dieser Paulus von andern entlehnte und was er aus eigener Quelle hinzufügte.

1) Die Bergpredigt und andere synoptische Fragmente, 1878.

Es ist, als ob die Herren Pierson und Naber hinter ihrem Paulus Episcopus gestanden hätten, als dieser beim Schnitzeln, ich meine bei der Abfassung seiner Werke war. Solch' heimliches Schielen über die Schultern des Mannes, der zu gleicher Zeit Schreiber und Abschreiber, Verkoppler, Beleuchter und Verdreher der Worte eines andern war, alles ohne dabei eine bestimmte Regel zu beobachten, kann allein erklären, wie es möglich ist, dass sie wissen, was von seiner Hand herrührt und was ursprünglich von dem zu Rathe gezogenen Juden gesagt worden war, was wiederum von ihm unverändert gelassen, und was modificirt, was erweitert oder verkürzt worden ist; wir müssten eben annehmen, dass dieser „Federheld“ auf geheimnissvolle Weise die Herren Pierson und Naber in sein Vertrauen gezogen und ihnen die Geheimnisse seiner Kunst verkauft habe.

In der That, es steckt mehr in dem Buche, was wir nicht zu fassen vermögen. Um ein einziges Beispiel anzuführen: Wie urtheilen die Verfasser über Jesus von Nazareth? Ist er nichts anderes als das Resultat der frommen Einbildung der Christen? Oder hat er in der That gelebt, gewirkt, gelitten und ist er am Kreuze gestorben, nachdem er sich für seine Ideale geopfert hat, so dass eine Macht, eine weltumgestaltende Macht, von ihm ausgehen konnte?

S. 17 vernehmen wir, dass „Menschensohn“ kein Eigenname war, sondern ein Titel und nichts weiter. „Er war ein Seligmacher, d. i. Jesus; ein Messias, d. i. Christus.“ Darum war er, der später Jesus Christus genannt wurde, wie's scheint, ursprünglich keine historische Persönlichkeit.

In dieser Meinung werden wir bestärkt, wenn wir S. 23 lesen von „der Entstehung einer Ueberzeugung in dem Herzen der Menschen in Bezug auf Jesus“, und S. 25, dass die Briefe an die Thessalonicher uns in dieser Hinsicht „nichts lehren, weder von einem irdischen Leben, noch von einer Lehre, noch von einem Kreuze Jesu“. Oder müssen wir hier betonen: das irdische Leben, die Lehre und das Kreuz, so dass ihr Bestehen in der Vergangenheit anerkannt wird?

In der fünften Bemerkung auf S. 32 wird uns gelehrt,

zu unterscheiden: 1) zwischen Juden, „die mit schmachtendem Blicke nach dem Messias (Jesus und Christus) ausschauten, aber noch nicht gehört hatten, dass die Zeit erfüllt war und der Seligmacher, der Christus, bereits erschien"; 2) Juden, „die sich einen bereits gestorbenen und auferweckten Herrn Jesus vorstellten"; und 3) Christen, die weder Juden noch Heiden waren und die „eine vollkommene Tugend kennen gelernt hatten, die sich in dem (oder muss ich sagen: in einem gewissen?) Herrn Jesus vorfand". Trägt nun der später als Messias (= Christus) erkannte Jesus von Nazareth zufällig denselben Namen, wie der Jesus (= Messias) der erstgenannten Juden? Oder verbirgt sich auch in dem gestorbenen und auferweckten Jesus der an zweiter Stelle genannten Juden, dessen vollkommene Tugend die Christen zu kennen meinten, keine andere Person, als der sehnlich erwartete Jesus der Juden, die noch nicht an einen Jesus von Nazareth denken konnten?

S. 44 spricht mit deutlichen Worten von „ihm, der von allen verlassen auf Golgatha an einem Kreuze hing"; und S. 84 von der „Nacht, in der Jesus gefangen genommen wurde".

Anderswo wird uns in Erinnerung gebracht, dass wir im N. T. wenigstens sechs Christusse, d. h. sechs verschiedene Vorstellungen vom Christus finden, „von denen einer bestand, bevor man glaubte, dass Jesus gekommen wäre, und fünf später bestanden hätten", S. 228. — „Man glaubte", dass Jesus gekommen war. Mit oder ohne Recht?

. Der Verfasser der Offenbarung, heisst es S. 233, weiss nicht: „wie Jesus in Palästina gelebt hat". Also hat Jesus doch, nach diesem Zeugen, dortselbst gelebt?

Ueber das „Leiden" und die „blutige Katastrophe vom Kreuze" wird S. 249 gesprochen, aber in Zusammenhang mit der Frage, ob das eine und andere unabtrennbar zum „Bilde Christi, des Erlösers" gehört. Es ist nicht klar, ob das Leiden und das Kreuz aus der Wirklichkeit entlehnt, oder als einfache Dichtung gedacht werden muss. „Vielleicht," heisst es am Schlusse, „können wir uns diesen

Christus auf dem Oelberge ebenso vorstellen, wie Moses auf dem Berge Nebo war. Gott hat ihn begraben und Niemand hat sein Grab gekannt bis auf diesen Tag[1]). Und es geschah, als er sie segnete, dass er von ihnen schied[2]). Wunderbar"[3]).

So ist es. „Wunderbar". Aber auch wohl verständlich, was die Herren wollen? Hat nun Jesus von Nazareth gelebt oder nicht gelebt? Und wenn ja, etwa als ein Mann von grosser Bedeutung oder als einer, der gerade gut genug ist, seinen Namen herzugeben für die Sucht, mehr oder minder erhabene Ideen und Erwartungen mancherlei Art zu verschmelzen, und diesem Producte womöglich in einem recht anschaulichen und sprechenden Bilde Leben zu verleihen?

Vielleicht werden die geehrten Verfasser uns auf die dritte Bemerkung auf S. 88 ihrer Schrift verweisen, wo sie erklären, sich bei dieser Gelegenheit über die Evangelien nicht auslassen zu wollen.

Aber kehren wir nun zu Paulus Episcopus zurück. Erkennen wir an, dass, wenn wir erwägen, wieviel in der Zeichnung seiner Person und seines Charakters, seiner Thätigkeit und seiner Umgebung uns räthselhaft bleibt, mit einander in Widerspruch stehend, ja ganz unmöglich erscheint, ein Mensch eben auch nicht alles begreifen kann; dass dergleichen bei der Darstellung der Geschichte fortwährend vorkommt; dass fortgesetzte Forschung vielleicht das gewünschte Licht auf das, was jetzt noch dunkel ist, zu werfen vermag, und dass die Herren Pierson und Naber wenig verpflichtet waren, bei der Veröffentlichung ihrer gewichtigen Entdeckung über das Leben und die einfluss-

1) Deut. 34, 6.

2) Luc. 24, 47.

3) „Licet fortasse nobis hunc Christum repraesentare in Monte Olivarum, qualis Moses fuit in monte Nebo, quem Deus sepelivit et non cognovit homo sepulcrum ejus in praesentem diem. Et factum est, dum benediceret illis, recessit ab iis. Admirabiliter." — Es ist nicht das einzige Mal, dass das Latein der Verisimilia an das blendende Französisch des Ernest Renan denken lässt.

reiche Thätigkeit des Paulus Episcopus auf alle die Fragen eine befriedigende Antwort zu geben, welche sich in dieser Folge dem aufmerksamen Leser aufdrängen. Sie hatten das Recht, das darzubieten, was sie gefunden hatten und es andern zu überlassen, wenn möglich, durch neue Entdeckungen die Lücken des von ihnen ans Licht gezogenen Bildes auszumalen. Fragen wir lieber, als uns darüber zu beklagen, wie es kommt, dass die hochbedeutende Person des Paulus Episcopus so lange dem forschenden Auge des sachverständigen Kenners der alt-christlichen Geschichte verborgen bleiben konnte? Das muss bei ernster Erwägung und ruhiger Ueberlegung alles dessen, was insonderheit während des letzten Jahrhunderts begonnen wurde, um die Entstehung unserer Religion zu untersuchen und zu durchforschen, bei der ganzen Sache als das grösste Räthsel erscheinen.

Wenn wir diese Frage aufwerfen, bleiben wir glücklicher Weise nicht ohne Antwort. Sie lautet selbst sehr einfach[1]). Es war die verkehrte Methode, die von Allen angewandt wurde, die nicht erkennen liess, was doch ganz auf der Hand lag. Sie waren mit offenen Augen blind und bemerkten nicht, was greifbar vor ihnen lag: das Lebensbild des merkwürdigen Paulus Episcopus. Sie suchten in ihrem Unverstande, indem sie die unter seinem Namen geschriebenen Briefe lasen, nach dem „Apostel Paulus", weil sie dumm genug waren, so lange sie nicht vom Gegentheil überzeugt waren, bei der Meinung zu verharren, dass ein ursprünglicher Bestandtheil im N. T. versteckt sei und dass wir daselbst die ältesten uns erhaltenen Quellen des Evangeliums vorfinden können. Das war eine Thorheit, eine nun bereits Jahrhunderte alte. Man hat an ihr festgehalten seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften und besonders unter dem Einflusse der von Luther ausgegangenen grossen Bewegung. Aber trotz ihres Alters, dessen Höhe sie uns wohl verzeihlich macht, ist und bleibt sie doch eine Thorheit. Wir müssen sie abweisen und vor allen Dingen er-

1) Man vergleiche das Werk durchlaufend, vor allem p. 293—295.

kennen, jetzt oder späterhin, unter allen Umständen, dass keine Thorheit grösser als diese ist. Wir müssen von dem Satze ausgehen: Es ist nichts Ursprüngliches im N. T., alles ist hier entlehnt, das Christenthum älter als Christus; das Evangelium den Judenschulen entstammt, deren geistsprühende Gelehrte die vortrefflichsten Werke verfassten, von denen wir in unserm N. T. leider nur zu stark beschädigte und unter Trümmern begrabene Bruchstücke besitzen.

Freilich wird, wenn wir diese Auflösung vernehmen, in uns wiederum ein Geist des Widerspruchs wach. Wir sind zu fragen geneigt, ob damit nun wirklich ein neuer Weg betreten worden ist, und nicht vielmehr ein uralter, nur in etwas geänderter Form, empfohlen wird? „Die Seele ist von Natur Christin," sprach Vater Tertullianus. Wie viele urtheilten in gleichem Sinne von Alters her über „das Paradieses-Evangelium", indem sie an Gen. 3, 15 dachten, über „den Evangelisten des Alten Bundes", wobei sie den Deutero-Jesajas, den grossen Unbekannten, dem wir Jes. 40—66 verdanken, im Auge hatten. Welch' lange Reihe höchst achtbarer Männer, die sich eingehend mit der Erklärung des Christenthums beschäftigten, aus fast allen Jahrhunderten, und beinahe aus allen Orten der Welt, Apostel und Propheten, die wir aus den ältesten Denkmälern unserer Religion kennen lernen, Kirchenväter und Theologen, deren Spur durch's ganze Mittelalter hindurch kennbar ist, Reformatoren, die im 16. und den darauf folgenden Jahrhunderten aufgetreten sind, Forscher auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Gottesgelahrtheit, in der neuern, in der neuesten Zeit, Supranaturalisten und Antisupranaturalisten zusammen; aber hierin, trotz aller Verschiedenheit ihrer Ansichten und Absichten, vollkommen einstimmig, dass das Christenthum nicht betrachtet werden darf als wie mit einem Schlage aus der Luft gefallen. Vorbereitet zur Zeit des Alten Bundes, sagt der eine. Geoffenbart, als die Erfüllung der Zeit herangekommen war, erklärt der andere. Und ein Dritter: gekommen, als das Gesetz seine erziehende Kraft erwiesen und endlich ver-

braucht hatte. Einer der besten unter den Propheten Israels, antwortet ein Vierter, war sein Stifter, von deren Geiste und schriftlicher Hinterlassenschaft er sich näherte. Da ist nichts, versichert ein Fünfter, weder im Leben noch in den Thaten des „Gottes, geoffenbart im Fleische“, wie er in Knechtsgestalt auf Erden unter Menschen verkehrte, was nicht in dem mit Verständniss gelesenen Buche der Offenbarung des Alten Bundes seine vollständige Erklärung fände.

Kein Sachverständiger, wenigstens keiner von denen, die gewohnt sind, bei ihrer Untersuchung nach Ursprung und ältester Geschichte des Christenthums denselben Regeln zu folgen, die der wissenschaftlich Gebildete bei andern Gelegenheiten überall hochschätzt, wird Anstand nehmen zu erklären, dass „für das N. T. dasselbe gelte, was von den Ruinen Griechenlands und Kleinasiens Geltung besitzt: Setzt nur die Ausgrabungen rastlos fort, ihr werdet doch nie die ersten Anfänge der Baukunst antreffen; selbst das älteste, was ihr finden mögt, weckt in euch die Hoffnung, dass ihr Spuren noch älterer Kunst finden könnt.“

Da ist keiner unter ihnen, der davor zurückschreckte, in diesem Sinne ganz dasselbe zu erklären, was die Herren Pierson und Naber am Schlusse ihres Werkes als das Hauptresultat ihrer ganzen Beweisführung betrachten: „Wir kennen die ersten Anfänge der christlichen Religion nicht.“

Oder haben wir, wenn wir so sprechen, sie nicht verstanden und lag es etwa keineswegs in ihrer Absicht, diese längst bekannten und von fast allen Sachkennern anerkannten Thatsachen in Erinnerung zu bringen? Haben sie vielleicht mit ihrem: „es ist nichts Ursprüngliches im N. T.“ sagen wollen: es ist nichts darin von einiger Bedeutung, kein Wort, kein Gedanke, kein Ausdruck eines früher sich nicht ebenso offenbarenden Geistes, es sei nun von „Jesus“, von „Paulus“ oder von einigen anderen, dem Namen nach seit Jahrhunderten bekannten Christen? Nun also, warum haben sie denn sich nicht deutlicher ausgedrückt und noch obendrein zu der sonderbaren Vermuthung den Anlass geboten, dass: „nichts Ursprüngliches“

gefunden wird, weder bei dem durch sie entdeckten und allzulange aus den Augen verlorenen Paulus Episcopus, noch auch bei dessen grossen Vorgängern, den Pneumatici der Juden, deren schriftliche Hinterlassenschaft uns zum Theil im N. T. aufbewahrt wird? Warum treiben sie am Ende die Bescheidenheit so weit, dass sie trotz des überraschenden Lichtes, welches sie uns über den Ursprung des Christenthums aufstecken vermöge ihrer Entdeckung der Pneumatici und des Paulus Episcopus, doch mit der Erklärung endigen: „Wir kennen die ersten Anfänge der christlichen Religion nicht?“ Ist denn die Entdeckung eines so merkwürdigen Mannes, wie des Paulus Episcopus, nichts werth? Ist das nicht wohl zu beachten, um nicht irrthümlicher Weise nach einem „Apostel Paulus“ zu suchen?

Doch vielleicht denken die Herren Pierson und Naber an etwas anderes, wenn sie auf die Verschiedenheit ihrer Methode von der aller andern hinweisen, die nicht das Glück hatten, bei der Untersuchung neutestamentlicher, paulinischer Briefe die Spur des allzulange vergessenen Paulus Episcopus zu finden. Es wird uns doch oft genug in Erinnerung gebracht, dass wir dem Beispiele nicht folgen dürfen, das uns von sehr vielen seit Jahrhunderten gegeben wird bis herab auf die Gegenwart, welche von der Voraussetzung ausgingen, dass in den genannten Briefen alles aus einem Gusse und darum gut zu interpretiren ist, und ebenso vollkommen verständlich sein müsse. Sie wollten weder der Logik, noch der Sprache ins Angesicht schlagen, nichts anderes lesen, als was wirklich geschrieben vor ihnen stand und ohne Umschweife das als unverständlich betrachten, was nicht zu erklären ist. Ein vortrefflicher Wunsch; der aber doch nicht etwa nach ihrer Meinung zuerst von ihnen gehegt worden ist? Es sollte nicht schwer fallen, die Namen sehr Vieler zu nennen, die, sei es in früheren Jahrhunderten, sei es in unsern Tagen, niemals etwas anderes gewollt haben. Doch, wird man sagen, zwischen Wollen und Thun ist oft noch ein grosser Unterschied. Das geben wir vollkommen zu. Indessen, wenn die Zahl derer unabsehbar gross ist,

die, im Streit mit ihren freiwillig verfochtenen Principien, nicht immer das lasen und lesen, was da steht und die in der That den Text so lange drehen und wenden, bis er eine in ihren Augen verständliche Form angenommen hat, und die da meinen, diese Ueberzeugung auch andern aufdrängen zu dürfen: so giebt es auch wieder andere, die sich von dieser Regel vortheilhaft ausnehmen. Um nur ein Beispiel zu nennen, so ging der verstorbene Dr. J. H. Holwerda in der angegebenen Weise seit bereits länger als dreissig Jahren vor, selbst so weit, dass Dr. Chr. Sepp ihn, wenn schon mit Unrecht, beschuldigte, dass er seine vorzüglichen griechischen Sprachkenntnisse schlecht anwende, „um uns davon fester zu überzeugen, dass eine grosse Anzahl Stellen des N. T.s für uns unverständlich sind“ [1]).

Doch ich beeile mich hinzuzufügen, dass Holwerda wenig Gehör, sein Beispiel nur selten Nachahmung fand; während ich die Gelegenheit nicht gern vorüber lasse, zu erklären, dass das Hauptverdienst der Verisimilia meines Erachtens darin besteht, dass sie noch einmal wieder einen erdrückenden Ueberfluss von Beweisen dafür beibringen, wie „verbösert“ der Zustand des Textes der neutestamentlichen Schriften ist, und dass nicht allein bei den Evangelien, sondern auch bei den Briefen mehrfach an eine Umarbeitung und Bearbeitung gedacht werden muss.

Es thut mir allein um der Sache selbst willen leid, dass die gelehrten Verfasser beim Aufspüren und Nachweisen von Lücken, unlogischen und mit einander in Widerstreit stehenden Verbindungen sich so wenig von beispielloser Uebertreibung fern gehalten haben und dass dieser Theil ihrer gelehrten Arbeit mit ihren Vermuthungen über den Ursprung der behandelten Briefe und der Entstehung des Christenthums im Allgemeinen so sehr verschmolzen worden ist, dass wir nur allzuviel Grund zu unserer Befürchtung besitzen, dass man diesem Gegenstande

1) Der Kürze wegen möchte ich auf meine „Conjectural-Kritik“ verweisen, 1880, S. 95 ff. oder auf „Das Neue Testament seit 1859“, S. 18.

weder im Inlande, noch im Auslande die gehörige Aufmerksamkeit schenken wird.

Dennoch bleibt es, wenn man alles wohl in Erwägung zieht, schwer zu erkennen, dass die hier befolgte Methode nothwendig zur Wiederauffindung des Paulus Episcopus führt. Aber er ist bereits da; wir fühlen uns genöthigt, vor seiner Erscheinung unsere Reverenz zu machen. Nichts Brutaleres giebt's, als eine Thatsache, hat man gesagt; und wir möchten in gleichem Sinne fortfahren: als das Bestehen eines Schriftstellers, an den man noch vor Kurzem gar nicht gedacht hat, sobald sein Werk einem vorliegt.

Es sei wie es wolle. Dunkel erscheine jedoch noch vieles in des Mannes Leben, Person und Charakter, in seinem Denken und Thun; verborgen bleibe unserm Auge die Art und Weise, auf welche das glückliche Gestirn der Herren Pierson und Naber zur Entdeckung seiner Spur geführt hat, wodurch sie für immer seinen Namen der Vergessenheit entrissen haben.

Wenn wir aber nur erst vernehmen könnten, aus welchem Grunde sein Vorhandensein erschlossen wird!

Schade, dass die Antwort, ohne Umschweife gegeben, so äusserst kurz und einfach ist und so schrecklich ungeschickt sein muss wie das mehrfach wiederholte: „wie wir vermuthen".

„Wir vermuthen", dass dergleichen einer gelebt hat.

„Wir nennen" ihn Paulus Episcopus ....

Kein Geschichtschreiber hat hierbei den Weg gewiesen. Keine Anspielung auf sein Vorhandensein, wäre sie auch noch so klein, in irgend einem aus dem Alterthume auf uns gekommenen Buche, kein Fingerzeig in einer Aufschrift, wie versteckt und schwierig zu entziffern sie auch sei, nichts, gar nichts, was uns von ihm nur irgend eine Kunde brächte.

Paulus Episcopus, der merkwürdige Mann, von dem wir in den Verisimilia so viel vernehmen, dass wir glauben könnten, ihn durch und durch zu kennen, wenn die erhaltenen Mittheilungen sich nur, was unglücklicher Weise

gerade nicht der Fall ist, zu einem Ganzen verweben liessen, und uns von seiner Person und Thätigkeit unter den Christen seiner Zeit ein deutliches Bild zu entwerfen vergönnten, Paulus Episcopus, der eben entdeckte und mit Bewunderung angestaunte, geborene und erzogene Verfasser von verlorenen und Verfertiger von uns im N. T. erhaltenen Briefen .... Dank seiner Pathen, der Professoren Dr. A. Pierson und Dr. S. A. Naber!

Die Täuschung ist keine geringe. Aber wir würden trotzdem gern geneigt sein, der Entdeckung jener offenbar mit grosser Liebe gezeichneten Figur des Paulus Episcopus dauernd Glauben beizumessen, wenn sie, wie wir schon bemerken mussten, an sich selbst weniger unmöglich wäre, und wenn nicht zu unserm grössten Leidwesen selbst die Pneumatici, deren Werke gebraucht und missbraucht, abgeschrieben, überarbeitet und geplündert worden sein sollen, auch ihrerseits erdichtete Grössen wären. Da wird von ihnen gesprochen, als wären sie wirklich Menschen von Fleisch und Blut, in ihren Kreisen mit Recht hochverehrt; gefürchtet, gehasst und verfolgt von ihren weniger aufgeklärten Gegnern, als hätten sie gelebt und gewirkt unter den Augen Dritter, so dass man über sie die Geschichte um Auskunft fragen kann. Es schien, als ob über ihr Bestehen und Auftreten vor vielen Jahrhunderten gar kein ehrlicher Zweifel gehegt werden könne, als müsste es uns sehr befremden, dass wir bis heute von ihnen noch nichts gehört hatten und dass, was die Herren Pierson und Naber von ihnen mitzutheilen wussten, in regelrechtem Widerstreit mit allen dem stand, was man sonst von der Entwickelung der Juden, insofern sie ausserhalb des christlichen Einflusses blieben, vernommen hat. Aber wenn man nun die Frage nach einem einigermassen stichhaltigen Beweise ihres Vorhandenseins aufwirft, dann werden uns p. 11 zwei Strohhalme zugereicht. Eine Verweisung, die p. 179 angebracht wird, auf eine Stelle bei Eusebius, Praep. Evang. 1: 5, wo die Rede von dem Gebrauche ist, welchen die Christen vom A. T. zu ihrer Erbauung und Belehrung machen und wo das Christenthum im Unterschiede vom „Hellenismus“ und

„Judaismus“: „eine gewisse neue und wahre Lehre von Gott“ genannt wird, kann selbst diesen Namen nicht verdienen. Sie besagt eben nicht mehr als die unmittelbar voraufgegangene Berufung auf Röm. 1, 1—3 und 16, 25—26, das, was wir bereits lange wussten und was mit der Kenntniss von dem eben entdeckten Pneumatici nichts zu thun hat, dass Christen sich gern in die „prophetischen Schriften“ vertieften, wobei wohl in erster Linie an die des A. T.s gedacht werden muss.

Die ebengenannten Strohhalme werden uns in der Gestalt einiger Worte des Josephus und Strabo angeboten. Der Erstere erzählt, Ant. 20, 2, 4, dass Izates, König von Adiabene, der Liebling seines Vaters und der besondere Günstling Gottes, durch Vermittlung eines gewissen Höflings, eines Juden Ananias, für die Religion der Juden gewonnen wird. Er wollte sich nun auch beschneiden lassen, aber seine Mutter, die gleichfalls für's Judenthum gewonnene alte Königin Helena, widerrieth ihm dies eben so sehr wie Ananias. Beide fürchteten das Schlimmste nicht blos für den Fürsten, sondern vor allem für sich selbst, wenn das Volk entdecken würde, dass es von einem Juden regiert werde.

Unter diesen Umständen und also am allerwenigsten in Folge einer neuen, grossen und freisinnigen Anschauung, suchte Ananias den König zu bedeuten, dass er die Beschneidung wohl unterlassen und doch Gott nach den Vorschriften des jüdischen Gesetzes dienen könne. Wenn er demgemäss handle, um einem Aufstande seines Volkes vorzubeugen, so werde Gott ohne Zweifel für diese Versäumniss ihm seine Verzeihung angedeihen lassen. Izates schenkte diesem vorsichtigen Winke Gehör, folgte jedoch kurz darauf eben so willig der Mahnung entgegengesetzter Art, die ihm der gesetzesstreng erzogene Jude Eleasar zu Theil werden liess. Als er nun wirklich beschnitten war und dies dem Ananias zu Ohren kam, fühlte dieser zwar sich in seiner freisinnigen Ueberzeugung nicht beleidigt, aber doch voll Besorgniss, dass er, als der Hauptschuldige in der genannten Sache, das Schlachtopfer für die Wuth der Adiabener werden würde. Wie ist es nun möglich, im Hinblick auf diesen

Helden die Versicherung zu geben: „Siehe hier einen Juden, der Draussenstehenden die Beschneidung zu unterlassen lehrt“, als hätte er den Rath gegeben vermöge seiner principiellen Anschauung, so dass die Herren Pierson und Naber ihn zu ihren Pneumatici rechnen?

Was Strabo sagt, bringt uns ebenso wenig einen Schritt weiter. Er versichert einmal, „p. 760“, dass jenes, von den Juden beobachtete Sichenthalten gewisser Speisen „und die Beschneidungen und Ausschneidungen und was sonst der Art im Gesetze vorgeschrieben ist“, gar nicht von Moses befohlen wurde. Dies alles hätte dem „Aberglauben“ sein Entstehen zu danken. Aber unser Berichterstatter sagt uns nicht, wem er diese Weisheit entlehnte. Dass er sie „unzweifelhaft“ von aufgeklärten Juden, Pneumatici, denen er auf seinen Reisen begegnete, erhalten hat, ist eine Vermuthung, für die selbst nicht einmal Wahrscheinlichkeit vorhanden ist.

So können wir uns auch an diesen Strohhalmen nicht festhalten, und die uns vorgestellten Pneumatici bleiben zwischen Himmel und Erde schweben, da sie eben so wenig Grund unter den Füssen besitzen, wie das souveräne Wohlbehagen ihrer geistigen Väter, der Herren Pierson und Naber.

Mit ihnen, deren Vorhandensein einfach blos vermuthet, nicht bewiesen, selbst nicht einmal wahrscheinlich gemacht werden kann, ja vielmehr ganz unmöglich genannt werden muss, u. a. weil es beinahe nicht denkbar ist, dass sie so spurlos verschwunden sein sollen, entsinkt dem „Paulus Episcopus“ der letzte Grund, auf dem er den Tempel seiner Gelehrsamkeit aufgebaut haben sollte.

Der gefeierte Schriftsteller zieht sich vor unsern Augen mehr und mehr ins, Dunkle zurück. Die Linien seiner feinen Gestalt werden immer blasser und undeutlicher zu erkennen. Am Schlusse bleibt uns von der ganzen Gestalt nichts weiter als der Schatten übrig, die Erinnerung an das Bestehen einer Frucht gelehrter Einbildung. Um ihretwillen gelüstet uns nicht, Niemand wird es uns übel deuten, den preiszugeben, von dem man wohl behauptet, aber nicht nach-

gewiesen hat, er sei eine Frucht frommen Betrugs, Paulus, der weltbekannte Apostel der Heiden! Darf er nicht mehr gerechnet werden zur Zahl der Grossen, die durch Wort und Schrift mehr als andere an der geistigen Entwickelung unseres Geschlechtes gearbeitet haben — wer dürfte in unsern Tagen selbst den Kräftigsten für seines Lebens sicher erklären? So soll er denn auch nicht weichen vor dem übereifrigen, liebenswerthen, aber eiteln Hüter seiner Heerde, dem unbeholfenen und gleichwohl listenreichen Schriftsteller, dem in gelehrter Mosaik unglaublich weit geförderten und wohlbewanderten Paulus Episcopus.

August 1886.

Der Epheserbrief

von

H. v. Soden.

(Schluss.)

2. Die dem Epheserbrief eigenthümlichen Lehraufstellungen.

Im Mittelpunkte der Gedanken des Verfassers unseres Briefes steht die Kirche (1, 22. 2, 16. 21 f. 3, 10. 21. 4, 13. 16. 5, 23 f. 25 ff.) und zwar unter dem Gesichtspunkt, dass in ihr Judenthum und Heidenthum ihre Einigung gefunden haben. In der Herstellung dieser Einigung liegt für ihn die Hauptbedeutung des Christenthums (1, 10 ff. 2, 11 ff. 3, 1 ff.). Wie bei Paulus dem Christus der *ανθρωπος σαρκικος*, repräsentirt durch Adam, gegenübersteht, so bei unserem Verfasser der Kirche die Menschheit in ihrer Naturbestimmtheit (*εν σαρκι* 2, 11), nämlich als gespalten in Judenthum und Heidenthum.

Die Juden, die er zwar nie, wie Paulus häufig, mit Namen nennt, sondern in „*ημεις*", sie mit sich selbst zusammenschliessend, den heidnischen Lesern als *υμεις* gegenüberstellt (1, 11 f. 13 f. 2, 1. 3)[1]), haben vor den Völkern voraus, dass sie vorherbestimmt sind zur Erbschaft (1, 11),

1) An andern Stellen, wo nicht auf den früheren Gegensatz reflectirt wird, fasst der Briefschreiber in *ημεις* die Judenchristen, zu welchen er sich selbst rechnet, und die Heidenchristen, die er sich als seine Leser denkt, als die neue Gemeinschaft zusammen; z. B. 2, 18.

dass sie die *διαθηκαι της επαγγελιας* (2, 12. 3, 6) und in dem heiligen Geiste der Verheissung den *αρραβων της κληρονομιας* (1, 14)[1]) besitzen, ja dass, wenn ihnen auch das *μυστηριον του Χριστου* noch verhüllt war (3, 5), doch Christus selbst als Gegenstand der Hoffnung ihnen vorschwebte (1, 12)[2]). Es war also ein entschiedener Vorzug, der *πολιτεια του Ισραηλ* anzugehören (2, 12). Dieselbe steht Gott entschieden näher; die Juden sind bezüglich des Zugangs zum Vater *οι εγγυς*, die Heiden *οι μακραν*. Aber trotz dieser Vorzüge sind die Juden Sünder, wie die Heiden. Sie wandeln in den Begierden ihres Fleisches *ποιουντες τα θεληματα της σαρκος και των επιθυμιων* (2, 3). — In alle dem befinden wir uns ganz im Paulinischen Gedankenkreis. Dennoch verräth sich in einigen Werthurtheilen eine leise, aber nicht unwesentliche Verschiebung der inneren Stellung des Verfassers zu den genannten Thatsachen. Wenn er die *περιτομη* der Juden, als eine *χειροποιητος εν σαρκι*, nur als *λεγομενη* würdigt (2, 11), so ist er gegenüber Paulus, welcher der *περιτομη εν σαρκι* stets eine reale religiöse Bedeutung zuerkennt (Rö. 2, 25. 3, 1 f. 4, 11 f.), dem Kreise echt jüdischer Werthurtheile um einen Schritt ferner gerückt[3]). Ja wenn er die Juden nicht nur als *νεκροι τοις παραπτωμασιν*, sondern als *τεκνα φυσει οργης ως και οι λοιποι* bezeichnet (2, 5. 3), während Paulus sagt: *ημεις φυσει Ιουδαιοι και ουκ εξ εθνων αμαρτωλοι*, so ist dies noch eine weitere Abweichung von echt jüdischem Be-

1) Dass dieser Relativsatz auf die in v. 11 f. gegen v. 13 den aus den Heiden gewonnenen Christen gegenübergestellten Judenchristen sich bezieht, zeigt das auf *εκληρωθημεν* zurückschauende „*κληρονομια*“, die Bezeichnung der Erlösung, zu welcher die Heidenchristen versiegelt sind, durch *περιποιησις* und die Rückkehr von *υμεις* (v. 13) zu *ημεις* wie v. 11 f.

2) Ueber die Unthunlichkeit, aus „*χωρις Χριστου*“ (2, 12) zu schliessen, dass der Verfasser irgend eine Form der Gegenwart Christi bei den Juden angenommen habe, s. unten S. 445 f.

3) Dies verräth sich auch darin, dass unser Verf. bei Reproduction von Kol. 2, 13 in Eph. 2, 5 die *ακροβυστια* als Mitursache des Todeszustandes der Heiden übergeht.

wusstsein: bei Paulus ist das Bundesverhältniss der Juden zu Gott das Ursprüngliche, welches durch das Hinzutreten der Sünde alterirt wird; für unsern Verfasser ist das in der Sünde begründete Zornesverhältniss das Wesentliche, dessen Hebung nur die den Juden gewordenen Verheissungen verbürgen. Die Vorzugsstellung des jüdischen Volkes ist nicht etwas Genuines, sondern etwas Accessorisches für diesen Standpunkt. Dazu kommt endlich die ganz eigenthümliche Werthung des Gesetzes, des *νομος των εντολων εν δογμασιν*, nicht etwa positiv als eines *παιδαγωγος* für die Juden oder negativ als einer Last, eines Fluchquells für sie, sondern ganz äusserlich nur als eines *φραγμος*, eines *μεσοτοιχον* zwischen Juden und Heiden, wodurch eine *εχϑρα* zwischen beiden entsteht. Auch hier dieselbe Veräusserlichung gegenüber den tiefen Anschauungen des grossen Apostels. Paulus würdigte am Gesetz vor allem dessen Bedeutung für das jüdische Volk selbst in seinem Verhältniss zu Gott; unser Brief hebt nur dessen so zu sagen ethnologische Bedeutung für das Verhältniss der Juden zu den Heiden hervor.

Was nun die andere Hälfte der vorchristlichen Menschheit, die Heiden betrifft, so erfährt ihr sittlicher Zustand dieselbe Beurtheilung wie bei Paulus (vgl. 2, 1 f. 11 ff. 19. 4, 17 ff. 5, 6. 8), namentlich erinnert 4, 17 ff. auffallend an Rö. 1, 20 ff. (vgl. *εν ματαιοτητι του νοος αυτων* und *εσκοτωμενοι τη διανοια* mit *εματαιωϑησαν εν τοις διαλογισμοις αυτων* und *εσκοτισϑη η ασυνετος αυτων καρδια*), 4, 8 an 2 Ko. 6, 14. 1 Thess. 5, 5. Aber nirgends findet es sich bei Paulus, dass die Heiden, die er nur einmal *ανομοι* nennt (1 Ko. 9, 21), so nachdrücklich nach der Seite nicht dessen, was ihnen vor Gott, sondern dessen, was ihnen gegenüber den Juden abgeht, geschildert würden, wie durch die Bezeichnungen derselben als *απηλλοτριωμενοι* [1]) *της πολιτειας*

1) Kol. 1, 21 bezieht sich dieser Ausdruck auf das Verhältniss zu Gott; ähnlich Eph. 4, 18. Die verschiedene Beziehung in beiden Epheserstellen erklärt sich am leichtesten daraus, dass der Verf. das eine Mal von einem Original beeinflusst, das andere Mal selbständig schreibt.

του Ισραηλ, ξενοι των διαθηκων της επαγγελιας, χωρις Χριστου, οντες μακραν, ξενοι, παροικοι (2, 12. 13. 19), als ob dies und nicht das Positive, ihr sittlicher Zustand, das grösste Elend, das zu heben Christus gekommen ist, gewesen wäre. Ja dieser so zu sagen specifisch religiöse Mangel wird bis zu ihrer Bezeichnung als *αθεοι* gesteigert; so würde Paulus die Heiden schwerlich genannt haben, da mit dieser Charakterisirung, wenn man den darin enthaltenen Begriff *θεος* auf den wahren Gott bezieht, Rö. 1, 19—21. 28, wenn auf die heidnischen Religionen, 1 Ko. 8, 5. 10, 20 nicht in Einklang steht. Auf der anderen Seite ist die sittliche Verurtheilung der Heiden dadurch noch gemildert, dass ihr Zustand ausdrücklich aus „Unwissenheit" erklärt wird, womit seinerseits wieder Rö. 1, 19 f. nicht recht stimmen will. Dieser nachdrücklichen Hervorkehrung des religiösen Gegensatzes tritt als Rückschlag eine geringere sachliche Werthung desselben zur Seite. Wie die Beschneidung, so bezeichnet der Verfasser auch die *ακροβυστια* als eine „*λεγομενη*" und die in dem Ausdruck „*εθνη*" liegende religiöse Eigenart der Heiden sieht er nur als eine *εν σαρκι* vorhandene an (2, 11). Heidenthum und Judenthum werden einander innerlich näher gerückt; eine specifische Verschiedenheit derselben kennt der Verfasser nicht, sondern ausser der vorübergehenden, dass den Juden die Verheissungen u. s. w. gegeben waren, beruht die Trennung beider nur in der Existenz des *νομος*, aber nicht etwa in dem Sinn, dass durch dasselbe als geschriebenes Sittengesetz die Juden den Willen Gottes kennen, der den Heiden fremd ist, sondern, wie die Charakteristik desselben als *νομος των εντολων εν δογμασιν* zeigt, in dem Sinne eigenthümlicher heiliger Bräuche und Ordnungen, die zwischen Heiden und Juden nicht nur eine Trennung, sondern eine Feindschaft veranlassten (2, 14—16). So redet nicht ein schriftgelehrter Pharisäer, sondern ein Jude der Diaspora, der von dem Gesetz nicht weiter hält, als es der Augenschein der gegenseitigen Stellung von Juden und Heiden in der römisch-griechischen Culturwelt bezeugt. — Nur anhangsweise sei erwähnt, dass von Paulus nirgends, auch

nicht Rö. 1 oder 1 Ko. 22, 2, der unsittliche Wandel der Heiden auf den *αιων του κοσμου τουτου* als sein Princip oder auf den *αρχων της εξουσιας του αερος*, der wie ein *πνευμα* in ihnen wirke, als seinen persönlichen Urheber zurückgeführt wird. Wichtiger dagegen ist, dass Paulus niemals unter den Christen seiner Gemeinden jene Unterscheidung von früheren Juden und früheren Heiden macht. Er reflectirt nicht mehr darauf, was die einzelnen früher gewesen: *ουτε γαρ περιτομη τι εστιν ουτε ακροβυστια, αλλα καινη κτισις* (Gal. 6, 15), *ουκ ενι Ιουδαιος ουδε Ελλην* (3, 28). Vor seiner Seele steht nur das Neue, was sie sind oder sein sollen, und das Negative, dass sie nicht mehr Heiden, bezw. Juden sind noch sein sollen. Am allerwenigsten aber würde er sich selbst mit den Judenchristen unter einem *ημεις* den Heidenchristen als den *υμεις* gegenüberstellen und so gleichsam zwei Classen in den Gemeinden unterscheiden. Dieser Gedanke wäre ihm ganz unmöglich gewesen.

Diesem thatsächlichen Zustand der vorchristlichen Menschheit gegenüber constatirt der Verf. unseres Briefes auf Seiten Gottes eine *προθεσις των αιωνων* (3, 11. 1, 11), einen Beschluss *προ καταβολης κοσμου* (1, 4), als *βουλη* oder *ευδοκια του θεληματος αυτου* (1, 11. 5), wurzelnd in der *πολλη αγαπη αυτου, ην ηγαπησεν ημας* (2, 4), in dem *υπερβαλλον πλουτος της χαριτος αυτου* (2, 8, vgl. *πλουσιος ων εν ελεει* 2, 5), abzielend in letzter Linie *εις επαινον δοξης της χαριτος αυτου* (1, 6. 12. 14; in letzteren beiden Stellen ist die *δοξα* allein genannt, aber nach der ersten näher zu präcisiren), bestimmt *εις οικονομιαν του πληρωματος των καιρων* (1, 10). Auf diesem Gedanken ruht unser Verfasser mit Vorliebe[1]); er hebt es hervor, dass in Folge dessen Gott die Christen *εξελεξατο προ καταβολης του κοσμου* (1, 4), dass sie *προορισθεντες* seien *εις υιοθεσιαν* (1, 11. 5); weil sie auf diesen ewigen Rathschluss hinweisen, sind ihm die Verheissungen so bedeutungsvoll, dass

1) Eine Eigenthümlichkeit, die unsern Brief in scharfem Unterschied vom Colosserbrief kennzeichnet.

das Gesetz hinter ihnen zurücktritt (2, 12. 1, 14). Es erscheint ihm eine ganz wesentliche, darum auch den Lesern nachdrücklich von ihm ans Herz gelegte Aufgabe, immer tiefer einzudringen in die Breite und Länge und Tiefe und Höhe desselben (3, 18), und der stetige Gegenstand des dringendsten Gebets des Schreibers ist, Gott möge den Christen den Geist der Weisheit und Offenbarung geben, damit sie wissen, welches die Hoffnung seiner Berufung, welches der Reichthum der Herrlichkeit seines Erbes, welches die überwältigende Grösse seiner Macht an uns (1, 16 ff.) ist. Die Gewährung dieser Erkenntniss, die nur von der praktischen Consequenz derselben oder von dem eigensten Gegenstand derselben[1]), der Liebe Christi, überragt wird (3, 19), bildet den Höhepunkt der Gnade Gottes, welche er zwar erwiesen hat in Christus, in der Vergebung der Sünden, welche er aber voll ausgegossen hat, indem er die Christen in jene Erkenntniss führte (1, 6 f. 8 f.). So erscheint in der Ausführung 3, 16 ff. recht eigentlich als Endzweck des in v. 16 f. den Lesern angewünschten Zustandes, dass sie dann *εξισχυσωσιν καταλαβεσθαι κ. τ. λ. γνωναι τε κ. τ. λ.* Jener Gnadenrathschluss Gottes birgt nämlich in sich ein *μυστηριον*, das in besonderem Masse das Interesse des Verfassers erfüllt (1, 9. 3, 3. 6, 19). Dasselbe war *αποκεκρυμμενον απο των αιωνων εν τῳ θεῳ* (3, 9), so dass es *ετεραις γενεαις ουκ εγνωρισθη τοις υιοις των ανθρωπων* (3, 5). Während hiernach auch die alttestamentlichen Propheten davon nichts ahnten, bekennt der Paulus unseres Briefes: *οτι κατα αποκαλυψιν εγνωρισθη μοι το μυστηριον*, — worin er, ganz entsprechend dem eben Ausgeführten, eine *οικονομια της χαριτος του θεου της δοθεισης μοι* erkennt (3, 21, vgl. v. 7) —, so dass er sich eine *συνεσις εν τῳ μυστηριῳ* zuschreiben darf. Aber neben ihm ist das

1) Je nach der Deutung des Genetiv „*του Χριστου*", wonach die *αγαπη του Χριστου* entweder die von Christus in seinem Einigungswerk (2, 11—22) bewährte oder die von den Christen in ihrer früher Heiden und Juden umfassenden Gemeinschaft zu bewährende Liebe bezeichnet. Der Zusammenhang scheint mir für die erstere Deutung zu sprechen.

μυστηριον jetzt auch geoffenbart (derselbe Ausdruck „*απεκαλυφθη*") *τοις αγιοις αποστολοις αυτου και προφηταις εν πνευματι* (3, 3. 4. 5). Paulus aber vor allem ist berufen, die *οικονομια του μυστηριου* zu erklären (*φωτισαι*), kundzuthun (*γνωρισαι*) *το μυστηριον του ευαγγελιου*, wie er es nennt (3, 9.' 6, 19). — Diese Ausführungen klingen in Gedanken und Ausdrücken vielfach an Stellen aus den anerkannten Paulusbriefen. Paulus kennt einen ewigen Rathschluss, dessen Quell Gottes Gnade ist, mit Vorherbestimmung und Auswahl und dessen Verwirklichung im *πληρωμα του χρονου*. Er weiss sich als Träger einer Offenbarung, der er „sein Evangelium" verdankt, und deren Inhalt ein *μυστηριον* ist (vgl. bes. Rö. 8, 29 f. 1 Ko. 2, 7. 8. 10. Ga. 4, 4. 1, 12. 2, 2). Aber — nicht zu reden davon, dass er Ausdrücke wie *οι υιοι των ανθρωπων*, *προ καταβολης κοσμου*, *οι αγιοι αποστολοι και προφηται* nicht gebraucht — er legt nie einen solchen Nachdruck auf den vorweltlichen Rathschluss, als ob darin vor allem die Gnade Gottes zu erkennen wäre, deren Vollquell er vielmehr im Erlösungswerk Christi sucht und aufzeigt; und von seinen Gemeinden fordert, ihnen wünscht er in erster Linie ganz andere concretere Dinge, als einzudringen in diesen Rathschluss, Dinge, die ihren persönlichen Heilszustand betreffen (vgl. z. B. Phi. 3, 8. 15 ff. 2 Ko. 3, 9. 14. 1 Ko. 16, 18. 15. 58 etc.). Andererseits ist er weit davon entfernt, auch der Schrift jeden Einblick in diesen Rathschluss abzusprechen; denn sie ist für ihn die alle Wahrheit umfassende Urkunde, über die hinaus etwas zu wissen er sich nie zugetraut hat, in der er vielmehr alle seine Predigt zu begründen nie müde wurde, vgl. ganz besonders 2 Ko. 3, 12 ff. Nur *ουδεις των αρχοντων του αιωνος τουτου* hat die *σοφια θεου εν μυστηριω αποκεκρυμμενη* erkannt (1 Ko. 2, 8). Und wenn sie ihm und seinen Genossen Gott *απεκαλυψεν δια του πνευματος* (2, 10), wenn es Gott gefallen hat, ihm *αποκαλυψαι τον υιον αυτου* (Ga. 1, 16, vgl. 12), so bezieht sich diese Offenbarung nicht auf einen der heiligen Schrift verborgenen Gnadenrathschluss Gottes, dessen Schwerpunkt gar in der zukünftigen Gestaltung der Völkerwelt liegt, sondern auf

die Thatsache der Gegenwart, dass Jesus der Christus, der Sohn Gottes sei. So heisst denn auch bei ihm Christus selbst, eben als die in der historischen Erscheinung Jesu verborgene Offenbarung Gottes, und nicht jener Rathschluss *μυστηριον του θεου* (Kol. 1, 26 f. 2, 2. 4, 3), *σοφια θεου εν μυστηριῳ αποκεκρυμμενη* (1 Ko. 2, 8). Und wenn er sich auch bewusst ist, dass er dies Evangelium von Christus den Heiden zu verkündigen berufen ist, weil er erkannt hat, dass dasselbe mit dem Gesetz nichts zu thun habe, so ist dies ganz etwas anderes, als wenn nach unserem Briefe Paulus sich berufen weiss *γνωρισαι το μυστηριον του ευαγγελιου* und *φωτισαι τις η οικονομια του μυστηριου* (6, 19. 3, 9)[1]), und dies Mysterium das 2, 11 ff. Dargelegte zum Inhalt hat[2]). Vielleicht lehnt sich unser Verfasser an Rö. 11, 25; aber der Inhalt des dort genannten *μυστηριον* ist, abgesehen davon, dass Paulus es nicht als den eigenthümlichen Gegenstand seiner Predigt einführt, wenn auch verwandt, doch wesentlich verschieden von dem *μυστηριον* des Epheserbriefes. Wen sich der Verfasser unter den *αγιοι αποστολοι και προφηται* denkt (2, 20. 3, 5. 4, 11), ob unter den „Aposteln“ nur die Zwölfe, und nicht vielmehr, worin er mit Paulus übereinstimmen würde, eine nicht geschlossene Zahl von Missionaren und Gemeindegründern, analog den „Propheten“, muss offen bleiben. Im letzteren Falle, der mir der wahrscheinlichere ist, fiele das bekannte Bedenken hinweg, dass Paulus in Erinnerung an Ga. 2, 9 f. nicht wohl schreiben könne, dass jenes Mysterium, dessen

---

1) Wenn 4, 20 Christus selbst als Gegenstand der Predigt genannt wird, ist dies nicht Bezeichnung des specifischen Inhalts der Predigt des Apostels; sondern es handelt sich um ein einzelnes Dogma, eine Lehre über den echten Christus, nämlich den, welcher Wirklichkeit gewesen ist in Jesus; der Nachdruck liegt auf „*ουτως*“.

2) Der *πλουτος του Χριστου*, der 3, 8 als Gegenstand seines *ευαγγελιζεσθαι* genannt wird, ist wie 1, 18. 2, 7 nichts anderes als der Inhalt dieses Mysterium, wie denn 1, 18 auf 1, 11—14 zurückschaut, 2, 7 aber in 2, 11 ff. seine genauere Ausführung erhält. Vgl. zu den Ausdrücken: Rö. 11, 33, was auf das oben angezogene „*μυστηριον*“ von v. 25 sich bezieht.

Inhalt in der Gleichberechtigung der Heiden am Heile in Christo besteht, den Aposteln geoffenbart sei. Doch selbst, wenn wir zunächst an die Zwölfe zu denken hätten, so möchte auf jenes Bedenken darum kein Nachdruck zu legen sein, weil der Verf. immerhin Paulus als den eigentlichen originellen Empfänger jener Offenbarung, wie als deren berufenen Verkündiger bezeichnet (3, 2. 7. 8 ff. 6, 19), während es die Meinung desselben sein kann, dass die „Apostel und Propheten“ so gut, wie die andern Christen, mit denen Paulus sich in 1, 8 f. zusammenschliesst in dem Satz *γνωρισας* (bemerke dasselbe Wort wie 3, 3) *ημιν το μυστηριον του θεληματαςς αυτου*, und denen, zur Ergänzung dieser Erkenntniss, der Verfasser ein *πνευμα αποκαλυψεως* (also derselbe Ausdruck, wie 3, 5) wünscht, die „Offenbarung“ durch Vermittlung des Paulus erhalten haben. Dann wäre nur bezeugt, dass in späterer Zeit die Urapostel sich mit der Heidenpredigt des Paulus einverstanden erklärt haben.

Der Inhalt des vorweltlichen Rathschlusses Gottes ist das, was den Christen theils schon geworden ist, theils in Aussicht steht. Auch hier begegnen uns zunächst Paulinische Gedanken und Ausdrücke; das A und O so aller Gottesgedanken, wie aller Gottesthaten ist Christus, der darum auch in einem Masse in den Ausführungen des Verfassers, mit ihm selbst zu reden, der „alles in allem Erfüllende“ ist, wie dies bei Paulus noch nicht der Fall ist. Gott tritt für die Weltanschauung unseres Briefes nur hervor als der Urheber des ewigen Rathschlusses (1, 3 ff. 2, 10. 3, 9. 11. 2, 4. 4, 32) und dessen Vollzugs 1, 20 ff. 2, 6. 8, wie dieser auch in Gottes Ehre seinen letzten Zweck hat (1, 6. 12. 14. 3, 21), als der „Eine über allem und durch alles und in allem“ (4, 6, vgl. 1, 11. 3, 9. 6, 11. 13 *πανοπλια του θεου*), als der „Vater aller“ (4, 6. 1, 1. 6, 23), an den deswegen die Gebete (1, 17 ff. 3, 14), wie die Danksagungen (3, 20 f. 5, 20) sich wenden, obgleich die höchsten Güter den Christen von Gott dem Vater und dem Herrn Jesus Christus kommen (1, 2. 6, 23).

Aber bei der Schilderung der Verwirklichung jenes Gnadenrathschlusses steht Christus auf allen Stadien stets

im Mittelpunkt. — In ihm ist der Vorsatz erfolgt (3, 11) und sind die Einzelnen vorherbestimmt und auserwählt (1, 4), in ihm ist die Erlösung geschehen (1, 6. 4, 32), durch ihn die „im Hinblick auf ihn“ geplante *υιοθεσια* vermittelt (1, 5); in ihm wurzelt die Hoffnung der Juden (1, 12), in ihm sind die Judenchristen zu Erben eingesetzt (1, 11), in ihm die Heidenchristen versiegelt (1, 13. 3, 6); in ihm hat Gott seine Kraftwirkung erzeigt (1, 20); in ihm sind die Christen auferweckt und lebendig gemacht und ins Himmlische versetzt (2, 6 f.); in ihm sind Juden und Heiden vereinigt (2, 16); in ihm ist der neue Mensch geschaffen (2, 15); in ihm oder durch ihn haben wir Zugang zum Vater (2, 18. 3, 12); in ihm sind die Christen das Licht (5, 8. 1, 4); in ihm sind sie heilig und gläubig (1, 1. 15); in ihm ist Paulus ein Gefangener (4, 1); in ihm Tychicus sein geliebter Bruder und treuer Gehilfe (6, 21); in ihm ermahnt Paulus (4, 17). In ihm ist auch der Endrathschluss gefasst (1, 9 f.), diesen zu verstehen, gelingt in der *επιγνωσις* Christi (1, 17), in ihm werden die Christen die Endvollendung erleben (2, 7). Sein Reichthum, seine Liebe ist der höchste Gegenstand aller Predigt, aller Erkenntniss (3, 8. 19). In seinem Namen gilt es Gott zu danken (5, 20), ihm singen die Christen ihre Lieder (5, 19). Und wenn auch die Sklaven ermahnt werden, den Willen Gottes zu thun (6, 6), so steht daneben die Mahnung an die Christen, zu erkennen, was Christi Wille, was Christo wohlgefällig ist (5, 17. 10, vgl. dagegen Rö. 12, 2). Wenn Gott als Vorbild der Vergebung einmal erscheint (4, 32 f.), so ist Christus das Vorbild für die Ehegatten (5, 25 ff.), und die Frauen sollen ihren Männern gehorchen, die Sklaven ihren Herren dienen „als dem Herrn“ (5, 22. 6, 5. 7), die Kinder den Eltern gehorchen „in dem Herrn“ (6, 1), die Eltern die Kinder erziehen „in der Zucht und Vermahnung des Herrn“, die irdischen Herren sollen des ihnen und ihren Sklaven gemeinsamen Herrn gedenken, die Christen aber überhaupt Christus, wie er in Jesus Wirklichkeit war, zum Urbild nehmen und ihn als den neuen Menschen anziehen (4, 20 ff.), wie sie „in ihm“ geschaffen sind zu guten Werken (2, 10),

er wohnen soll in der Christen Herzen (3, 17), sie nur in ihm stark werden können (6, 10) und ihr Ziel ist, „die Reife der Fülle Christi“ zu erlangen (4, 13). Christus ist das Haupt der Kirche (1, 22 f. 4, 12. 16); der Eckstein des geistigen Baues, der „in ihm“ wächst (2, 20 ff.), wie der Körper der εκκλησια auf ihn hin wächst (4, 15). Er theilt die Geistesgaben aus (4, 5. 7. 11, vgl. dagegen 1 Ko. 12, 28) und steigt dazu herab auf die Erde[1]), wie er auch kommt und predigt Frieden den Fernen und den Nahen (2, 17) und in seinem Verhältniss zur Kirche den Spruch erfüllt: darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen und werden die zwei Ein Fleisch sein (5, 31 f.). — Christus erfüllt alles in allem (1, 23); ihm ist alles unter seine Füsse gethan (1, 22); er ist gesetzt über alles nicht nur in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt (1, 21); in ihm als Haupt soll alles umfasst sein, was im Himmel und auf Erden ist (1, 10). Das Reich Gottes ist ein Reich Christi und Gottes (5, 5), wie Christo auch das Gericht über die Menschen zusteht (6, 8. 9).

Man muss diese Aussagen zusammenstellen, um zu erkennen, mit welcher Energie der Verfasser alles auf Christus concentrirt, und die Bedeutung zu empfinden, die für ihn der Schlusssatz seines Briefes, „die Gnade“ sei mit allen, die unsern Herrn Jesus Christus unwandelbar lieben, haben musste. Man durchfliege den Kolosserbrief, zumal wenn man von 1, 15—20 absieht, oder den Philipperbrief, um zu spüren, in welch' einzigartigem Masse in unserem Briefe Christus die ganze Luft erfüllt und in wie eigenthümlicher Weise hier alle Gedanken ohne jede Ausnahme immer ausdrücklich an ihn anknüpfen. Es wäre unberechtigt, hierin eine Instanz gegen die Herkunft unseres Briefes von Paulus zu finden. Aber ist die letztere aus andern Gründen zweifelhaft, so gewinnt diese Eigenthümlichkeit doch für uns Bedeutung, indem wir sie dann als Zeichen einer etwas anders gerichteten religiösen Individualität erkennen. Vielleicht sogar darf man den Schluss ziehen, dass es dem Ver-

1) Siehe hiezu S. 444 f.

fasser scheinen wollte, als rege schon jener Geist leise in der heidnischen Christenheit seine Schwingen, der, wie der Brief des Jacobus innerhalb des Kanon und weiterhin die Schriften der apostolischen Väter und in vollendeter Weise die der Apologeten ihn bezeugen, der Errungenschaften des Christenthums sich freuen will, ohne mit „dem Apostel Jesu Christi“ Christus als den Mittelpunkt seines Lebens und seines Denkens klar bewusst festzuhalten.

Die allermeisten Aussagen unseres Briefes über die Bedeutung der Person Christi im christlichen Glauben decken sich völlig mit der Paulinischen Lehre. Ja es ist vielleicht die Christologie im engeren Sinne von allen specifisch christlichen Lehrstücken dasjenige, in welchem unser Brief, darin oft unter dem Einfluss der Kolosser-Interpolationen verkannt, am wenigsten von den Aufstellungen der anerkannten Paulusbriefe abweicht. Wenn Gott (1, 3. 17) als „Gott unseres Herrn Jesu Christi“ bezeichnet wird, so ist dies nur Folge der soeben gekennzeichneten Eigenthümlichkeit, alle Gedanken an Christus zu knüpfen; es gilt zu betonen, dass der Gott der Christen eben der Gott Christi ist, d. h. der Gott, den Christus bekannt und verkündigt hat, der in Christus sich geoffenbart hat, sei es, um die Zuversicht zu erwecken, dass er nun auch den Geist der Erkenntniss des ganzen Werkes Christi senden werde (1, 17), oder damit dadurch Gott den Christen recht nahe gerückt und vertraut werde als der Gott, der Christus gesandt hat (1, 3). So konnte auch Paulus sich ausdrücken. Dagegen ist es allerdings auffallend, dass der Verfasser, trotzdem er beinahe jeden Gedanken irgendwie an Christus knüpft, nie sich veranlasst fühlte, auf das Verhältniss Christi zu Gott, das für die Speculation des Paulus eine der Grundlagen seines Glaubens ist, zu reflectiren. Da es nach dem soeben Bemerkten sehr fraglich bleiben muss, ob die Formel „Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi“ überhaupt den Gedanken an das innerpersönliche Verhältniss Christi zu Gott birgt, und nicht etwa ein Ausdruck für das ist, was wir den „christlichen“ Gottesbegriff nennen würden, so findet sich im ganzen Briefe nur ein einziges

Wort anstreifend an die Gedankenwelt, die einem Paulus der Begriff „υιος του θεου“ erschliesst und in die er sich so gerne versenkt. Es ist der Ausdruck „ηγαπημενος“ 1, 6, den er an die Stelle des Paulinischen „υιος της αγαπης“ (Kol. 1, 13) setzt[1]). Von welcher Zeit dieses Verhältniss der Liebe ausgesagt werden soll, ist nicht zu erweisen, jedenfalls nicht zu widerlegen die Erklärung, dass der Verfasser den Grund dieser Liebe Gottes darin fand, dass Christus die Menschen geliebt und sich für sie geopfert hat, „für Gott ein süsser Duft“ (5, 2). Dies wird um so wahrscheinlicher, wenn wir beobachten, wie dem Verfasser die Idee der Präexistenz Christi, auf welche der speculative Geist des Paulus gerne zurückgeht, wenn er die volle Bedeutung Christi zur Geltung bringen will, überhaupt kein Interesse abgewinnt. Der locus classicus, welcher in den Darstellungen der neutestamentlichen Theologie hiefür verwerthet wird, 4, 8—10, gehört ohne Zweifel gar nicht hierher. Nach dem Zusammenhang soll dort bewiesen werden, dass Christus die Aemter der Kirche verliehen hat (4, 7. 11). Dazu knüpft der Verfasser an ein auf Christus gedeutetes Psalmwort an, in welchem er das Hinaufsteigen Christi in den Himmel (vgl. 2, 6. 1, 20) bezeugt findet. In demselben heisst es: και εδωκεν δοματα τοις ανθρωποις. — Um dieses Wort dreht sich der Gedanke: „Was hilft aber das „er stieg auf“, wenn nicht darin liegt, dass er auch herunterstieg in die Niederungen der Erde? Und dieser Heruntersteigende ist derselbe, wie der über alle Himmel Aufgestiegene, damit er alles erfülle. Und der selbst gab Apostel u. s. w.“ Also um die Verheissung εδωκεν δοματα τοις ανθρωποις erfüllen zu können, genügt es nicht, dass er aufstieg und Beute gewann; er muss auch heruntersteigen, schon darum, dass er nicht nur den Himmel, sondern alles erfülle. Und als der Heruntersteigende (vergl. das doppelte „αυτος“ v. 10 u. 11) gab er dann Apostel. Der Lehrgedanke der Stelle findet sich mehrfach in unserem Briefe: 2, 17 wird von Christus, nachdem sein Kreuzestod

1) Vgl. 1. Artikel S. 338 f.

behandelt ist, gesagt: *και ελθων ευηγγελισατο ειρηνην υμιν τοις μακραν κ. τ. λ.* Also nach seinem Tode kam er und verkündete Frieden; und wem der Umstand, dass der Satz erst nach der Darstellung des Todes steht, nicht diese Deutung genügend sichert, dem beweist der Satz, dass dieser gekommene Christus den heidnischen Lesern des Briefes Frieden verkündigt habe, unwiderleglich, dass der Verfasser an die Gegenwart denkt. Wenn aber nach 5, 31 ff. der Satz, dass ein Mensch Vater und Mutter verlässt und seinem Weibe anhängt, von Christus erfüllt worden ist gegenüber „der Kirche", so kann auch dies, da es sich um „die Kirche" handelt, nicht auf das erste Erscheinen Christi auf Erden gedeutet werden, sondern nur auf das Niedersteigen des verklärten Christus, um zu wohnen in seiner Kirche. So gewinnen die ungezählten *εν κυριῳ, εν Χριστῳ, εν αυτῳ*, so vor allem der Wunsch „*κατοικησαι τον Χριστον εν ταις καρδιαις υμων*" erst ihre concrete Realität. Wir bewegen uns auf der Linie zu den johanneischen Worten: Joh. 14, 23. 3. 16, 16. 22, und zu den Sprüchen Mt. 28, 20. 18, 20. — Ausser den genannten Stellen lassen sich aber dafür, dass der Epheserbrief die Präexistenz Christi lehre, nur 2, 12. 1, 5. 9 f. anführen[1]). Aber in 2, 12 kann das „*χωρις Χριστου*" auch einfach eine nähere Charakterisirung des *καιρος εκεινος* sein: „in jener Zeit, nämlich damals, als sie noch ohne Christus waren," waren die Heiden *απηλλοτριωμενοι κ. τ. λ.*, dann ist nur der Thatsache Nachdruck gegeben, wiederum in Uebereinstimmung mit dem Grundcharakter des Briefes, dass die Heiden ohne Christus nie weiter gekommen wären, dass

1) Der Ausdruck *ο τα παντα εν πασιν πληρουμενος* (1, 23) ist hier nicht herbeizuziehen, als ob die Worte „Christus als kosmisches Princip erscheinen" liessen (Pfleiderer, Paul. 440) und auf die Vorstellung von Kol. 1, 17 „*τα παντα εν αυτῳ συνεστηκεν*" zurückführten; sie beziehen sich nicht auf den vorirdischen, sondern auf den nachirdischen Christus, wie aus 4, 10 hervorgeht, wo erzählt ist, wie Christus erst durch sein Hinaufsteigen in den Himmel und durch sein von dort (als verklärter Herr) Herniedersteigen sein Ziel erreicht hat, „dass er alles erfülle".

sie alles, was sie sind, allein Christus verdanken; daraus zu schliessen, dass nach des Verfassers Meinung die Juden damals nicht ohne Christus gewesen seien, wäre dann unberechtigt. In 1, 5. 9 f. (cf. 3, 11) aber dürfen wir so lange nicht bestimmt die Präexistenz Christi gelehrt finden, als wir von den „ημεις" und den „τα παντα" überzeugt sind, dass der Verfasser sie als noch nicht vorhanden zur Zeit jenes vorweltlichen Rathschlusses denkt. Wie dem aber auch sei, jedenfalls ruht der Gedanke des Verfassers nirgends auf der Vorstellung von der Präexistenz Christi aus; sie ist ihm kein bestimmendes Element seiner Christologie.

Aber auch der historische Christus tritt für die Interessen unseres Verfassers ungleich mehr, als dies bei Paulus der Fall war, in den Hintergrund. Dass Christi Opfertod die Grundlage des Christenthums ist, ist selbstverständlich. Aber ausser den Stellen, wo hierauf reflectirt wird, tritt der geschichtliche Christus in den Kreis der Betrachtung nur ein einziges Mal und zwar in unmittelbarem Anschluss an Kol. 2, 6 ein als sittliches Urbild für die bekehrten Heidenchristen (4, 20). Was den Tod Christi betrifft, so hängt es enge mit dem Mangel jeder Reflexion auf eine vorirdische Existenz Christi zusammen, wenn nicht mehr Gott bezeichnet wird als der, welcher in Christus die Versöhnung stiftet (vgl. noch Kol. 1, 20. 2, 14), sondern Christus als der erscheint, welcher selbst das Werk der Versöhnung vollbringt (Eph. 2, 14. 16); wie denn nirgends im Briefe die Vorstellung zum Ausdruck kommt, dass Gott seinen Sohn sandte oder dahingab, sondern nur, und zwar zweimal, die aus Gal. 2, 20 entnommene, dass Christus selbst sich dahingab, darbrachte zum Opfer (5, 2. 25), womit der Verfasser den Lehrgedanken des Hebräerbriefes von Christi Hohepriesterthum die Wege bahnt. Ja als ein von Christus in erster Linie Gott selbst zu Liebe, nicht als ein von Gott in ihm den Menschen zu Liebe vollbrachtes Werk (vgl. Rö. 3, 25) erscheint dieser Opfertod, wenn sein Effect dargestellt wird in dem Wort: προσφοραν και θυσιαν τῳ θεῳ εις οσμην ευωδιας. Gott ist so zu sagen gewonnen durch Christi freiwilliges Opfer; nicht der Menschen Sünde

ist überwunden durch Gottes in Christus erwiesene Gnade. Für diese Vorstellungsweise wäre die classische Formulirung der Paulinischen Auffassung, wie wir sie Rö. 3, 23 f. lesen, unvollziehbar gewesen. Der schliessliche Effect für die Menschen ist derselbe: die *απολυτρωσις*, die Sündenvergebung, *δια του αιματος αυτου* (1, 7, vgl. 4, 32); aber in der geschichtlichen Vermittlung ist das eigentliche Subject nicht mehr Gott, sondern Christus selbst; sein Leiden ist darum auch nicht mehr ein stellvertretender Sühnetod, in dem er der Menschen Sünde büsste vor Gott, um Gottes Gerechtigkeit genug zu thun, sondern ein heiligender Priesteract, durch welchen er die Menschen reinigte (5, 26, cf. Hebr. 13, 12). Wie sehr aber dieser Versöhnungstod des geschichtlichen Christus, welcher der Angelpunkt aller christlichen Gedankenentwicklung, wie der Quellpunkt alles christlichen Lebens für Paulus ist, für den Gedankenkreis unseres Verfassers nur den Hintergrund bildet, verräth er sodann dadurch, dass die beiden Anführungen desselben in 5, 2. 25 ihn nur als vorbildlichen Vergleich verwenden für christliche Liebesübung, in der dritten Stelle (1, 7) er aber nur kurz als die Voraussetzung erwähnt wird, an welche sich dem Verfasser viel grösser und wichtiger erscheinende Gnadenerweisungen Gottes anschliessen (1, 8 ff., vgl. 1, 15—19), die selbst hinwiederum nicht an das Lebenswerk Christi, sondern an diejenigen Machtthaten Gottes anknüpfen, durch welche der verklärte Christus seine Stellung in der himmlischen Welt erhalten hat; und so kurz er vorher war, hier findet dann der Verfasser kaum Worte genug: 1, 20 ff. 2, 5—7. Einmal freilich kommt der Brief etwas ausführlicher auf den Tod Christi zu sprechen, aber gerade hier giebt er ihm eine Bedeutung, die den Gedanken Pauli ganz ferne liegt. „Im Blute Christi," sagt er 2, 13 ff., sind die Heiden, die bis dahin den im Volke Israel wenigstens keimartig vorhandenen Segnungen ferne standen, nahe gerückt. Von Paulus kommend, denkt man da zunächst, dass der Tod Christi die Sünden der Heiden getilgt habe; nur ist man erstaunt, warum dies nur von den Heiden gesagt ist, als ob es die Juden nicht bedurft

hätten. Aber der Verfasser denkt gar nicht an die sündentilgende Macht des Todes Christi. Vielmehr sind, wie er näher ausführt, dadurch „die Fernen nah geworden in dem Blute Christi", dass Christus „die Zwischenwand des Zauns gebrochen hat, die Feindschaft, indem er in seinem Fleische das Gesetz der Gebote in Satzungen zerstört hat", oder, wie ein den an diese Aussage angefügten Endzweck erläuterndes, und darum logisch unserem Satz paralleles Wort es ausdrückt, „indem er die Feindschaft tödtete in dem Kreuz"[1]) (v. 16). Der Tod Jesu hat also nach der Auffassung des Briefschreibers das Gesetz zerstört und damit die Zwischenwand zwischen Juden und Heiden gebrochen, die Feindschaft zwischen ihnen getödtet. Auch nach Paulus ist Christus und zwar durch seinen Tod, des Gesetzes Ende (Rö. 10, 4). Aber dies ist doch nur eine mittelbare Wirkung. Die unmittelbare Wirkung des Todes Christi ist die Versöhnung des sündigen Menschen mit Gott aus Gnaden. Die Folge davon ist gegenüber dem Gesetz eine doppelte: erstlich und zunächst ist der Fluch, der durch die Uebertretung des Gesetzes auf den Menschen ruhte, also die Fluchwirkung des Gesetzes (Ga. 3, 13. Kol. 2, 14)[2]), und sodann, und zwar in Folge der neuen Gerechtigkeit des Glaubens, ist die Rechtsverbindlichkeit des Gesetzes, die vor Christus der Idee nach ruhte auf den Heiden, wie auf den Juden, aufgehoben (Rö. 7, 1 ff. u. ö). In unserem Briefe dagegen ist unmittelbar in dem Tode selbst die Aufhebung geradezu die Tödtung des Gesetzes selbst, wie es als Gebote in Satzungen erscheint, mitgedacht; eine Solidarität,

1) Die Beziehung von εν αυτῳ auf das nächstliegende Substantiv giebt den einfachsten Sinn, und empfiehlt sich noch dadurch, dass der Wechsel der Präpositienen δια und εν dann die Nüance der Beziehungen des Kreuzes zu den beiden Thatsachen αποκτεινας und αποκαταλλαξῃ sehr fein ausdrückt. Im Kreuze ist die Feindschaft getödtet. Das ist ein einmaliger, mit dem Kreuzestod Jesu zusammenfallender Act. Durch das Kreuz aber werden sodann Heiden und Juden in Einem Leibe Gott versöhnt. Hier ist jenes die Ursache, dies die zeitlich nachfolgende, in der christlichen Kirche sich vollziehende Wirkung.

2) Vgl. d. Jahrb. XI, S. 498 f.

die der Verfasser selbst unerklärt lässt, und deren Behauptung wir darum daraus zu erklären ein Recht haben, dass die Mittelglieder des Paulus seinem Schüler entgangen sind, ja dass er vielleicht an dem Pauluswort Kol. 2, 24 die Spitze nicht auffasste und darum an die Stelle der dort behaupteten Aufhebung des im Gesetz begründeten Schuldbriefes, die allerdings unmittelbar mit dem Tode Christi gegeben war, die Aufhebung des Gesetzes in seiner verbindlichen Kraft setzte. Noch weiter entfernt sich der Verfasser von den Gedankenkreisen des Paulus, wenn wir nach der Bedeutung fragen, die für beide die in so verschiedener Art mit Christi Tod in Verbindung gebrachte Aufhebung des Gesetzes hatte. Für Paulus liegt sie im sittlich-religiösen Gebiet. Das Verhältniss des Menschen zu Gott ist ein neues dadurch geworden: Friede mit Gott und Freiheit als Gottes Kind. Für unsern Verfasser ist der Zweck dieser Aufhebung ein internationaler; sie schliesst in sich die Aufhebung der bis zu einer Feindschaft gesteigerten Scheidung der alten Menschheit in Juden und Heiden, und erst vermittelst dieser Einigung wird auch ein religiöser Erfolg erreicht: Beide zusammen werden in Einen neuen Menschen umgeschaffen und, vereint in Einem Leibe, nämlich der Kirche, auf Grund des Kreuzestodes Gott versöhnt. Da ist, wie das Gesetz seiner tiefen ethischen Bedeutung, so der Tod Christi seiner tiefen religiösen Wirkung entkleidet, wenn auch der an die Stelle getretene Gedanke des Briefes in seiner Art eine grossartige Perspective enthüllt[1]). Der ordo salutis aber hat eine Verschiebung erlitten, die Paulus selbst mit seiner Erfahrung nicht vereinigen konnte, nach welcher nicht die religiösen Typen, Jude und Heide, durch Christus in Einen neuen Menschen, sondern jeder einzelne Mensch, ob Jude, ob Heide, in einen in sittlichem Sinne neuen Menschen umgeschaffen wird. Nicht in dem Einen

1) B. Weiss, Einl. S. 270, meint, dass die Kritik „übersieht, dass die Aufhebung des Gesetzes als Heils- und Lebensordnung echt paulinisch ist". Damit sind die kritischen Bedenken verkannt, aber nicht widerlegt.

Leibe der Kirche werden beide versöhnt mit Gott, sondern jeder einzelne wird versöhnt mit Gott und die Versöhnten bilden in Folge davon „Einen Leib", als von Einem Geist erfüllt. Es war also ein ganz eigenthümlicher Gedanke, welcher den Verfasser an dieser einzigen Stelle ausführlicher auf das Werk des geschichtlichen Christus zu reflectiren veranlasste; der Gedanke, der ihm überhaupt die Feder in die Hand drückte: die Juden und Heiden in der Gemeinde völlig mit einander zu verbinden. Bei Paulus wirken zwei ganz andere Motive zusammen, wenn er über den Kreuzestod Christi nachsinnt, auf der einen Seite das in demselben liegende Aergerniss, auf der anderen das individuelle Sündenbewusstsein und Versöhnungsbedürfniss. Darum ist der Gekreuzigte für ihn auch der Mittelpunkt all' seines religiösen Denkens.

Für unsern Verfasser dagegen ist ohne Frage die alle Reflexionen auf den geschichtlichen, wie auf den präexistenten Christus in den Hintergrund drängende Idee die Gestalt und Wirksamkeit des verklärten Herrn, der wie bei Paulus als in der Gemeinde gegenwärtig angeschaut wird. Ueber den Beginn dieses Standes zurückzugehen mit seinen Reflexionen, hat der Verfasser selten ein Bedürfniss. So wird als fester Grund für die Erkenntniss der Christen, welches sei die Hoffnung der Berufung, der Reichthum der herrlichen Erbschaft und die überströmende Grösse der Kraft Gottes für die Gläubigen, nur auf die thatkräftige Macht Gottes hingewiesen, welche er bewährte in Christus, indem er ihn von den Todten auferweckte und zu seiner Rechten in die himmlische Welt versetzte· *υπερανω πασης αρχης και εξουσιας και δυναμεως και κυριοτητος και παντος ονοματος ονομαζομενου ου μονον εν τῳ αιωνι τουτῳ αλλα και εν τῳ μελλοντι* und alles unter seine Füsse legte und ihn selbst gab als Haupt über alles der Gemeinde, die sein Leib ist, *το πληρωμα* des alles in allem Erfüllenden (1, 18—23). Wie hier die mächtige Bedeutung Christi für der Christen Glauben und Leben nicht in seinem Tode und dessen Kraft, sondern in seiner gegenwärtigen, in breiten Linien gezeichneten Herrschaftsstellung gefunden wird, so

wird auch kurz nachher (2, 5 ff.) in umgekehrter Ordnung das Christenleben selbst nicht mit Christi Tod in innere Verbindung gebracht, sondern sein Beginn verknüpft mit dem Beginn des Herrlichkeitslebens Christi. Gott hat uns mit Christus lebendig gemacht und auferweckt und in die himmlische Welt versetzt. Darauf und nicht auf den Erlösungstod Christi bezieht der Verfasser die paulinische Predigt von der Rettung aus Gnade, die er sich aneignet, während sich für Paulus, wie unser Verfasser an anderer Stelle (1, 7) seinem Meister folgend selbst bemerkt, Gottes Gnade entscheidend darin beweist, dass er in Christi Tod die Versöhnung gestiftet hat, das neue Leben und die dazu verliehenen Heiligungskräfte aber als die einfache Folge davon sich darstellen. — Dieser verklärte Christus ist es, dem die Christen in der Gegenwart alles verdanken. In ihm pulsirt ihr ganzes Leben in allen Gebieten, wie die S. 441 f. angeführten Stellen zeigen. Er ist der Eckpfeiler, in welchem der ganze Bau wächst (2, 20 ff.). Er ist das Haupt, die Kirche sein Leib (4, 15 f.). Er ist's, der das Wort in seinem Verhältniss zur Kirche erfüllt hat: ein Mensch wird Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen (5, 31 f.). Er ist herabgestiegen und hat der Kirche ihre Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer gegeben (4, 11), er ist gekommen und hat den Frieden gepredigt den Fernen und den Nahen (2, 17)[1]. Er soll wohnen in der Gläubigen Herzen (3, 17), ihn, den neuen nach Gott geschaffenen Menschen, sollen sie anziehen (4, 24). Er ist's, der leuchten wird denen, die aufwachen (5, 14). Aber weit über dieses lebendige Verhältniss zur Kirche hinaus reicht die Herrlichkeit des verklärten Christus. Er ist gesetzt über alle Gewalten in dieser und der zukünftigen Welt (1, 20 ff.). Er ist der alles in allem Ausfüllende (1, 23), und in der Gewährung der Weisheit, zu erkennen, wie Gott in der Fülle der Zeiten alles, was im Himmel und was auf Erden ist, in Christus unter Ein Haupt fassen will, ergiesst sich erst die Fülle der Gnade über die Christen (1, 9 f.). Im Lichte dieser Aussprüche gewinnt das Wort,

1) Vgl. oben S. 443 f.

dass der Erlösungsplan Gottes *εις αυτον* (*Χριστον*) gefasst sei (1, 5), eine so endgiltige Bedeutung, dass an ihm in kürzester Formulirung die Unvereinbarkeit dieser ganzen Vorstellungsreihe mit dem Paulinischen *εις θεος και ημεις εις αυτον* (1 Ko. 8, 6), *εξ αυτου και δι' αυτου και εις αυτον τα παντα* (Rö. 11, 36) deutlich wird. Dem Verfasser unseres Briefes ist aus dem Gemälde, das Paulus 1 Ko. 15 von den letzten Zielen der Weltgeschichte entwirft, ein Doppeltes entschwunden. Für's Erste das Zwischenstadium der Gegenwart, in welchem Christo keineswegs schon alle Gewalten unterworfen sind, sondern diese Unterwerfung allmälig von ihm verwirklicht wird (v. 25 f., vgl. auch Phil. 2, 10 f.); nach unserm Verfasser führt vielmehr nur die Kirche noch einen Kampf gegen sie (vgl. später). Und sodann das allerletzte Endziel: *οταν δε υποταγη αυτω τα παντα, τοτε και αυτος ο υιος υποταγησεται τω υποταξαντι αυτω τα παντα, ινα η ο θεος τα παντα εν πασιν.* Christus hat Gott verdunkelt; Christus behält die Herrschaft für ewig; und er selbst ist *ο τα παντα εν πασιν πληρουμενος.* Und wenn auch Paulus von einer *βασιλεια του υιου της αγαπης* (Kol. 1, 13) wohl reden kann, aber mit der Bestimmung: *το τελος, οταν παραδιδοι την βασιλειαν τω θεω και πατρι* (1 Ko. 15, 25), so sucht unser Verfasser die Stellung Gottes vielmehr mit der Verewigung der Herrscherstellung Jesu durch einfache Koordination zu versöhnen; das Ende seiner Hoffnungen ist eine *βασιλεια του Χριστου και θεου* (5, 5)[1]).

1) Was hier hinausgehend über Pauli Lehren dem verklärten Christus der Gegenwart zugeschrieben wird, seinerseits ein Reflex, wie wir sehen werden, der Steigerung des in der Idee der Kirche zur Vollkraft gelangten christlichen Selbstbewusstseins, das wird erst auf einer neuen Stufe der Gedankenentwicklung, in den Interpolationen des Kolosserbriefs, auch auf den präexistenten Christus zurückgetragen (vgl. auch Hoekstra a. a. O. S. 609). Diese Reihenfolge der Entwicklung ist psychologisch wahrscheinlicher bei einer Bewegung, die nicht in der Schule, sondern im Leben ihre treibende Macht hat, als die von Pfleiderer (Paulin. S. 443) aufgestellte: „nicht mehr um Gewinnung der dogmatisch-christologischen Basis handelt es sich ihm (dem Verfasser des Epheserbriefes), sondern bereits um die Verwerthung derselben in den praktischen Consequenzen für das kirchliche Leben."

In genauer Parallele zu den Modificationen in der Auffassung Christi und seines Werkes bewegen sich auch diejenigen in der Auffassung des Standes der Christen. Die Christen sind σεσωσμενοι (2, 5. 8), ein Ausdruck, der von der Paulinischen Terminologie abweicht, insofern Paulus die Christen nur σωζομενοι nennt (1 Ko. 1, 18. 2 Ko. 2, 15, vgl. 1 Ko. 15, 2), und das σωζεσθαι als Gegenstand der Hoffnung, nicht als in der Gegenwart vollendet betrachtet (Rö. 5, 9 f. 8, 24. 10, 9. 1 Ko. 3, 15 u. s. w.). Die Rettung besteht darin, dass Gott die in Uebertretungen Todten mit Christus συνεζωοποιησεν και συνηγειρεν και συνεκαθισεν εν τοις επουρανιοις εν Χριστῳ Ιησου (2, 6). Nur durch den Gegensatz, welchem hier das συνεζωοποιησε gegenübertritt, ist angedeutet, dass die christliche σωτηρια in einer engen Beziehung zu der Sünde des Menschen steht; wir vermissen aber, dass bei der Auseinanderlegung ihres Begriffs in seine Momente als das erste derselben nicht die Aufhebung der Sündenschuld, sondern mit ihrer Uebergehung sofort der positive Gnadenact der Lebendigmachung erscheint. Insofern die Sünde einen Todeszustand zur Folge hat, schliesst ja die Lebendigmachung die Aufhebung desselben in sich; aber was auffällt, ist eben der Umstand, dass diese nicht als ein selbständiges, grundlegendes Moment hervorgehoben ist. Wie der Versöhnungstod Christi, so ist auch dessen nächste Wirkung, die Aufhebung der Sündenschuld, nur zweimal erwähnt, und zwar beide Mal in Abschrift eines Paulusworts. An der einen Stelle (4, 32, vgl. Kol. 3, 13) ist nur beiläufig, zum Vorbild für die Leser, erwähnt, dass Gott den Christen εχαρισατο εν Χριστῳ. Das andere Mal (1, 7, vgl. Kol. 1, 14) ist zwar die Thatsache als ein Lehrstück aufgeführt; aber während der aus Paulus herübergenommene Satz im Original (nach meiner Reconstruction, wornach Kol. 1, 15—20 spätere Interpolation ist) eine nachdrückliche weitere Ausführung erhält (Kol. 1, 21 f.), eilt unser Verfasser sofort darüber hinweg in die Gedankenwelt, welche bei ihm die Reflexion auf den Anfang alles Christenheils, wie er nach Paulus in der Sündenvergebung besteht, völlig verdrängt hat. Ja wie fremd ihm der durch

dieses Citat in seinem Brief erscheinende Paulinische Begriff der *απολυτρωσις* geworden ist, erkennen wir daran, dass er selbst unter der *απολυτρωσις* nicht den Anfang aller christlichen Heilserlebnisse, sondern ein Ereigniss in der zukünftigen Vollendungszeit versteht (1, 14. 4, 30), ohne Zweifel in dem Sinne, in welchem Paulus redet von einer *απολυτρωσις του σωματος*, auf welche die Christen hoffen (Rö. 8, 23). An die Stelle aller der hier einschlägigen paulinischen Glaubenserfahrungen tritt in unserem Briefe nur der eine Satz, dass Christus sich für die Kirche dahingegeben habe, „*ινα αυτην αγιαση καθαρισας τῳ λουτρῳ του υδατος εν ρηματι*" (5, 26). Auch hier tritt als unmittelbare Wirkung des Todes Christi und als Voraussetzung der weiteren Heilsentwicklung die Reinigung[1]) von Sünden auf; aber eben wieder nur als Voraussetzung kurz erwähnt, ohne dass die Gedanken des Verfassers auch nur einen Augenblick darauf ruhen. Und wie wenig er des tiefen Zusammenhangs, welchen die Erfahrung des Paulus zwischen Christi Leiden und der Christen Rechtfertigung gefunden hat, sich bewusst ist, zeigt der Zusatz, nach welchem die in Christi Tod begründete Reinigung vermittelt ist „durch das Wasserbad im Worte", worauf wir später zurückkommen. In der Parallelstelle 5, 2 ist wieder die Wirkung des Todes Christi für die Christen selbst nicht angedeutet, statt dessen nur darauf reflectirt, welchen Eindruck dieser Opfertod auf Gott gemacht habe (*εις οσμην ευωδιας*). Auch nur ganz beiläufig in einem Zusammenhang, in welchem das Interesse des Schreibers ganz nur auf den Nachweis der in Christus erzielten Einigung der Juden und Heiden concentrirt ist, erfahren wir, dass die Christen seien „*αποκαταλλαγεντες τῳ θεῳ*" (2, 16). Aber auch hier ist der Paulinische Begriff verschoben. Nach Paulus hat Gott selbst

---

1) Paulus braucht den Ausdruck *καθαριζειν* nicht von dem Werke Christi (vgl. dagegen 2 Ko. 7, 1); wohl aber Hebr. 9, 14. 22. 10, 2, cf. Joh. 13, 10 f. Zu *καθαρισας εν ρηματι* noch Joh. 15, 3: *καθαροι εστε δια τον λογον*. Schon die Wahl des Ausdrucks verräth eine Veräusserlichung ebenso des Sündenstandes, wie des Erlösungswerkes.

durch Christus, und zwar durch seinen Tod, die Menschen mit sich versöhnt (Rö. 5, 10. 2 Ko. 5, 18. 19)[1]); hier dagegen ist es Christus, der die Menschen Gott versöhnt. Nicht ist hier die Versöhnung eine im Tode Christi vollendete Thatsache, die sich auf den ganzen *κοσμος* (2 Ko. 5, 19) bezieht und die dem Einzelnen, sobald er daran glaubt, zu Gute kommt; sondern die Versöhnung ist Christi fortgehendes Werk, das er auf Grund seines Kreuzestodes inmitten der Kirche an denen übt, welche dieser Kirche sich einverleibt haben. Nicht in erster Linie gilt und einzig in unmittelbarer Wahrheit vollzieht sich die Versöhnung an dem einzelnen Menschen, wie bei Paulus (Rö. 1, 16. 7, 24 f. 3, 30. Ga. 4, 5, vgl. Kol. 1, 13. 21), sondern an der Kirche, deren Schaffung in 2, 14 ff. beinahe als der eigentliche Zweck des Erlösungswerkes erscheint. Ihre praktische Bedeutung hat die „Versöhnung" bei Paulus darin, dass den Menschen ihre Sünden nicht zugerechnet werden und sie die Gerechtigkeit erhalten, die vor Gott gilt; bei unserem Verfasser wird dieses Mittelglied wieder übersprungen; er redet nur von der *προσαγωγη προς τον πατερα*, die wir haben (2, 18. 3, 12); aber auch dies ist eine bezeichnende Modification des verwandten Paulinischen Worts. Nach Rö. 5, 2 haben die Christen im Glauben eine *προσαγωγη εις την χαριν*, nämlich die Erlösungsgnade, und dadurch *ειρηνην προς τον θεον*. Diese Vorbedingungen sind wieder übergangen; eine *ειρηνη* ist wohl erwähnt, aber nicht der Friede mit Gott, sondern der Friede zwischen Juden und Heiden!

Diese positive Seite des Christenstandes, die zugleich den gegenwärtigen, den fertigen Zustand darstellt gegenüber dem Werden desselben, auf welches Paulus immer wieder zurückgeht, ist es nun, die das christliche Bewusstsein des Verfassers beinahe ganz ausfüllt. Die Christen stehen in innigster Gemeinschaft mit Gott, sie sind Hausgenossen Gottes (2, 19); sie sollen wachsen zu einem heiligen Tempel (2, 21), zu einer Behausung Gottes (2, 22).

---

1) Auch Kol. 1, 20, wozu vgl. d. Jahrb. XI, S. 355.

Und dies entspricht genau der vorhin erkannten Eigenthümlichkeit, dass das Lebenswerk Christi zurücktritt hinter dem Wirken des verklärten Herrn. Die Christen sind mit Christus lebendig gemacht, geschaffen (*κτισθεντες* 2, 9) zu einem neuen Menschen (2, 15), dessen Urbild der verklärte Christus ist; denn in ihm sind sie mit auferweckt und in die himmlische Welt mit versetzt (2, 5 f.). (Von dem Sterben mit Christus ist nicht die Rede.) Als solche sind die Christen *αγιοι και αμωμοι κατενωπιον αυτου* (1, 4, vgl. 5, 27), ein Prädicat, das Paulus den Christen nicht für die Gegenwart zuerkannt, sondern für das Endgericht als erreichbar vorgehalten hat (1 Th. 3, 13. Kol. 1, 22)[1]. Aber auch in diesem religiösen Bewusstsein ruht des Verfassers Gedanke noch nicht aus. Der höchste Gegenstand seines Dankes ist, dass Gott die Christen *εν τοις επουρανιοις*, in welche er sie versetzt hat und in welchen sie noch mit Geistern der Bosheit zu kämpfen haben (6, 12), gesegnet hat mit allem geistlichen Segen in Christus (1, 3), dass er seine Gnade, die er schon in dem bisher Angeführten bewiesen hat, voll ausgoss, indem er in aller Weisheit und Einsicht sie erkennen liess das Geheimniss seines Willens, dass alles, was im Himmel und auf Erden ist, in Christus unter Ein Haupt verfasst werden soll (1, 8 ff.). Darum kennt er auch keinen höheren Wunsch für der Christen Entwicklung, als dass Gott ihnen den Geist der Weisheit und Offenbarung in seiner Erkenntniss gebe, dass sie mit erleuchteten Augen verstehen, welches die Hoffnung seiner Berufung, welches der Reichthum der Herrlichkeit seines Erbes, welches die überwältigende Grösse seiner Macht sei (1, 17 ff.); ja er wünscht ihnen allerlei Förderung (3, 16 f.) ihres religiösen Lebens darum, damit sie in den Stand kommen, zu erfassen, welches die Breite und Länge und Tiefe und Höhe sei, und zu erkennen die alle Erkenntniss noch übersteigende Liebe Christi (3, 17 f.); während bei Paulus ähnliche Förderungen (vgl. Phil. 3, 8—15) auf die ethische Vollendung der Gläubigen abzwecken, gipfeln sie

1) Vgl. 1. Artikel S. 117.

hier in der Steigerung der Erkenntniss. Eben dazu hat Gott sie ja in Christus in das himmlische Wesen mit versetzt, damit er an ihnen in den künftigen Zeiten erweise den überwältigenden Reichthum seiner Gnade in Güte in Christus (2, 7). Die werthvollste Seite im Wesen und die Vollendung des Christenthums erkennt der Verfasser demnach in dem einzigartigen Einblick in den ewigen Rathschluss Gottes, der den Christen geworden ist, wie es denn auch eine wesentliche Aufgabe der Kirche ist, den Mächten und Gewalten in der himmlischen Welt die mannigfaltige Weisheit Gottes kund zu thun. Diese überwiegende Betonung der Gnosis, die auf dem besten Wege ist, eine bestimmte Gnosis geradezu als das Eigenartige des Christenthums anzusehen, erfährt seinerseits ihre Correctur dadurch, dass in einem Masse, das freilich hinwiederum den selbständigen und vollgiltigen Werth des gegenwärtigen Heilsbesitzes der Christen zu entleeren droht, der Blick der Christen auf die Zukunft gezogen wird. Der Hauptvorzug der Juden war, dass sie die Bündnisse der Verheissung besassen (2, 12). Und so war der *κληρος* der Judenchristen, dass sie waren die *προηλπικοτες εν τῳ Χριστῳ* (1, 12). Auch für die Heidenchristen aber ist es das Wichtigste, dass sie versiegelt sind durch den heiligen Geist der Verheissung zur Erlösung des Eigenthums (1, 14, vgl. 4, 30), wie denn dieser heilige Geist als das Angeld des Erbes gekennzeichnet wird (1, 14), das noch in der Zukunft liegt (5, 5). Die Christen sind wohl berufen (4, 1. 4); aber bis jetzt besitzen sie nur die mit dieser Berufung eröffnete Hoffnung (1, 18. 4, 4), die immer völliger kennen zu lernen ihnen eindringlich ans Herz gelegt wird. Wie die definitive *απολυτρωσις* (s. o.), so wird auch die factische *υιοθεσια*, zu welcher sie bestimmt sind (1, 5), nach der Ansicht des Verfassers erst in der Zukunft zur Thatsache.

Alle diese Sätze zeigen uns die Paulinische Auffassung des Christenthums in einer leichten, aber doch sehr merkbaren Verschiebung. Der Geist des grossen Apostels war, obgleich auch ihm die volle Verwirklichung des in Christo erschienenen Heils erst in der Zukunft lag, obgleich auch

er auf die Entwicklung der Erkenntniss der Christen Werth legte, viel entschiedener festgehalten von den grossen grundlegenden, sittlich-religiösen Heilsthatsachen, welche schon in der Gegenwart die Erfahrung jedes Gläubigen bildeten, und andererseits von den gewaltigen, sittlich-religiösen Aufgaben, die diesem damit gestellt waren. Sobald unser Verfasser auf die letzteren zu sprechen kommt, verschwindet seine Originalität und er schliesst sich eng an die ihm hiefür am geeignetsten erscheinende Darlegung seines Lehrers an (4, 20 — 6, 9).

Ehe wir weiter verfolgen, welches genauere Bild sich der Verfasser von jener letzten Zukunft, die zu erkennen für die Gegenwart der Gläubigen höchstes Ziel sei, macht, haben wir noch kurz zu berühren, welches denn nach seinen Aussagen die Mittel und Wege sind, wodurch dem Einzelnen das Werk Christi zugeeignet wird, wodurch der Mensch in den Christenstand gelangt. Auch hierin schliesst sich unser Brief an Paulus an. Es gilt, das Wort der Wahrheit, das Evangelium zu hören und daran zu glauben (1, 13), so dass die Christen *οι πιστευοντες* genannt werden können (1, 19, vgl. auch 1, 15). Durch den Glauben werden sie dann gerettet (2, 8); als Glaubende werden sie versiegelt mit dem heiligen Geist (1, 13); durch den Glauben an ihn (*αυτου*) haben sie Zugang zu Gott (3, 12); durch den Glauben wohnt Christus in den Christen. Das Recht der Christen, *αγιοι* zu heissen, beruht nur darauf, dass sie *πιστοι* sind (1, 1)[1]. Und bei ihrem Kampfe müssen die Christen neben allen andern Waffen „in allem aufnehmen den Schild des Glaubens" (6, 16). Doch fällt auch hiebei auf, dass *πιστις* und *πιστευειν* mit einer einzigen Ausnahme immer absolut gebraucht sind; die Beziehung zu Christus kommt nicht zum Ausdruck; und das einzige Mal, wo dies geschieht, benutzt er die vagste Form der Beziehung, die Genetivverbindung *πιστις αυτου* (3, 12). Sodann erscheint der Glaube nicht in dem Masse als Princip und Quellpunkt des neuen Lebens, wie bei Paulus, vielmehr nur als die

---

1) Vgl. unten S. 478 ff.

unerlässliche Vorbedingung, wenigstens führt keiner der angezogenen Sätze mit Sicherheit über eine solche Werthung des Glaubens hinaus. Ja in eine unpaulinische Nebenstellung ist er zurückgedrängt nicht nur, wenn er nicht, wie in der Originalstelle 1 Thess. 5, 8 als erstes Gewaffen der Christen aufgeführt wird, sondern mitten unter anderen Tugenden erscheint (6, 14 ff.), sondern deutlicher noch, wenn in dem Schlusswunsch Friede und Liebe der eigentliche Gegenstand, der Glaube nur der begleitende Umstand ist (6, 23); da ist das Paulinische Verhältniss: *πιστις δι' αγαπης ενεργουμενη* (Gal. 5, 6) geradezu umgekehrt. Ja, was der Verfasser *πιστις* nennt, beginnt schon den Charakter einer objectiven Grösse zu gewinnen, wenn sie als ein Einheitsmoment der Kirche auftritt neben dem Einen Herrn und der Einen Taufe (4, 5) und wenn es als die Aufgabe der christlichen Lehrer erscheint, die Christen zu führen *εις την ενοτητα της πιστεως* (4, 13). — Neben den Glauben als das subjective Mittel der Heilsaneignung tritt die Taufe (4, 5) als objectives. Sie bedingt die Möglichkeit, durch Christus geheiligt zu werden; indem sie die Reinigung (5, 26) bewirkt, und diese ihrerseits ist vermittelt durch das „Wort" [1]). In welcher Weise sich der Verfasser dabei die Wirksamkeit des Wortes denkt, ob er darunter das Evangelium versteht, „durch welches" die Heiden nach 3, 6 Theilhaber der Verheissung sind, oder das alttestamentliche Wort der Verheissung selbst, als deren Erfüllung 1, 13 den heiligen Geist charakterisirt, und welches, als *ρημα θεου* bezeichnet, er 6, 17 für das Schwert des Geistes erklärt, ist nicht festzustellen. Da es absolut, ja ohne Artikel steht, so ist am wahrscheinlichsten, dass er an eine Taufformel denkt, welche bei der Taufe gebraucht wurde und alle Segnungen des Christenstandes dem Täufling zusicherte, vielleicht in der Art der Formel Matth. 28, 19. Die Reinigung selbst ist bei Paulus, abgesehen davon, dass er das

1) Ich ziehe die Anm. 1, S. 128 d. Jahrg. zurück. *εν ρηματι* verbindet sich doch natürlicher mit dem Participium.

Wort καθαριζειν nicht in diesem Sinne verwendet[1]), überall, wo er deutlich von der Taufe redet, nicht als deren eigenste Wirkung betrachtet; für ihn vermittelt die Taufe die innige Vereinigung mit Christus und damit die Erneuerung des Menschen, worin ja allerdings die Erlösung von Sünden eingeschlossen ist, so dass er in offenbarem Anschluss an ihre Ceremonie die Vorstellung „απελουσασθε“ (1 Ko. 6, 11) bilden kann. Aber wenn in unserem Briefe die Wirkung der Taufe schon beschränkt wird auf die Reinigung, so sehen wir hierin, wie von der sich organisirenden und über ihre Institutionen reflectirenden Kirche der Christenstand, den Paulus immer als ein Ganzes vor Augen hat, so dass er ihn als Ganzes auch in der Taufe entstehen sieht, in seine Momente zerlegt und den einzelnen Einrichtungen die einzelnen Momente zugetheilt werden.

Doch gehört es zur Eigenthümlichkeit unseres Verfassers, dass er, wie für die grundlegenden Heilsthatsachen des Werkes Christi, wie für die grundlegenden Heilserlebnisse des Christen, so auch für die Mittel, durch welche die Menschen dieses Heil zu erringen haben, weniger Interesse hat; sein volles Interesse nimmt vielmehr die Gegenwart und mehr noch die Zukunft in Anspruch: wie in der Christologie der verklärte Herr und seine endgiltige Stellung, so dem entsprechend in der Heilslehre die Ziele der Christenheit, bezw. die Mittel, sie zu erreichen. Das sind die Bilder und Ideen, die ihn ausfüllen, denen die letzten Zwecke seines Sendschreibens gelten. In der Beziehung, in welche er diese beiden Momente mit einander bringt, besitzt denn der Brief auch seine grösste Eigenthümlichkeit. Nichts anderes als diese letzten Ziele sind es, welche er als das Mysterium des Willens Gottes für den wichtigsten Theil der ευδοκια του θεληματος αυτου ansieht, die sich im Christenthum verwirklicht (1, 9. 5). Dieses Mysterium, welches er genauer als το μυστηριον του Χριστου bezeichnet (3, 5), in Kürze darzulegen (3, 3), erklärt er selbst für den eigentlichen Zweck des Haupttheils seines

1) Vgl. a. a. O. S. 128.

Briefes. Denn wenn es auch den bisherigen Geschlechtern unbekannt geblieben, jetzt den heiligen Aposteln und Propheten im Geiste geoffenbart ist (3, 5), so ist es doch speciell die dem Apostel Paulus verliehene Gnade, dass ihm, dem Geringsten unter allen Heiligen, *εγνωρισθη κατα αποκαλυψιν το μυστηριον* (3, 3), so dass er nun verkündigen darf *το ανεξιχνιαστον πλουτος του Χριστου* und enthüllen, *τις η οικονομια του μυστηριου ινα γνωρισθη νυν ταις αρχαις και ταις εξουσιαις εν τοις επουρανιοις δια της εκκλησιας η πολυποικιλος σοφια του θεου κατα προθεσιν των αιωνων* (3, 8 f.). Freilich ein anderer Gegenstand, als den der Paulus des ersten Korintherbriefes als seine Predigt bekennt: *Χριστος εσταυρωμενος θεου δυναμις και θεου σοφια* (1, 21).

Der Gegenstand dieses Mysterium ist der Plan Gottes *ανακεφαλαιωσασθαι τα παντα εν τῳ Χριστῳ τα επι τοις ουρανοις και τα επι της γης* (1, 9 f.) oder, als vollendete Thatsache ausgedrückt, dass Christus als *κεφαλη υπερ παντα* sei *ο τα παντα εν πασιν πληρουμενος*[1]) (1, 23). Und wie hoch der Verfasser dieses letzte kosmische Ziel über alles stellt, was an den einzelnen Christen erreicht ist oder werden soll, zeigen die Ausdrücke, mit denen er es in v. 18 f. bezeichnet. Nichts anderes als diese Endthatsache ist die *ελπις της κλησεως*, welche die Christen nach 1, 18 erkennen sollen, denn die *σοφια*, die hiezu nöthig ist (v. 17), weist auf die *σοφια*, welche 1, 8 vorausgesetzt ist, wie die *επιγνωσις* (v. 17) dem *γνωριζειν* (v. 9) entspricht, als Gegenstand einer *αποκαλυψις* (v. 17) aber eben ein *μυστηριον* (v. 9) vorauszusetzen ist (vgl. 3, 3 f.), und das *πεφωτισμενους* (v. 18) an die Aufgabe des Paulus gegenüber dem Mysterium „*φωτισαι τις η οικονομια του μυστηριου*“ (3, 9) sich anschliesst. Ebenso sollen sie in jener letzten Vollendung *το πλουτος της δοξης της κληρονομιας* (1, 18) erkennen, entsprechend dem *πλουτος της χαριτος*, — deren

1) Man vergleiche, wie diese beiden Ausdrücke auch Rö. 13, 9 f. einander entsprechen: die Liebe ist das *πληρωμα* des Gesetzes, weil das Gesetz *ανακεφαλαιουται* in dem Gebot der Liebe.

Charakter ja auch *δοξα* ist (1, 6), — welche in der Offenbarung dieses Mysterium überströmt (1, 7 f.), und erinnernd daran, dass in jenen letzten Zeiten *το υπερβαλλον πλουτος της χαριτος* von Gott erwiesen werden soll (2, 7), und dass das *φωτισαι* des Mysterium seitens des Paulus besteht in dem *ευαγγελισασθαι το ανεξιχνιαστον πλουτος του Χριστου* (3, 8). Auch dass die Leser drittens *το υπερβαλλον μεγεθος της δυναμεως του θεου κατα την ενεργειαν του κρατους της ισχυος αυτου* erkennen sollen, beweist, dass es sich eben um jenes Mysterium handelt; denn *κατα την ενεργειαν της δυναμεως αυτου* verkündet es Paulus (3, 7); während das *υπερβαλλον μεγεθος* an das *υπερβαλλον πλουτος* 2, 7 erinnert; und der nächste Erweis jener *ενεργεια* war die Erhebung Christi über alle Mächte (1, 20 ff.), welche ihrerseits nur die Vorbedingung zur Verwirklichung jenes Mysterium ist.

Wie sich der Verfasser jenen Endzustand denkt, den er ohne Zweifel mit dem Ausdruck *βασιλεια του Χριστου και θεου* (5, 5) bezeichnen will, führt er nicht weiter aus. Dagegen hat er eine ziemlich genaue Vorstellung von dem Entwicklungsgang gegeben, durch welchen jenes Endziel erreicht werden soll, und hier haben wir da anzuknüpfen, bis wohin wir vorhin seine Lehre von Christus und vom Stand der Christen verfolgt haben. Der Ausgangspunkt ist die Thatsache, dass Christus auferweckt ist von den Todten und gesetzt zur Rechten Gottes in der himmlischen Welt *υπερανω πασης αρχης και εξουσιας και δυναμεως και κυριοτητος και παντος ονοματος ονομαζομενου ου μονον εν τῳ αιωνι τουτῳ αλλα και εν τῳ μελλοντι* und dass alles unter seine Füsse gethan ist (1, 20 ff.); und dass dem entsprechend die aus Juden und Heiden (2, 3. 1 f., cf. 1, 11 f. 13) gewonnenen Gläubigen ihr Loos erhalten haben, beziehungsweise versiegelt worden sind mit dem Geiste der Verheissung, welcher für sie alle das Angeld ihres Erbes ist, zur Erlösung des Eigenthums, mit andern Worten, dass sie mit Christus lebendig gemacht, in ihm mit auferweckt und mit in die himmlische Welt versetzt sind. Dies aber ist nun in einer besonderen Weise vermittelt, wie 2, 11 ff.

ausgeführt wird. Indem nämlich Christus durch seinen Tod das Gesetz aufgehoben hat, hat er die beiden religiösen Typen der Vergangenheit, in welche die Menschenwelt gespalten war, vereinigt, Friede unter ihnen gestiftet, sie in Einen neuen Menschen umgeschaffen. Dadurch ist ein neues Ganze geworden, ein „ἐν σωμα", das selbst nichts anderes ist, als das σωμα des verklärten Herrn (1, 23), und welches als εκκλησια unter den Menschen sich auswirkt. Dieses σωμα = εκκλησια ist es nun, dem nach den Anschauungen des Verfassers die Aufgabe zufällt, die Welt jenem Endziele zuzuführen. Das erste Stadium ist in der Gegenwart schon erreicht. Es hat zwei Seiten. Die eine ist, dass in dieser Kirche die gewesenen Juden und gewesenen Heiden in eins vereinigt werden (2, 14), dass der Herr selbst in ihr beiden den Frieden verkündigt (2, 17) und ihnen Aemter ordnet, damit sie „alle gelangen zu der Einheit des Glaubens und der Erkenntniss des Sohnes Gottes". Die wichtigste und erste Forderung an die Christen, durch deren Erfüllung allein sie würdig ihrer κλησις, deren ελπις jenes Endziel ist, wandeln, ist: unter Uebung der Tugenden der Friedfertigkeit (4, 2) zu trachten nach Wahrung der Einigkeit im Geist in dem Band des Friedens, was namentlich auch mit dem Hinweis auf jene Eine Hoffnung ihres Berufs befürwortet wird (4, 3 f.). Dieses Anliegen aber durchzieht den ganzen Brief und verräth sich deutlich als der eigentliche Beweggrund des Schreibers. Mit dem Hinblick darauf wird, sie zu stärken, der Leser Liebe und zwar nachdrücklich ihre Liebe zu allen den Heiligen lobend hervorgehoben (1, 15). Jeden Unterschied zu verflüchtigen dienen die oben zusammengestellten Charakterisirungen der Juden und Heiden. Die Heiligkeit und Tadellosigkeit der Leser soll sich beweisen, was der Verfasser dem Kolosseroriginal bezeichnender Weise beifügt, εν αγαπη (1, 5). Der Wunsch, dass sie stark werden am inneren Menschen und Christus wohne in ihren Herzen, gipfelt darin, dass sie werden εν αγαπη ερριζωμενοι και τεθεμελιωμενοι (3, 16 f.); sogar das αληθευειν ist vermittelt εν αγαπη (4, 15) und die οικοδομη του σωματος geschieht εν αγαπη (4, 16). Unter

ihren Waffen tritt die „Bereitschaft zum Evangelium des Friedens“ nachdrücklich hervor. Und zum Schluss ist ihnen wieder Friede und Liebe angewünscht. — Die zweite Seite der von Anfang an mit der Kirche selbst gegebenen ersten Stufe der Entwicklung ist die, dass alle diejenigen, welche derselben zugehören, in derselben von Christus vermittelst seines Kreuzestodes mit Gott versöhnt werden, eine Abweichung von der Versöhnungslehre des Paulus, über die oben gehandelt wurde. Hier ist zu bemerken, wie diese abweichende Darstellung nur eine Folge davon ist, dass für den Verfasser eben jenes *σωμα* den Ausgangspunkt aller weiteren Entwicklung bildet. In rückwirkender Kraft veranlasste diese hohe Werthung der *εκκλησια*, dass ihr auch die Vermittlung des Anfangs jener Entwicklung, die Herstellung von mit Gott versöhnten Menschen, zuertheilt wurde. So wird Christus geradezu *σωτηρ της εκκλησιας* genannt, weil die Menschen erst als Glieder der *εκκλησια* des Heils theilhaftig werden, und ausgesagt, dass Christus die *εκκλησια* geliebt und sich für sie dahingegeben habe (5, 23. 25); unvermerkt wird sie so der directe Gegenstand der die Erlösung verwirklichenden Liebe und gewinnt dadurch noch an einzigartigem Ansehen. In der Consequenz dieser Aussprüche liegt, wenn wir auch kein Recht haben, dem Verfasser das Ziehen dieser Consequenz zuzuschreiben[1]), die Lehre von der Präexistenz der Kirche. — Nun aber gilt es eine weitere Entwicklung. Bei ihr wirkt der verklärte Christus unmittelbar mit. Es ist daher zuerst das Verhältniss der Kirche zu ihm noch genauer zu beachten.

Christus hat die Kirche geheiligt, damit er sie für sich selbst herrlich herstelle, heilig und tadellos. Denn er liebt sie wie seine Gattin, er hegt und pflegt sie; und in seinem Verhältniss zu ihr erfüllt sich in geheimnissvoller Weise das Wort: darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen, und die zwei werden zu Einem Fleische werden (5, 26. 29. 31). Ohne Bild: er ist herabgekommen, nicht nur den Frieden zu verkündigen

---

1) Gegen Pfleiderer, Paulinismus.

unter den beiden Theilen der Kirche, sondern auch, ihr Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer zu geben zu ihrer Erbauung (2, 17. 4, 7—12). Der durch den ganzen Brief sich durchziehende Ausdruck für dieses Verhältniss, der im Sinne des Verfassers ohne Zweifel nicht ein Bild, sondern reale Wirklichkeit bezeichnen will, ist die Darstellung der Kirche als des *σωμα Χριστου*. Paulus hatte, als er den Korinthern die Einigkeit der Glieder der Gemeinde unter einander als das Naturgemässe nahebringen wollte, die Gemeinde als ein *σωμα*, einen in sich zusammenhängenden Organismus bezeichnet. Es ist noch deutlich zu sehen, wie er auf dies Bild geführt wurde: weil wir Ein Brod essen, so sind wir selbst alle Ein Leib (10, 17). Wie das Abendmahl, so dient ihm später auch die Taufe zum Anlass, diese organische Gemeinschaft hervorzuheben: in Einem Geiste sind alle auf Einen Leib hin getauft und haben alle Einen Geist getrunken (12, 13). Um das classische Gleichniss von der Verschiedenheit der Gliedmassen Eines Leibes auch auf die Zusammensetzung der christlichen Gemeinde anzuwenden, ist er veranlasst, dort die Gemeinde selbst einem Leibe zu vergleichen (12, 15 ff.). Dasselbe Motiv verwendet er noch einmal im Römerbrief (12, 5); und im Kolosserbrief erinnert er seine Leser, dass sie berufen seien in Einem Leib (3, 15). In diesen Stellen ist das das Bild hervortreibende Moment das Verhältniss der einzelnen Gemeindeglieder zu einander, es handelt sich immer um den Begriff „*εν σωμα*“; eine weitere Ausdeutung des Bildes erfolgt nicht. Ein leiser Anfang dazu ist nur in dem Einen Ausdruck gemacht, mit welchem die Darstellung jenes Organismus von Gliedern 1 Kor. 12, 27 übergeht zur Anwendung auf die korinthische Gemeinde: Ihr aber seid ein Leib Christi. Aber eben hier ist klar, dass der Genetiv nur beigefügt ist, um nun die Sache selbst vom Bilde zu unterscheiden, um dieses *σωμα*, auf welches die Anwendung des Gleichnisses gemacht werden soll, als ein ideales zu kennzeichnen. So wenig durch den Ausdruck, dass die Leiber der Christen *μελη Χριστου* seien (6, 15), ein organisches Verhältniss zwischen beiden gesetzt sein

soll, so wenig können wir in den Ausdruck *σωμα Χριστου* mehr hineinlegen, als dass der Gemeindeorganismus, zu welchem die Gläubigen sich vereinigt wissen, seinen Charakter dadurch habe, dass die Gläubigen Christus angehören. Das Bild vom Leibe selbst hat damit noch nicht die Wendung genommen, dass es das Verhältniss der Gemeinde zu Christus darstellt. Doch hat allerdings Paulus selbst diese Ausdeutung des Bildes noch vollzogen; an einer einzigen Stelle, Kol. 1, 24[1]). Aber auch hier ist es eine durch den Zusammenhang veranlasste Wendung, nicht ein Lehrstück. Die Auffassung seiner Leiden als der von ihm zu tragenden Leiden Christi, die er ja auch sonst liebte (vgl. Phil. 3, 10. 2 Ko. 1, 5. 4, 10), veranlasst ihn, diese Analogie noch weiter auszudeuten: wie Christus für ihn, so leidet er für Christus, d. h. für seine Kirche, in der er ja allein sichtbar auf Erden ist, die sein Leib ist. Der Gedanke ist neu; er muss das Bild selbst erklären: ich leide für seinen Leib, welcher die Kirche ist. Eine weitere Reflexion über das Verhältniss dieses Leibes zu dem, dessen Leib er ist, liegt ferne; es liegt kein Bedürfniss vor; das Bild wird sofort wieder verlassen. — Ganz anders der Epheserbrief. Wenn in sämmtlichen Paulusbriefen das Bild zusammen sechsmal erscheint, so tritt es im Epheserbrief allein siebenmal auf. Hier ist die Vorstellung zu einem Lehrstück geworden, das die Gedanken des Verfassers vor anderen beschäftigt. Und zwar soll jetzt durch den Ausdruck vor allem das Verhältniss Christi zu der Kirche zutreffend dargestellt werden. Nie mehr, wie mit Ausnahme der Kolosserstelle bei Paulus immer, leidet es Anwendung auf einen örtlich vereinigten Gemeindeorganismus, um das Verhältniss der einzelnen Glieder daran zu normiren; immer ist damit die Gesammtkirche bezeichnet in ihrem Verhältniss als Ganzes zu Christus. Wo der Verfasser noch in Paulini-

---

1) Denn Kol. 1, 18 gehört zu der grossen Interpolation v. 15—20; 2, 17. 19 aber ist das *σωμα* nicht die organisirte Kirche, sondern das neue Leben in Kraft im Unterschiede vom Schattenleben unter dem Gesetze. Vgl. d. Jahrb. XI, S. 512 ff.

schen Spuren gehend die Idee der Einheit im Bilde vom Leibe premirt (2, 16. 4, 4), da denkt er nicht an die gliedliche Gemeinschaft der vielen Einzelnen, sondern an die Vereinigung der beiden Typen in der Christenheit, der Judenchristen und der Heidenchristen; und der Gegensatz, der in dem Bilde seine Correctur erkennen soll, ist nicht die Vielheit der Individuen, beziehungsweise der aus individuellen Gaben hervorgehenden Stellungen in der Gemeinde, sondern die Zweiheit der nationalen Abstammung in der Gesammtkirche. — Und eben diese Verwerthung des Bildes für sein eigentliches Thema ist dann für ihn, um damit jener Einigung, die er in diesem Bilde predigt, die feste Grundlage zu geben, Veranlassung, das Bild nachdrücklich auszudehnen auf das Verhältniss der Kirche zu Christus. Darum eben gilt es, an der Kirche als dem „*εν σωμα*" festzuhalten, weil sie das „*σωμα Χριστου*" ist, weil in ihr allein Christus gleichsam greifbar wird auf Erden, weil Christus nur mit ihr so organisch verbunden ist, dass an sie alles Heil gebunden erscheint. Er ist *σωτηρ του σωματος* (5, 23), er versöhnt die Menschen in diesem Leibe mit Gott (2, 16). Aus ihm heraus geschieht ihr Wachsthum (4, 16). Kurz, er ist ihr Haupt (1, 22. 4, 15. 5, 23); eine Vorstellung, die dem Paulus schon darum ferne gelegen haben muss, weil er sonst 1 Kor. 12, 21 nicht hätte schreiben können. Dennoch wäre die im Epheserbrief vollzogene Wendung des Gedankens nicht als unpaulinisch zu bezeichnen, wenn sie hiebei stehen bliebe.

Nun aber erhält das Verhältniss von Christus zur Kirche noch ein eigenthümlicheres Moment, das der Verfasser in den Ausdruck fasst, dass die Kirche sei *το πληρωμα του Χριστου*, ein Ausdruck, der an den beiden Stellen, da er erscheint, in Parallele steht mit dem Ausdruck *σωμα του Χριστου* (1, 23. 4, 13 mit v. 12 u. 16). Beide Male aber gipfelt die ganze Darlegung in diesem Ausspruch. Darum eben wünscht der Verfasser seinen Lesern die reiche Geistesbegabung (1, 17—19), damit die Kirche ihrer Stellung als *πληρωμα* zu genügen im Stande ist; darum weist er zugleich so ausführlich auf die Machtstellung des verklärten

Christus hin (v. 20—22), um damit die Grundlage aufzuweisen, auf welcher es sich ermöglicht, dass die Kirche sei *το πληρωμα* dieses alles in allem erfüllenden Herrn. Ebenso hat das Festhalten an der Einheit (4, 1 ff.), die Ausstattung der Kirche mit Aposteln u. s. w. (4, 7 ff.) ihren letzten Zweck darin, dass die Christen alle zu dem Mass der Vollreife des *πληρωμα του Χριστου* gelangen, d. h. dass sie all das in voller Entwicklung an sich tragen, was im Begriff des *πληρωμα του Χριστου* liegt. Nach beiden Stellen ist *το πληρωμα του Χριστου* für den Verfasser die höchste und zutreffendste Bezeichnung der Stellung, welche die Kirche einnimmt, oder, wohl genauer, einzunehmen berufen ist. Denn zu ihrer vollen Realisirung ist unentbehrlich, nicht nur dass Christus die kosmische Stellung einnimmt, die 1, 20—22 beschreibt, sondern auch, dass die Christen gelangen zu der Einheit des Glaubens und der Erkenntniss des Sohnes Gottes 4, 13. Eine Hauptbedingung also für die Erfüllung dieses unter dem Namen *πληρωμα* befassten Berufs der Kirche ist jene Einheit zwischen Juden und Griechen, die zu befestigen der Verfasser sich zur Aufgabe gemacht hat; die Idee, dass die Kirche *το πληρωμα του Χριστου* sei, ist für ihn das letzte Motiv seiner energischen Bemühung um diese Einheit. Damit die Kirche der in jenem Ausdruck enthaltenen Aufgabe genügen könne, thut es Noth, und darin gipfeln darum des Verfassers Wünsche für die Christen, dass sie auf dem früher erläuterten, 3, 16—19 angegebenen Wege erfüllt werden *εις παν το πληρωμα του θεου*, d. h. bis zu dem Masse, dass die ganze Fülle Gottes in sie eingegangen sei (3, 19)[1]), oder in anderem Bilde, dass sie erbaut werden *εις κατοικητηριον του θεου εν πνευματι* (2, 22). In beiden Sätzen darf man den bildlichen Ausdruck für das erkennen, was 1, 17 ff., auch als höchster Wunsch des Verfassers für seine Christen ohne Bild ausgedrückt ist, und was dort dem Zusammenhange nach als

1) Was hier noch als Ideal der Christen erscheint, hat der Interpolator des Kolosserbriefes (2, 10) schon als gegenwärtige Wirklichkeit angesehen.

die unentbehrliche Eigenschaft der Glieder der Kirche gefordert wird, eben weil und sofern diese *το πληρωμα του Χριστου* ist. Fragen wir nun, was die Kirche in Kraft jener Einsicht in das Mysterium Gottes zu leisten hat, um daraus vielleicht den Begriff des *πληρωμα* zu gewinnen, so hören wir, dass durch sie *ταις αρχαις και ταις εξουσιαις εν τοις επουρανιοις η πολυποικιλος σοφια του θεου* kund gethan werden soll (3, 10) und dass es hiebei nicht ohne schwere Kämpfe abgeht (6, 12); denn jene *αρχαι και εξουσιαι* sind nichts anderes als *οι κοσμοκρατορες του σκοτους τουτου, τα πνευματικα της πονηριας;* so dass die Christen in diesem Kampfe in ausgezeichneter Weise den *μεθοδειαι του διαβολου* Stand zu halten haben und der *πανοπλια του θεου* das *ενδυσασθαι την πανοπλιαν του θεου* ein neues Bild für das *πληρωθηναι εις παν το πληρωμα του θεου* — dringend bedürfen. Diese letzte Aufgabe der Kirche lässt uns erst erkennen, wie bedeutungsvoll für den Verfasser der Dank ist, mit welchem er anhebt (1, 3), der Dank dafür, dass Gott die Christen in Christus gesegnet hat *εν παση ευλογια πνευματικη εν τοις επουρανιοις;* denn solcher Segen ist nothwendig zum Kampf wider die *πνευματικα εν τοις επουρανιοις*, mit dem Hinweis auf welchen der Brief schliesst. Offenbar um jener Aufgabe willen hebt der Verfasser so nachdrücklich hervor, dass Christus sitzt *εν τοις επουρανιοις υπερανω πασης αρχης και εξουσιας κ. τ. λ.* (1, 20 f.) und dass dieser Christus als *κεφαλη υπερ παντα* der Kirche gegeben ist (1, 22); denn damit eben ist die Möglichkeit gegeben, jenen Kampf *εν τοις επουρανιοις* gegen die *αρχαι και εξουσιαι* siegreich zu führen. Nun erklärt es sich, warum es dem Verfasser so wichtig ist, dass die Christen das *υπερβαλλον μεγεθος της δυναμεως του θεου εις ημας τους πιστευοντας κατα την ενεργειαν του κρατους της ισχυος αυτου* erkennen: nur solche Erkenntniss kann ihnen Muth geben. Nichts anderes als die Erfüllung jener Aufgabe ist es, welche sie verstehen sollen als „die Hoffnung ihres Berufes und den Reichthum der Herrlichkeit ihres Erbes". Und darum ist es so werthvoll, das Mysterium des Willens Gottes *ανακεφαλαιωσασθαι τα παντα*

εν τῳ Χριστῳ, τα εν τοις ουρανοις και τα επι της γης, zu kennen (1, 19. 18, 9 f.), Christus selbst als den vor Augen zu haben, der hinauf- und herabgestiegen ist, *ινα πληρωσῃ τα παντα* (4, 10), als den *τα παντα εν πασιν πληρουμενον*, weil die Kirche selbst berufen ist, in ihrem Theil zur Verwirklichung dieses Zieles mitzuwirken. Insofern sie diese Aufgabe erfüllt, heisst sie *το πληρωμα του Χριστου*, wie dies deutlich aus der ersten solennen Einführung dieser Bezeichnung in 1, 23 hervorgeht, wo statt der einfachen Formel *το πληρωμα του Χριστου* in der Umschreibung des Genetiv gleich auf die Stellung Christi hingewiesen ist, welche verwirklicht ist, wenn die Kirche *το πληρωμα* desselben ist. — Ist der aufgestellte Gedankenzusammenhang richtig, dann führt er uns auf eine Deutung des Ausdrucks *πληρωμα*, die dem profanen Sprachgebrauch, nach welchem damit sehr häufig die Bemannung eines Schiffs, die Bevölkerung einer Stadt u. ä. bezeichnet wird, sehr nahe kommt. Nur muss man, wie der Ausdruck, dass Christus alles erfüllen soll (4, 10. 1, 23), verlangt, den Genetiv *του Χριστου* als Subject des in *πληρωμα* liegenden Begriffs *πληρουν* auffassen. Der Füllstoff, mit welchem Christus *τα παντα εν πασιν* füllt, ist die Kirche. Indem die Kirche überall durchdringt, indem sie zu ihrer vollen Ausgestaltung kommt (4, 13), verwirklicht sich zugleich die Idealstellung Christi, dass er ist *ο τα παντα εν πασιν πληρουμενος*. Eben darum ist der *αναβας υπερανω παντων των ουρανων* auch heruntergestiegen *εις τα κατωτερα μερη της γης* und hat der Kirche ihre Aemter als seine *δοματα*, wodurch sie ihrerseits wachsen konnte zur Vollreife seines *πληρωμα*, ausgetheilt, damit er *πληρωσῃ τα παντα*. Auch hier erscheint die Kirche als das Mittel für Christus, sein Ziel, alles zu erfüllen, zu erreichen; und wieder wird sie gerade in diesem Zusammenhang als sein *πληρωμα*, als der von ihm verwendete Füllstoff, bezeichnet. Diese Vorstellung ist darum ganz einheitlich, weil ja in der Kirche Christus wohnt (3, 17), weil Christus und die Kirche „Ein Fleisch“ sind; was also von der Kirche als Füllstoff ausgefüllt ist, das füllt eben damit Christus selbst aus. Die Kirche ist nur

seine sozusagen materielle Seite, sein *σωμα*. Oder: wie Christus die *κεφαλη* der Kirche ist, so wird durch sie, wenn sie alles ausfüllt, der Plan Gottes *ανακεφαλαιωσασθαι τα παντα εν τῳ Χριστῳ* verwirklicht[1]).

Zweierlei geht hier über Paulus hinaus; zuerst diese mystische Einheit zwischen Christus und der Kirche, in welcher beide ihrer Idee nach nur die zwei Seiten einer und derselben kosmischen Potenz sind, sozusagen Christus die unsichtbare, die Kirche die sichtbare Seite; und sodann die damit gegebene einflussreiche Rolle, welche der Kirche im Heilsplan Gottes zufällt, als dem *πληρωμα του τα παντα εν πασιν πληρωμενου*; eine Steigerung der Bedeutung der *εκκλησια*, die sich auch darin spiegelt, dass bei zwei Verwerthungen Paulinischer Sätze an Stelle des Individuums die Kirche getreten ist (5, 23, vgl. 1 Ko. 11, 3—5, 25, vgl. Ga. 2, 20), und dass eine Reflexion auf die Kirche zweimal die Paulinische Haustafel unterbricht (5, 26 f. 29 ff.). Diese Präponderanz der Kirche in den Gedanken des Verfassers ist die Ursache, warum der Glaube, wie früher bemerkt, schon als etwas Objectives, als ein Merkmal der Kirche sich zu verfestigen beginnt, wenn er als *μια πιστις* neben dem *εις κυριος* und *εν βαπτισμα* als Grundlage für das *εν σωμα* der Kirche erscheint (4, 5) und wenn die Christen *εις μετρον ηλικιας του πληρωματος του Χριστου* dadurch sich entwickeln, dass sie hingelangen *εις την ενοτητα της πιστεως*.

Es ist ein grossartiges kosmisches Programm, in das der Glaube des Verfassers die Kirche als das treibende Moment mitten hinein verwebt. Schon des Paulus allumfassender speculativer Geist hatte ja um das Christenthum her seine kosmischen Kreise gezogen. Der Verfasser folgt hierin nur seinem grossen Meister. Aber dennoch ist seine

1) Die im Text gegebene Deutung empfiehlt sich als die leichtere und concretere, gegenüber der andern, sprachlich ebenso möglichen, dass die Kirche als der Füllstoff für Christus selbst bezeichnet sei, so dass Christus ohne sie gleichsam ein leerer Begriff, eine inhaltslose Form wäre, dass Christus nur, gefüllt mit der Kirche, sein Ziel, alles zu füllen, erreichen könnte.

Stellung eine andere. Für Paulus bilden jene Linien einen fernen Horizont, nach dem hinauszuschauen er nur selten Zeit findet. Für unsern Verfasser ruht der Schwerpunkt des Interesses in diesen kosmischen Entwicklungen. Das Individuum, die individuellen Gemeinden sammt den Bedingungen ihres christlichen Werdens treten zurück. Die Kirche und ihr unsichtbares Haupt Christus und deren kosmisches Wirken füllen sein Interesse aus. *τα επουρανια* ist die Welt, in der er sich bewegt, und die er mit allerlei Gestalten, die Paulus wenigstens nie so charakterisirt hat, bevölkert sieht, den *κοσμοκρατορες του σκοτους* und *πνευματικα της πονηριας* (6, 12, vgl. auch *αρχων της εξουσιας του αερος* 2, 2). Diese kosmischen Ziele zu erkennen, ist Hauptaufgabe der Christen. Von ihnen hebt er hervor, dass sie Gegenstand des vorweltlichen Rathschlusses Gottes gewesen sind. Ohne Zweifel ist der psychologische Anlass zu dieser Verschiebung der Gesichtspunkte die Absicht, die Kirche in den Augen der Gläubigen so hoch als möglich zu erheben, und dadurch ihre treue Anhänglichkeit an dieselbe gegen jede Versuchung sicher zu stellen, zugleich aber und insbesondere jeder Neigung unter ihren Gliedern, sich zu spalten mit dem Blick auf die Vergangenheit, die jüdische und die heidnische Abkunft, in der herrlichen Kirche und deren grossartiger Zukunft ein Einheitsmoment entgegenzustellen, vor dem alle Differenzen als nichtig verschwinden mussten.

3. Die Entstehungsverhältnisse des Briefes.

Was zunächst die Empfänger des Briefes betrifft, so weist der überlieferte Text der Adresse auf Ephesus. Aber der ursprüngliche Wortlaut derselben ist streitig[1]). Doch hat die z. Z. noch zu keiner anerkannten Entscheidung

1) Vgl. über diese Frage und die Stellungnahme der Gelehrten die Commentare, sowie die Einleitungswerke von Holtzmann (2. Aufl. S. 284 ff.) und Weiss (S. 260 f.).

gelangte Discussion dieser Frage seitens der Vertheidiger der Paulinischen Authentie wenigstens, indem die einen immer die Hypothesen der andern als mit der Paulinischen Authentie unvereinbar nachweisen, das e i n e Resultat gezeitigt, dass die Adresse, wie immer man sie lese, mit der Paulinischen Abfassung des Briefes unvereinbar ist. Wer von den Apologeten *εν Εφεσῳ* liest, wie Harless, Schmidt-Meyer, der weist uns unwiderleglich nach, dass *τοις αγιοις τοις ουσιν και πιστοις* von Paulus unmöglich könne geschrieben worden sein; denn 1. Paulus konnte die Adresse nicht in blanco lassen, wie die einen meinen, weil dies nur moderne Sitte ist; die Alten aber, wie z. B. 1 Petr. 1, 1 alle Orte, an die der encyklische Brief wandern sollte, genannt oder wie 2 Ko. 1, 2 einen zusammenfassenden Provinznamen angeführt hätten (vgl. Schmidt S. 15); 2. er konnte *τοις ουσιν* nicht schreiben, ohne damit die Ortsbestimmung einleiten zu wollen, wenn er nicht von seinen bisherigen Aufschriftformeln ganz abweichen wollte, was nicht denkbar; 3. für ihn gab es keine Heiligen, die nicht zugleich Gläubige waren[1]). — Wer aber *εν Εφεσῳ* nicht liest, der weist uns noch viel zwingender nach, dass Paulus diesen alles Individuelle entbehrenden Brief unmöglich an die ihm so vertraute Ephesergemeinde habe adressiren können. Denn die Gründe, die erklären sollen, warum Paulus dann alles Persönliche zurückgestellt habe, sind ohne Beweiskraft: Schmidt, der S. 10 f. alle anderen von Gelehrten vorgebrachten Erklärungen dieser auffallenden Thatsache selbst als unbrauchbar widerlegt, erklärt es zuletzt mit Harless aus der von Paulus intendirten Bestimmung des Briefes als eines encyklischen Rundschreibens. Aber es ist angesichts des in gleichem Sinne geschriebenen zweiten Korintherbriefes nicht einzusehen, warum „der Gedanke an sie [die Tochtergemeinden von Ephesus] ihn nöthigte, speciellere, persönliche Beziehungen zurückzustellen“ (S. 17). Auch die Mitsendung des Tychicus erklärt angesichts der

1) Vgl. die Anm. S. 477 über B. Weiss.

ebenso durch Vertraute des Apostels überbrachten Briefe an die Kolosser und Philipper das völlige Fehlen der Grüsse nicht. Andererseits ist trotz der von Harless (S. LVIII) erdachten Rede des Tychicus an die Epheser undenkbar, dass Paulus einen Brief, bei dessen Abfassung er zugestandenermassen nicht an die Epheser, sondern an die Landgemeinden Kleinasiens gedacht hat, doch nur an die *οντες εν Εφεσῳ* adressirt habe. Mindestens hätte er, wie 1 Th. 5, 27. Kol. 4, 16, irgendwie angegeben, was für eine Ausbreitung er für seinen Brief wünscht. Dass aber der Brief auch unmöglich an die Epheser selbst und allein gerichtet sein könne, so wie es nach dem Ausgeführten die von Schmidt befolgte Lesart doch verlangen würde, giebt dieser selbst zu: „Der Inhalt — — — ist freilich von der Art, dass der Brief sich selbst zunächst als nicht an die Epheser gerichtet verräth und die Stellen 1, 15. 3, 1—4. 4, 21 weisen auf Leser, welche dem Apostel ferner gestanden haben“ (S. 10). Denn „dies alles würde dem Verhältniss des Paulus zu Epheus geradezu widersprechen“ (S. 17). — Die Identificirung mit dem Paulusbrief an die Laodicener (Kol. 4, 16) endlich erleichtert die Schwierigkeiten so wenig, dass sie vielmehr schon an sich selbst unmöglich ist. Hatte Paulus zuerst den Kolosserbrief geschrieben und an dessen Ende den nachher zu schreibenden Epheser-Laodicenerbrief zum Austausch den Kolossern empfohlen, dann hätte er bei dem letzteren sich im paränetischen Abschnitt gewiss nicht so enge an den Kolosserbrief angelehnt; hatte er aber den Kolosserbrief nach dem Laodicenerbrief geschrieben, so war es doppelt unwahrscheinlich, dass er auf das Auswechseln der so ähnlich ausgefallenen Briefe einen besonderen Werth legte. Ueberdies hätte er diesen seinen Wunsch den Lesern des Epheserbriefes ganz gewiss ebenso am Schlusse schriftlich ausgedrückt, wie er dies den Kolossern gegenüber that. Wir berufen uns auf Harless, der diese Marcionitische Idee ausführlich behandelt und mit dem Satz schliesst (S. LI): „Als das nächste Resultat der bisherigen Untersuchungen betrachte ich nun,

dass jede Combination des Kol. 4, 16 erwähnten Briefes mit dem unsrigen sich als unmöglich erwiesen habe" [1]).

Die Adresse selbst bildet so eine weitere und nicht am wenigsten zwingende Instanz gegen die Abfassung des Briefes durch Paulus. Aber wie ist sie zu erklären bei Voraussetzung einer späteren Entstehung des Briefes? Zuvörderst ist die ursprüngliche Lesart festzustellen. Hier ist von den Vertretern beider Lesarten zunächst zu lernen, dass der Werth der Zeugen allein eine Entscheidung nicht möglich macht [2]). Denn den Handschriften und den Spuren aus den Kirchenvätern, die gegen die Lesung von *εν Εφεσῳ* sprechen, steht das einstimmige Zeugniss der Versionen und die spätere Tradition gegenüber, die alle *εν Εφεσῳ* lasen. Jedenfalls aber kann der Consensus der Tradition [3]) nicht für *εν Εφεσῳ* entscheiden; denn an traditioneller Bezeugung steht die Adresse des sog. Hebräerbriefes an die Hebräer nicht hinter der hergebrachten Adresse unseres Briefes zurück. Auch der grössere oder geringere Grad von exegetischer Schwierigkeit der einen oder anderen Lesart kann hier nicht mit Sicherheit entscheiden; wollten wir darnach gehen, so müssten wir uns für die schwierigere und darum zur Correctur herausfordernde und gegen die anderen Adressen analoge und dadurch als Imitation verdächtige Lesart, also für *„τοις ουσιν και πιστοις"* entscheiden [4]). Die

---

1) Vgl. auch die Zurückweisung der Hypothese durch Weiss, Einl. 262. — Anger (Laodicenerbrief 1843) giebt zu: „Jede Combination des Epheserbriefes mit dem Laodicenerbriefe würde, wenn auch nicht unmöglich, so doch sehr schwierig, wenn, wie Einige wollen, der Brief an die Epheser erst nach dem an die Kolosser geschrieben wäre" (S. 135). Auch Schmidt giebt dies zu; er behauptet aber die Priorität des Epheserbriefes. Einziger Grund: der Laodicenerbrief (Kol. 4, 16) ist „aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Epheserbriefe identisch"; „wenn nun Paulus den Kol. die Weissung giebt, sich den Epheserbrief mittheilen zu lassen, so hat er selbst die Priorität dieses Letzteren ausgesprochen" (S. 21 f.).

2) Vgl. den Thatbestand z. B. bei Schmidt-Meyer S. 2 ff.

3) Schmidt a. a. O.

4) Schmidt dagegen (S. 7 f.) führt die Schwierigkeit der Erklärung ohne *εν Εφεσω* als Grund für dessen Lesung an.

Entscheidung liegt in der Frage, ob leichter der Wegfall der ächten Lesart *εν Εφεσῳ* oder leichter die Einsetzung der unächten Lesart *εν Εφεσῳ* zu erklären ist. Schmidt weist (S. 8 f.) alle bisherigen Erklärungen des Wegfalls als in sich unmöglich ab; und stellt als eigene auf, dass die Streichung einer „historisch-kritischen Massnahme“ Schuld zu geben sei [1]). Aber wer hat zur Zeit eines Marcion und gar eines Tertullian an „historisch-kritische Massnahmen“ gedacht! Spuren hievon bei Theodoret, Euthalius können doch für das zweite Jahrhundert nichts beweisen. Die Art, wie Tertullian Marcion's Meinung bestreitet, lässt nichts davon entdecken, dass Marcion die Berechtigung seiner Hypothese durch historisch-kritische Bedenken gegen die hergebrachte Adressirung nach Ephesus zu erweisen versucht hätte. Und wie wäre es, selbst wenn man der historisch-kritischen Schule jener Kirche des zweiten Jahrhunderts alle Macht gegenüber den Vertretern der Tradition zutraut, denkbar, dass die Gemeinde in Ephesus sich solchen „Machtspruch der Kritik“ hätte gefallen lassen. Man wird ohne Weiteres behaupten können: der Wegfall von *εν Εφεσῳ*, wenn er ächt war, im zweiten Jahrhundert ist undenkbar; ebenso, wie die Art der Polemik Tertullian's gegen Marcion räthselhaft bleibt, wenn in Ephesus selbst die feste Tradition davon bestanden hätte, dass dieser Paulusbrief mit *„τοις ουσιν εν Εφεσῳ“* adressirt gewesen sei. Um so leichter dagegen lässt sich die Einsetzung von *εν Εφεσῳ* begreifen: Alle Paulusbriefe hatten eine bestimmte Adresse, so musste, wenn sie einmal gesammelt wurden, der Uebereinstimmung wegen auch dieser Brief eine solche bekommen. Zu ihrer Einsetzung war aber das *τοις ουσιν* geradezu verlockend. Dass dafür *εν Εφεσῳ* gewählt wurde, mag von einer Combination von Eph. 6, 21 f. mit 2 Tim. 4, 12 herrühren (Holtzmann); da von den grossen Paulus-

1) Ebenso Hilgenfeld 670 f., der die Streichung von *εν Εφεσῳ* daraus erklärt, dass „man schon frühe in diesem Briefe die innigen persönlichen Beziehungen des Paulus zu der Gemeinde von Ephesus vermisst hat“. — Aehnlich Schmiedel, Ersch und Gruber, Encykl. XXXVIII, S. 140.

gemeinden nur Ephesus ohne Paulusbrief war, mag die Billigkeit dieser Adressirung allgemein empfunden worden sein; und da der adresselose Brief damit Niemand geraubt, dagegen einer grossen massgebenden, also für die Vertheidigung und Wahrung dieses Gewinnes ihre Autorität einsetzenden Gemeinde zugetheilt wurde, ist die widerspruchslose Annahme dieser Correctur gut denkbar. Vielleicht war auch das Brieforiginal gerade in Ephesus geblieben, so dass den Abschriften desselben der „titulus" *προς Εφεσιους* vorgesetzt wurde und vom titulus aus die Adresse allmälig in den Text selbst eindrang[1]). Nur das Eine muss dabei vorausgesetzt werden, dass diese Ergänzung der Briefüberschrift in eine Zeit fällt, in welcher einerseits der Brief schon als Paulusbrief galt, andererseits in Ephesus die Erinnerungen an die persönlichen Beziehungen des Paulus zu den Gliedern der Urgemeinde schon verblasst waren, so dass die neue Adresse nicht an ihrer eigenen Unwahrscheinlichkeit wieder starb.

So sind wir denn an die Lesart *τοις αγιοις τοις ουσιν και πιστοις εν Χριστῳ Ιησου* als an die ursprüngliche ge-

1) Nur auf dem titulus, nicht im Brieftext hat noch Tertullian die Adresse „Ephesus" gelesen. — Weiss, Einl. 261, nimmt an, dass Paulus den Brief für die kleinasiatischen Gemeinden bestimmt habe. Er schliesst dies zunächst daraus, dass „Tychicus, der mit dem Kolosserbriefe nach Kleinasien ging, genau mit denselben Aufträgen auch diesen Brief seinen Lesern überbrachte". Dabei bleibt freilich doppelt unerklärlich, warum Paulus nicht in der Art, wie 2 Kor. 1, 1, eine Adresse formulirte und in derselben Ephesus, die Metropole Kleinasiens, ausdrücklich nannte. Für jene Bestimmung scheint nach Weiss auch der Umstand zu sprechen, „dass man später, als die Paulinischen Briefe behufs der kirchlichen Vorlesung gesammelt wurden und man ihm eine allen übrigen entsprechende Ueberschrift geben wollte, den Namen der kleinasiatischen Metropole vorsetzte, wodurch dann später auch das *εν Εφεσῳ* in den Text der Adresse hineinkam". Da dies aber nicht der einzig denkbare Erklärungsgrund für die Adressirung ist, so ist die Conclusion nur möglich, aber nicht nothwendig. Auch beim Verzicht auf die Paulinische Authentie des Briefes bleibt es unwahrscheinlich, dass in einem für Kleinasien bestimmten Briefe dies nicht ausdrücklich erwähnt und nicht speciell Ephesus als Ausgangspunkt bezeichnet sein sollte.

wiesen[1]) und zwar als die vollständige Adresse. Denn der Gedanke Holtzmann's[2]) u. a., nach *τοις ουσιν* sei ein Spatium gelassen worden zur Einsetzung der Gemeinden, an welche der Briefträger Abschriften des Briefes nach einander zu bestellen beauftragt war, überträgt moderne Sitten ins Alterthum und lässt unbegreiflich erscheinen, dass uns, wenn demnach gewiss kein einziges Exemplar ohne eine specielle Adresse in die Oeffentlichkeit kam, gerade die unfertig gelassene Adresse, die doch nur existirte, so lange der Brief in der Mappe des Ueberbringers war, erhalten blieb, sämmtliche in Umlauf gesetzte Adressirungen aber verloren gingen. Vielmehr haben wir einfach nach einer Erklärung des Wortlautes zu suchen, auf jede geographische Präcisirung der Adresse des Briefes aber zu verzichten. Alle Hypothesen eines encyklischen Charakters[3]) des Briefes stehen völlig in der Luft und haben keinerlei Anhaltspunkte an dem Brieftext selbst. Der Brief ist vielmehr ohne jede geographische Umgrenzung geschrieben *τοις αγιοις τοις ουσιν και πιστοις εν Χριστῳ Ιησου*. Schliessen wir die metaphysische Erklärung der Kirchenväter von *τοις ουσιν* aus, wie dies von allen Neueren geschieht, so handelt es sich nur um die richtige logische Beziehung der Apposition *τοις ουσιν και πιστοις* zu *τοις αγιοις*. Hier ist nun keineswegs, wie viele voraussetzen, nur denkbar, dass der Verfasser damit die von ihm gemeinten *αγιοι* von andern *αγιοι* habe unterscheiden wollen[4]); sondern die Apposition kann auch an den *αγιοι* nur die dem Verfasser wichtigste Eigenschaft noch besonders her-

---

1) Auch Weiss, Einl. 260, bezeichnet es als „textkritisches Resultat, dass „das *εν Εφεσῳ* ohne Frage im ältesten Text gefehlt hat“. Zu demselben Urtheil kommt Holtzmann, Einl. 285.

2) S. Einl. 2. A. 286.

3) So auch Holtzmann, Einl. 2. A. 286 f. Dagegen Schmiedel a. a. O.: „Factisch ist der Brief eben an Heidenchristen überhaupt gerichtet (2, 11. 1, 12 f.) und nicht einmal encyklisch, sondern sogar katholisch zu nennen.“

4) Diese Erklärung setzt Schmidt voraus, wenn er S. 7 mit Recht sagt: „Heilige, welche nicht auch Gläubige waren, giebt es dem Apostel gar nicht.“

vorheben, so dass sie die logische Bedeutung eines analytischen und nicht eines synthetischen Urtheils hat. Dies Urtheil kann im Hinblick auf den Vorwurf des Briefes ganz gut die Position der Christen gegenüber den Ansprüchen der Juden auf das Prädikat „*αγιοι*" formuliren; der Verfasser erklärt, dass es für ihn keine *αγιοι* giebt, als *αγιοι εν Χριστῳ*, welche eo ipso „*και πιστοι*" sind, und räumt damit sofort die stärkste Scheidewand zwischen den beiden Parteien, deren Vereinigung in der Kirche er verkündigt, als eine illusorische hinweg: der Titel *αγιοι* kommt den Juden gar nicht zu[1]). Zugleich kann er dabei die Absicht gehabt haben, nicht freilich, wie unterstellt worden ist, einige *αγιοι*-Christen, die nicht auch *πιστοι* seien, von der Adresse auszuschliessen, aber sämmtliche Glieder der Gemeinden, die als solche auf das Prädikat *αγιοι* Anspruch erhoben, zu einer Selbstprüfung zu veranlassen, ob sie einen Begriff, der den Charakter „*πιστος*" als wesentlich einschliesst, auf sich mit Recht anwenden dürfen. *Αγιοι* erscheint so schon als die übliche, wenn auch von Juden noch bestrittene Titulatur der Christen, *πιστοι* aber als deren Wesensbezeichnung. Diese Entwerthung des Wortes *αγιοι*, die ihrerseits wieder für eine nachpaulinische Zeit spricht, ist der vollgenügende Grund für die zugleich den rhetorischen Neigungen des Schreibers zusagende Amplificirung der Paulinischen Adresse des Kolosserbriefes durch *τοις ουσιν και πιστοις*. *Εν Χριστῳ Ιησου* gehört aber zum ganzen Begriff, also vor allem zum Hauptbegriff „*αγιοι*", nicht bloss zu *πιστοι*, wozu allerdings die Lesung von *εν Εφεσῳ* nöthigte, was aber dem neutestamentlichen Sprachgebrauch widerspricht, nach welchem die Christen einfach *πιστοι* heissen, *πιστος* an sich also schon zu einem specifisch christlichen Terminus geworden ist (vgl. schon 2 Ko. 6, 15; dann Apok. 2, 10. 17, 14. AG. 10, 45. 16, 1. 1 Tim. 4, 3. 10. 12. 6, 2). Wenn Meyer neben *αγιοι εν Χριστῳ* „*και*

---

1) Vgl. Weiss, Einl., 260 A., wonach „die Christen hier als die neutestamentlichen Glieder der wahren Theokratie im Unterschied von den Heiligen des alten Bundes charakterisirt werden".

πιστοι" „matt und nachschleppend" findet, so müsste er es auch neben *αδελφοι εν Χριστῳ* Kol. 1, 1 matt und nachschleppend finden. Allerdings „setzt der Begriff *αγιος εν Χριστῳ* den Begriff *πιστος εν Χριστῳ* voraus"; aber warum soll das Vorausgesetzte nicht doch noch mit Worten ausgedrückt werden dürfen, wenn auf diese an sich selbst verständliche Voraussetzung aus irgend einem Grunde der Nachdruck gelegt werden soll?

Der Brief ist also geschrieben *τοις αγιοις τοις ουσιν και πιστοις εν Χριστῳ Ιησου*, d. h. an alle „wahren Christen", ohne jede geographische Beschränkung[1]), wie dies ganz dem alle Gemeinden in einer *εκκλησια* als dem einen *σωμα του Χριστου* zusammenfassenden Katholicismus des Verfassers entspricht. Wie aber Paulus im Kolosserbrief (1, 1), von wo jene Bezeichnung entlehnt ist, mit derselben nur Heidenchristen angeredet hat, so will auch unser Brief damit an die Heidenchristen sich wenden; denn so oft im Verlauf desselben diese *αγιοι*, *οντες και πιστοι*, *εν Χριστῳ Ιησου* mit *υμεις* angeredet werden, werden sie deutlich als Heidenchristen den vom Verfasser mit sich selbst unter *ημεις* zusammengefassten jüdischen Christen gegenüber charakterisirt (2, 11. 19. 3, 1, vgl. 4, 17. 22). Das Heidenchristenthum muss mindestens in den dem Briefsteller bekannten oder vor allem vor Augen schwebenden

1) Schmidt (S. 7) u. a. (vgl. auch Holtzmann a. a. O.) meinten, damit streite neben der Erwähnung der Sendung des Tychicus, worüber oben geredet ist, „der Inhalt, speciell der paränetische Gehalt", unter Hinweis auf 1, 15. 2, 11. 3, 1. 4, 17. 28. 5, 4. 18. Aber keine dieser Stellen verleiht den Lesern Züge, welche nicht in jeder Christengemeinde vorauszusetzen sind. Ja 3, 1 *υπερ υμων των εθνων* verräth der Verfasser, dass vor seinem Geiste die Heidenchristen als solche stehen; und die hypothetischen Formen, in denen der Verfasser von der Bekanntschaft der Leser mit Pauli Lebenswerk und von der Richtigkeit ihres Glaubens spricht (3, 2 ff. 4, 21 f.), erklären sich am anschaulichsten, wenn man einen unbegrenzten Leserkreis annimmt: der Verfasser schreibt an Heiden, die Christen geworden sind, und rechnet auf offenes Gehör bei allen denen, welche irgend den in 3, 2 ff. 4, 21 f. ausgesprochenen Voraussetzungen entsprechen.

Gemeinden — an Zahl weitaus überwogen und den Gemeinden ihren eigentlichen Charakter gegeben haben. Die Christen jüdischer Nation dagegen werden der alte Stamm und wohl häufig die Träger der Lehrtradition und der Kirchenleitung gewesen sein. Aber auch dies Judenchristenthum, so weit es in der Kirche zu Wort und Geltung kam, hatte sich in die Grundideen des Paulinismus völlig eingelebt und übernimmt in dem Verfasser geradezu die Rolle des grossen Heidenapostels. Es gilt nur noch die nationalen Unterschiede, die innerhalb der Kirche noch nachwirkten, zu verwischen und durch das lebendige Bewusstsein der höheren Einheit, in welcher sie sich zusammengefunden haben, zu verdrängen.

Ausser sämmtlichen Briefen des Apostels Paulus (1 The. Ga. 1 u. 2. Ko. Rö. Kol. Phi.)[1]) kennt und benützt der Verfasser des Epheserbriefes nach den von Holtzmann (Eph. u. Kol. S. 245—248) gegebenen Nachweisungen (vgl. auch Ewald und Hitzig) Theile der Apokalypse. Ebenso unzweifelhaft ist der Verfasser mit der entstehenden Evangelienliteratur vertraut; seine Anlehnungen nicht nur an Sprüche Jesu (wie bei Paulus), sondern an die Sprachfarbe der ersteren sind häufig und auffallend (vgl. a. a. O.

1) Vgl. die Einzelnachweise S. 106 ff. dieses Jahrgangs. — In der inzwischen erschienenen „Einleitung ins Neue Testament" sucht B. Weiss mit der Einführung „Man übersah dabei gewöhnlich" (S. 267 A.) die Bedeutung der Verwandtschaft unseres Briefes mit dem Kolosserbrief für die Kritik durch den Hinweis auf sieben Parallelen zwischen Ga. und Rö. abzuschwächen. Davon sind in den fünf ersten dieselben alttestamentlichen Beweisstellen, die selbstverständlich zu der ständigen Rüstkammer des rabbinisch geschulten Apostels gehörten, verwendet. In den zwei andern finden sich Schlagworte, in welche Paulus die Grundgedanken seines Evangeliums gefasst hat und die er gewiss ungezählte Male im mündlichen Vortrag wiederholte: πνευματι αγεσϑαι, ουκ εστε υπο νομον, δουλια-υιοϑεσια, υιοι-κληρονομοι, der Ruf des Kindschaftsgeistes: Αββα ο πατηρ. Mich dünkt vielmehr, es sei nicht zu übersehen, dass zwischen diesen allbekannten Selbstwiederholungen des Paulus und den in unserem Falle zu erklärenden Thatsachen keinerlei Analogie stattfindet.

S. 245 f.); dass ihm aber unser Matthäusevangelium vorlag, wie Holtzmann vermuthet, lässt sich nicht beweisen. Auf der andern Seite ist nicht nur allgemein zugestanden, dass die Johanneische Literatur den Epheserbrief zu ihrer Voraussetzung hat, sondern auch betreffs des ersten Petrusbriefes entscheiden sich die Gelehrten immer übereinstimmender für Abhängigkeit des Letzteren: Hofmann (Petr. S. 212): Petrus „hat sich geflissentlich an den Epheserbrief angeschlossen und mit lebhafter Erinnerung an den Römerbrief geschrieben". Huther (1 P. 77 S. 23) erklärt 1 Petrus abhängig, weil in der Composition des Epheserbriefes kein fremder Einfluss zu erkennen ist und die besonderen, ihn von den anderen Paulusbriefen unterscheidenden Eigenthümlichkeiten mit dem Briefe des Petrus durchaus nichts gemein haben. Wenn aber Ewald (Sieben Sendschr. S. 7. 156 f.), Hilgenfeld (Z. f. w. Th. 73 S. 494—96), Pfleiderer (Paul. S. 434), den Spuren von Weiss (petrin. Lehrbgr. S. 426 ff. 433 ff.) folgend, das Verhältniss umkehren, so macht dagegen schon das Zugeständniss von Weiss, dass sich hier „der Beweis von der Originalität der Petrinischen Stellen noch weniger stringent [nämlich als gegenüber dem Römerbrief] aus der Detailvergleichung führen" lasse, billig bedenklich, nachdem ausser Weiss alle Gelehrten die Abhängigkeit des Petrusbriefes vom Römerbrief anerkannt haben. Dagegen hat nicht nur Hoekstra (S. 650) und Holtzmann (S. 259 ff.) sich für die Priorität des Epheserbriefes erklärt, sondern Koster (de Echtheid von Kol. etc. 77 S. 196—217)[1]) einen eingehenden

1) Leider hat B. Weiss, der immer noch die Priorität des Petrusbriefes vertritt, mit dieser sorgfältigsten Prüfung der Parallelstellen sich nicht auseinandergesetzt, da er „die ausländische Literatur in weiterem Umfange zu verfolgen nicht im Stande gewesen ist" (cf. Einl. Vorrede). Er erkennt (Einl. 272) in dem Verwandtschaftsverhältniss „eine absichtliche Anlehnung (des Paulus) an ein älteres Apostelschreiben, die wohl geeignet war, auch den Judenchristen Kleinasiens zu zeigen, dass die Heidenchristen in derselben Wahrheit erzogen wurden, wie sie". Also beabsichtigt Paulus, mit seinem Briefe an Heidenchristen auf die Judenchristen Einfluss zu üben? und zwar auf

Nachweis geliefert, dass der erste Petrusbrief vom Epheserbriefe abhänge. Ebenso hat mit grösster Wahrscheinlichkeit der Epheserbrief dem Lucas schon vorgelegen. Denn der Detailerweiterung des synoptischen Materials durch Paulinische Reminiscenzen, die zu dem Eigenthümlichen des dritten Evangeliums gehört, ist das Verhältniss zum Epheserbriefe ganz analog; wie der Redactor des Lucasevangeliums 8, 15 *εν υπομονῃ* zu *καρποφορουντες* nach Kol. 1, 10, *εξουσια του σκοτους* 22, 53 nach Kol. 1, 13[1]) beifügt, so hat er Eph. 6, 18 in 21, 36, Eph. 6, 14 in 12, 35 verwendet. Die Apostelgeschichte aber nennt die Heiden *οι εις μακραν* (2, 39) ganz ähnlich Eph. 2, 13; spricht von *ευαγγελιζειν ειρηνην* (10, 36), wie Eph. 2, 17, lässt die Geistesgaben durch den erhöhten Christus austheilen (2, 33) in näherer Ausführung von Eph. 4, 8; und hat ausserdem eine Reihe einzelner lexikalischer Eigenthümlichkeiten mit dem Epheserbrief gemein (Holtzmann S. 254). Endlich ist eine literarische Beziehung zwischen dem Epheser- und Hebräerbrief anerkannt[2]). Schwierig aber ist die Entscheidung über die Priorität. Wenn auch die Christologie keine

---

solch verblümte Weise? Selbst wenn auch alle die Einzelanklänge, bei welchen es sich nicht um „Wahrheiten", sondern um Wortformen handelt, „der Originalität und dem Reichthum Paulinischen Geistes nicht präjudiciren", so präjudicirt die ihm zugeschriebene Absicht der Grösse und Klarheit des Charakters des Apostels, der einfach und geradezu auszusprechen gewohnt ist, was er zu zeigen für geeignet hält.

1) Diese zwei Fälle sind den von Holtzmann S. 254 f. aus dem von ihm construirten ächten Kolosserbrief angeführten Beispielen ganz analog.

2) Lexikalisch vgl. *αιμα και σαρξ*. H. 2, 14. E. 6, 12 (sonst *σαρξ κ. αιμα*); *αγρυπνειν* H. 13, 17, E. 6, 18 *κραυγη* H. 5, 7, E. 4, 31 (beide sonst nie in der apostol. Literatur). *υπερανω* H. 9, 5, E. 1, 21. 4, 10. *υπερανω παντων των ουρανων* H. 4, 14. 7, 26, E. 4, 10. *εις απολυτρωσιν* H. 9, 15, E. 1, 14. *βουλη* in gleichem Sinne H. 6, 17, E. 1, 11. *παρρησια* im Sinne von Heilsgewissheit nicht bei Paulus, aber H. 3, 6. 4, 16. 10, 19. 35, E. 3, 12. *αιων μελλων* H. 6, 5, E. 1, 21 (cf. übrigens Mt. 12, 32, wo auch der *αιων ουτος*). *προσφορα και θυσια* H. 10, 5. 10 ff., E. 5, 2. — Zu dem im Text Gegebenen vgl. meinen Aufsatz in Bd. X dieser Jahrb.

directen Parallelen bietet, scheint sie im Hebräerbrief doch schon weiter entwickelt. Während der Epheserbrief im Vergleich mit Paulus die Stellung Christi nur steigert in Betreff seines Standes der Erhöhung, steigert der Hebräerbrief dieselbe auch in Betreff der Präexistenz und bildet so die Brücke vom Epheserbrief zu den Interpolationen des Kolosserbriefes[1]). Wenn die Stellung des Erhöhten Eph. 1, 20 und Hebr. 1, 3. 8, 1. 10, 12. 12, 2 durch *καϑισας αυτον εν δεξιᾳ αυτου εν τοις ουρανοις* ausgedrückt ist, so machen die Hebräerstellen den Eindruck, als ob in ihnen nur etwas schon Bekanntes angeführt würde, wie ein Beweismoment für andere Aufstellungen (8, 1 soll dadurch v. 2, 10, 12 das Genügende des einmaligen Opfers, 12, 2 die Mahnung v. 1 f. begründet werden), während Eph. 1, 20 dieser Gedanke den Mittelpunkt der den Lesern gewünschten Erkenntniss bildet, wie er denn bei der Belesenheit des Verfassers im Alten Testament[2]) von ihm originaliter aus Ps. 110, 1 gebildet worden sein kann. Die Versöhnungslehre selbst drückt Hebr. 9, 12 ganz ähnlich aus wie Eph. 1, 7; aber während Eph. 1, 7 eine paulinische Formel (Kol. 1, 14) unter Einfluss eines zweiten paulinischen Satzes (Rö. 3, 25) erweitert, scheint die so entstandene Formel *απολυτρωσις δια του αιματος* erst Anlass gegeben zu haben, Hebr. 9, 11 das Thieropfer ausführlicher damit zu vergleichen, wie die Bezeichnung des Todes Jesu als *προσφορα και ϑυσια* Eph. 5, 2 dem Hebräerbrief neuen Stoff zu seiner Schattenlehre betreffs der alttestamentlichen Riten gegeben haben mag (Hebr. 10, 12. 14). Wenn im Epheserbriefe Christus selbständig die Welt mit Gott versöhnt (2, 14 ff.), so konnte dies erst Anlass zu der Auffassung Christi als Hohenpriesters geben, wie sie im Hebräerbrief durchgeführt ist. Wenn die Wirkung der Versöhnung Eph. 2, 13 mit Bezug auf die Gottesferne der Heiden als *εγγυς γινεσϑαι* bezeichnet ist, so hat der Hebräerbrief 7, 18 diese Bezeichnung auf alle Christen übertragen (*δι' ης εγγιζομεν τῳ ϑεῳ*). Wenn Eph. 5, 26 als Zweck

1) S. J. f. prot. Theol. XI, S. 700.
2) Vgl. Hoekstra, S. 640 f.

des Versöhnungstodes angegeben wird ινα αγιαση την εκκλησιαν und dieser Ausdruck vermittelt ist durch καθαρισας τῳ λουτρῳ, so hat der Hebräerbrief 13, 12 diese Zweckbestimmung ohne solche die an sich auffallende Bezeichnung erklärende Vermittlung aufgenommen, 2, 11. 10, 10. 14, 29 aber das Erlösungswerk überhaupt einfach als αγιαζειν erklärt. Die Eph. 1, 4 vorausgesetzte Heiligkeit der Christen aber ist im Hebräerbrief offenbar schon so sehr als gesetzliche Nothwendigkeit gesteigert, dass nach 6, 4—8 der Verlust dieser Heiligkeit irreparabel erscheint. Endlich ist auch die Zukunftsstimmung, die Richtung auf τα επουρανια, die im Epheserbrief hervortritt, für den Hebräerbrief zur eigentlichen Grundlage seiner ganzen Theologie geworden; wenn Eph. 1, 18 f. als wichtigster Gegenstand der Erkenntniss die ελπις της κλησεως erscheint[1]), so ist κλησεως επουρανιου μετοχοι im Hebräerbriefe schon zur eigentlichen Wesensbezeichnung der Christen geworden (3, 1) und die Hoffnung ist fast an die Stelle des Glaubens als Grundstimmung des Christen getreten (6, 13 f.). Was aber Eph. 1, 18 den Christen erst angewünscht wird (πεφωτισμενους τους οφθαλμους), das setzt Hebr. 6, 4. 10, 32 schon als Besitz der Christen voraus (φωτισθεντες); und die nähere Schilderung der Christen in Hebr. 6, 4 scheint wie eine Berufung auf Eph. 1, 3. — Nehmen wir nun hinzu, dass im Hebräerbriefe vom Unterschied zwischen Judenchristen und Heidenchristen nicht mehr die Rede ist, während die Aufhebung dieses Unterschiedes den eigentlichen Zweck des Epheserbriefes bildet, dass andererseits im Epheserbriefe von eigentlichen Verfolgungen noch nicht gesprochen wird[2]), während solche zu den Voraussetzungen des Hebräerbriefes gehören, dann müssen wir uns mit weit überwiegender Wahrscheinlichkeit für die Priorität des Epheserbriefes entscheiden. Die Stellung des Hebräerbriefes

1) Diese Stelle zeigt doch, dass 2, 6 (συνεκαθισεν ημας εν τοις επουρανιοις) nicht über Hebr. 2, 22 f. hinausgeht; dass vielmehr in unserem Brief, wie im Hebräerbrief die Gegenwärtigkeit des Heils mit der Zukünftigkeit neben einander hergeht. (Gegen Pfleiderer S. 451.)

2) Auch nicht 6, 12 f. 5, 16. Vgl. S. 490.

wäre dann ganz gleich mit derjenigen der Lucasschriften und des Petrusbriefes. Sie benützen den Epheserbrief promiscue mit den Paulusbriefen[1]), während dieser seinerseits sämmtliche ächten Paulusbriefe, die Apokalypse und die Evangelienliteratur in einer nicht festzustellenden Entwicklungsstufe zur Voraussetzung hat. Hienach würde seine Entstehung zwischen 70 und 90 zu verlegen sein[2]).

Wenn die Tübinger Schule gegen eine so frühe Datirung die Berührungen mit dem Montanismus geltend gemacht hat, so ist diese Behauptung durch Holtzmann's Ausführungen S. 274 ff. definitiv widerlegt. Hilgenfeld (Einl. 680) beruft sich auf Einflüsse des Gnosticismus; aber seine Fragen (S. 678 f.) tragen nichts zur genaueren Präcisirung des Verhältnisses bei. Von irgend einem ausgebildeten gnostischen System, das dem Verfasser des Briefes zur Bekämpfung vorschwebt, findet sich keine Spur. Denn wechselnde Lehren und Meinungen, wie 4, 14 vor solchen gewarnt wird, gab es schon zu Pauli Zeit; jedenfalls in der Zeit der Apokalypse (2, 2. 15 f. 20. 24), wo, wie hier (vgl. 4, 17 ff. 5, 6) und im Hebräerbrief (13, 9) nicht theoretische, sondern praktische Irrlehren mit διδαχη bezeichnet werden. Diesen Irrlehren stellt darum der Verfasser in 4, 20 f. das Bild Christi, wie es in Jesus Wahrheit war, entgegen; woraus wir schliessen dürfen, dass gegenüber den an den Namen Christus sich knüpfenden Speculationen eines theoretischen Glaubens das Lebensbild Jesu, wie es Vorbild für die Gemeinden sein soll, etwas in den Hintergrund getreten war[3]) (ähnlich wird 1 Petr. 2, 21 ff. an das Lebensbild

1) Daraus erklärt sich auch die frühe Bezeugung des Briefes als eines Gliedes der Paulinischen Sammlung bei den Valentinianern und bei Marcion.

2) Hilgenfeld, „vor 140, aber schwerlich viel früher". Volkmar 130. Hitzig Trajan. Scholten frühestens 80. Ewald 75—80. Holtzmann, Einl., „als denkbar frühester Termin mag die Zeit um 75 oder 80 gelten".

3) Dagegen setzt allerdings diese theoretische Trennung von Jesus und Christus eine der Lebenszeit Jesu selbst schon ferner gerückte Zeit voraus, in der die geschichtliche Erscheinung „Jesus" ver-

Jesu mahnend erinnert). Aber weder in der Christologie, noch in der Soteriologie hat der Verfasser nöthig, gegen irgend welche falsche Theorien zu polemisiren[1]); eine Vergleichung mit den Pastoralbriefen und dem Johannesbrief wird dies am schärfsten zum Bewusstsein bringen. Dagegen zeigt der Brief allerdings selbst die ersten Ansätze einer Geistesrichtung, die später bis zur ausgebildeten Gnosis sich entwickelte, ohne jedoch irgendwo Züge, die der sich ihrer selbst bewussten Gnosis späterer Zeit eignen, schon aufzuweisen. So ist ein Gegensatz zwischen *πιστις* und *γνωσις* noch nicht vorhanden; beides geht vielmehr Hand in Hand (4, 13, vgl. 1, 6 f. und 8 f.). Die *αγαπη*

glichen wurde mit der theologischen Idee „Christus", wie später die Irrlehrer thaten, gegen die 1 Joh. 5, 1 geschrieben ist. Vgl. Bengel, Christi ideam perfectissime et fulgidissime explevit Jesus. Uebrigens verräth auch der Ausdruck *διδασκειν εν αυτῳ*, wofür Paulus *ευαγγελιζεσθαι*, *κηρυττειν*, *προγραφειν* (Ga. 3, 1) sagte, dass die Predigt von Christus mehr und mehr einen dogmatischen Charakter annahm.

1) Pfleiderer, S. 432. 440 u. ö., denkt an eine Vorstufe der Doketen der Johanneischen Briefe. — Der Verfasser will Christus in möglichst enge Beziehung zur Gemeinde hereinrücken, weil er in ihm die Einigungskraft zwischen Juden und Heiden erkennt, das eine Haupt der ihm als Ideal vorschwebenden Kirche. Daher scheinen ihm von ganz besonderer Bedeutung die in der Kirche geltenden Aemter. Wenn er darum 4, 3—16 für die Apostel u. s. w. eintritt, als Bänder, welche die einheitliche Entwicklung der Kirche als des Leibes vermitteln, so kommt er, deutlich nur um die Stellung der Apostel zu sichern, auf den auf Erden wirkenden Christus zu sprechen. „Er selbst", der *καταβας*, der doch identisch ist mit dem *αναβας*, hat sie eingesetzt. Nicht die Identität des *αναβας* mit dem *καταβας* soll erwiesen werden, sondern auf Grund dieser als selbstverständlich vorausgenommenen Voraussetzung wird nur darauf hingewiesen, dass die Gaben des *αναβας*, deren sie sich rühmen, sie nicht der Verpflichtung entheben, die Aemter, die der *καταβας* geordnet hat, anzuerkennen. Beides, ihre Begabung und die überkommenen Aemter, haben denselben Urheber, also auch dieselbe Autorität. Nicht der historische Jesus wird hier angerufen gegenüber einem doketischen Christus, sondern es handelt sich um die Warnung für die Heidenchristen, über die geschichtlich gewordenen Formen des Christenthums sich hinwegzusetzen. Die Reflexion 5, 31 f. aber stellt Christi selbstlos sich hingebende Liebe zum Vorbild für Ehegatten; an eine Polemik gegen Doketismus zu denken, legt der Text durch nichts nahe.

aber ist mehr als jede γνωσις (3, 19) trotz aller Schätzung der Erkenntniss im Briefe. Der erste Ansatz zur gnostischen Geistesrichtung aber verräth sich eben in dieser Hochschätzung des Erkennens, womit der Verfasser über Paulus (auch über 1 Ko. 1 u. 2) hinausgeht. Ob dies als eine selbständige Entwicklung von Paulus aus oder als reichlichere Einwirkung des griechischen Geistes zu erklären ist, wird schwer zu entscheiden sein. Doch spricht für das Letztere nicht nur die erkenntliche Stärke des heidnischen Elements in der Kirche, sondern auch die deutliche Anlehnung der Terminologie unseres Briefes an das griechische Mysterienwesen. Der göttliche Plan der Weltentwicklung, wie er sich in Christus verwirklicht hat, wird zu einem μυστηριον, wie in den griechischen Mysterien hauptsächlich die heidnische Natur- und Geschichtsphilosophie gepflegt worden zu sein scheint. Die Aufgabe der Christen aber, wie der Mitglieder eines griechischen Mysterienbundes, ist vor allem andern, durch γνωριζειν, φωτιζεσθαι u. ä. immer tiefer in dieses μυστηριον einzudringen[1]). Diese Befreundung des Christenthums mit dem Mysterienwesen kann aber ebensogut schon im ersten, als im zweiten Jahrhundert begonnen haben. Ohne damit behaupten zu wollen, dass die letzte Quelle der Gnosis das griechische Mysterienwesen sei, so hat doch in unserem Briefe sichtlich zunächst das Letztere auf die Ausbildung der Erkenntnissrichtung im Christenthume eingewirkt. — Die ersten Anfänge gnostischer Ideen aber erkennen wir in dem Hereinziehen der überirdischen Welt in die Einflusssphäre des Christenthums (1, 10. 21 f. 4, 9 f. 3, 10), in der Auffassung der εκκλησια als πληρωμα Christi (4, 13. 1, 23)[2]), endlich in der ausgebildeten Angelologie 2, 2. 6, 12.

1) Holtzmann, 303, führt namentlich als Aehnlichkeit noch an, dass im Briefe „die intellectuelle und die ethische Vollbereitung ächt mysterienmässig Hand in Hand gehe“.

2) Die Darstellung der εκκλησια als Gattin Christi (5, 23—32), die ausdrücklich als μυστηριον bezeichnet wird, kann, da dies auch 2 Ko. 11, 2, Apok. 19, 7—9. 21, 2. 9. 22, 7 und syn. Ev. vorkommt und da die Gnostiker gerade diese Syzygie nie bildeten, nicht mit irgend

3, 15. Aber diese Anfänge sind noch so unentwickelt, dass wir nach Holtzmann's gewiss richtigem Kanon[1]) durch sie nicht über die unmittelbar nachapostolische Zeit hinausversetzt werden. — Endlich wird für eine weit spätere Zeit das Verschwinden der Parusiehoffnungen geltend gemacht: Aber 2, 7, wo die *αιωνες επερχομενοι* nicht künftige Perioden der Weltgeschichte bezeichnen können (vgl. Lc. 21, 26)[2]), zeigt im Gegentheil, wie sehr das ganze Denken des Verfassers auf die Zeit der Parusie gerichtet ist (vgl. auch 1, 21. 4, 30. 5, 5. 27) und wie nahe er sich diese Zukunft dachte: die *ελπις της κλησεως*, die *δοξα της κληρονομιας εν τοις αγιοις* aber ist nach 1, 18 Hauptgegenstand der den Lesern gewünschten Erkenntniss. Das Gericht ist nach 5, 6. 6, 8 dem Verfasser nicht ein in ferner Zukunft liegendes Ereigniss; die Kämpfe, die dem letzten Tage an der *ημερα πονηρα* vorangehen, werden die Christen bald erleben; denn sie sollen sich hiezu rüsten (6, 13)[3]). Angesichts dieser Stellen ist nur so viel zu sagen, dass der Parusiegedanke unserem Verfasser nicht mehr mit der

---

welchem Grund als Spur von entstehendem Gnosticismus betrachtet werden. Vgl. Hoekstra S. 612 f.

1) „Da eine philosophische Entwicklung ihre reifsten Früchte nicht gleich am Anfang abwerfen wird, steht zu vermuthen, dass die Ansätze einer Bewegung, welche um 130 ihren Höhepunkt erreichte, noch in das erste Jahrhundert, vielleicht sogar bis in die apostolische Zeit herabreichen wird," S. 292. Hoekstra, S. 613 f. zeigt, wie nahe diese Entwicklungen dem Paulinismus selbst stehen und wie wesentlich sich die Begriffe von *αιωνες* und *πληρωμα* in unserem Briefe von dem gnostischen Gebrauche dieser Worte unterscheidet.

2) Hilgenfeld S. 680.

3) Hilgenfeld (S. 680) sagt freilich: „Die schlimmen Tage, in welchen dieser Verfasser schreibt (5, 16), ohne Zweifel eine Zeit anhaltender Verfolgung des Christenthums durch den römischen Staat, gelten ihm nicht mehr als der Anfang des göttlichen Gerichts (1 Th. 4, 17)" und Pfleiderer (S. 451) schreibt zu 2, 6: „Im Unterschiede vom früheren Paulinismus drückt unsere Epheserstelle schon ein solches Zurücktreten der eschatologischen Transscendenz gegenüber der Immanenz des gegenwärtigen christlichen Heilsbewusstseins aus, wie wir dies dann am bestimmtesten bei Johannes wiederfinden." Gegen beide vgl. die im Texte angeführten Stellen.

gleichen plastischen Ausprägung vorschwebt, wie dem Paulus, den Synoptikern und der Apokalypse, und zwar einfach darum, weil die praktische Sorge um die Union der Kirche denselben für den Augenblick verdrängt hat. Aber ein wesentlicher Beweggrund für die Christen, diese Union zu pflegen, ist ja der, bei der nahen Parusie vollkommen dazustehen (4, 13. 5, 27). — Endlich weisen auch die *ημεραι πονηραι* 5, 16 nicht etwa auf eine Zeit der Verfolgung, sondern sie wollen nur die Gegenwart im Gegensatz zur Parusie charakterisiren in der Weise von Phi. 2, 15, denn „überall heisst in den neutestamentlichen Briefen *πονηρος* sittlich böse" (Weiss, J. f. d. Th. 72 S. 751); es ist also die gleiche Vorstellung, die 6, 11 f. nach der Seite des Princips weiter ausgeführt wird. In einer Zeit der äusseren Verfolgung wären solche etwas phantastische Gedanken gewiss durch die concreteren Bilder der Wirklichkeit verdrängt worden; der Verfasser hätte nicht von *κοσμοκρατορες του σκοτους τουτου* gesprochen, sondern etwa von *αρχοντες του αιωνος τουτου* (1 Ko. 2, 8) od. ä.

Andererseits bestätigt der Inhalt unseres Briefes das aus den literarischen Verhältnissen gewonnene Resultat, dass er nicht vor 70 entstanden ist. Dem Chor der Apostel, also auch den Zwölfen, wird „die Einsicht in die volle Gleichstellung der Heiden mit Israel im Gottesreiche zugeschrieben" (Mangold); die geschichtliche Stellung des grossen Heidenapostels ist also verwischt. Dennoch wird Paulus 3, 1—4. 7—9 hervorgehoben und in seiner Bedeutung ausgezeichnet[1]), wie es nur einer abgeschlossenen geschichtlichen Erscheinung gegenüber denkbar ist[2]). Wenn für Paulus nur Christus ein *μυστηριον* war, so ist für den Verfasser unseres Briefes die Predigt Pauli selbst ein *μυστηριον*, eine Steigerung, die nur in majorem gloriam des Apostels dienen soll. Die Zeit des Verfassers kennzeichnet

1) Vgl. Holtzmann, Einl. S. 288.

2) Dem gegenüber fällt doppelt die Uebertreibung „*ο ελαχιστοτερος παντων αγιων*" 3, 8 gegenüber 1 Ko. 15, 9 auf, die Paulus nicht zuzutrauen ist.

sich ferner durch eine überwiegende Stärke des heidnischen Elementes in den Gemeinden, dem gegenüber der Verfasser seinen Patron sich mit dem jüdischen schon in ημεις zusammenfassen lassen kann; wobei freilich die Art, wie Paulus „als Vertreter des jüdischen Theiles der Christen die Christen aus dem Heidenthum anspricht“ als eine „dem geschichtlichen Paulus ganz fremde Weise“ auffällt (Weizsäcker, apostol. Zeitalter, 561). Der jüdische Scheltname für die Heiden ακροβυστια wird darum nicht mehr als richtig anerkannt (2, 11 „οι λεγομενοι ακροβυστια · υπο της λεγομενης περιτομης“); aber auch diese letztere Bezeichnung der περιτομη beweist, dass der Verfasser, obgleich selbst geborener Jude, dem jüdischen Gemeinwesen und den jüdischen Anschauungen schon sehr ferne gerückt ist[1]). Die Gemeinden schliessen sich zu einer Kirche zusammen, wobei die frühere Streitfrage über die Geltung des Gesetzes und „das Dass oder Wie der Zulassung der Heiden“ (Holtzmann) gar nicht mehr existirt. εκκλησια wird nur im Sinne der Gesammtkirche gebraucht; und diese selbst hat schon eine hohe Bedeutung gewonnen; nicht nur ist sie ausgezeichnet dadurch, dass ihr der Christus, dem alles unterworfen ist, zum Haupte gegeben worden ist (1, 22); nicht nur heisst sie Gattin (5, 22) und πληρωμα Christi (1, 23. 4, 13) und ist sie Gegenstand der Liebe Christi (5, 25); sondern sie ist im Besitze der Wahrheit und die Burg der Rechtgläubigkeit (4, 5 f. 12. 14. 16), und durch sie erfahren die Engel die Weisheit Gottes. Die Aemter aus Paulus' Zeit: Apostel, Propheten, Evangelisten sind dieser Gesammtkirche zum Dienst geordnet, und neben sie treten als die Aemter der Einzelgemeinden die Hirten und Lehrer (4, 11, vgl. 1 Ko. 12, 28). Die Geistesgaben der apostolischen Zeit haben aufgehört, eine massgebende Bedeutung neben den Aemtern einzunehmen (Ebenda). Die Dichtkunst ist nicht mehr nur augenblickliches Product der Pneumatischen im Gottesdienst (Kol. 3, 16), sondern geist-

1) Darum redet er auch 2, 9 nicht mehr wie sein Original von εργα νομου, sondern ganz allgemein von εργα. Vgl. oben S. 432—36.

liche Lieder sind im Besitze der Gemeindeglieder, so dass sie davon unter einander reden können (5, 19); und die Liturgie hat schon eine gewisse Ausbildung erfahren[1]). Vielleicht ist es möglich, hiervon bestimmte Spuren aufzuzeigen; ich ordne, was ich fand, der Wahrscheinlichkeit nach: 3, 20 f. 5, 14.[2]) 4, 8.[3]) 1, 3 (cf. Lc. 1, 68) 1, 6 (mit der grössten Wahrscheinlichkeit wenigstens der rhetorische v. 12. 14 wiederholte Schluss *εις επαινον της δοξης αυτου;* aber auch der v. 12. 14 zur Vermeidung von Schwerfälligkeit übergangene Relativsatz *ης εχαριτωσεν ημας εν τῳ ηγαπημενῳ;* denn *χαριτουν* gehört auch zu den in den Hymnen der lucanischen Vorgeschichte sich findenden Ausdrücken (Lc. 1, 28), mit denen sich unser Verfasser ausser 1, 3 (Lc. 1, 68) noch durch *εν φρονησει* 1, 6 (Lc. 1, 17), *σωτηριος* 6, 17 (Lc. 2, 30) und *εν δικαιοσυνῃ και οσιοτητι* 4, 24 (Lc. 1, 75) berührt[4]). Namentlich letztere Phrase gehört darum sicher zum liturgischen Sprachschatz. Ausserdem fällt die Wiederholung der aus Kol. 1, 22 stam-

---

1) Spuren des ältesten liturgischen Gemeindegesangs erkannte schon Ewald im Briefe. Holtzmann schreibt: „Der Verfasser ist namentlich mit der damals bereits sich ausbildenden liturgischen Sprache vertraut; es ist die Rhetorik des Cultus, welche seinem Stil jene oft bemerkte Fülle und Breite des Ausdrucks, eine gewisse tautologische Feierlichkeit mittheilt" (S. 313).

2) Hier haben schon Hermeneuten zu Theodoret's Zeit, neuestens Bleek, Ewald, Braune, Holtzmann an ein altes Kirchenlied gedacht, dem diese Form des Citats entstamme; und de Wette meinte, der Verfasser führe eine alttestamentliche Stelle in einer Anwendung an, die ihm durch öfteren Gebrauch so geläufig geworden, dass er sich des Unterschieds zwischen Text und Anwendung nicht mehr genau bewusst gewesen sei. Meyer findet diese Vermuthung „ganz grundlos", weiss aber keinen treffenderen Grund anzugeben für die Fassung der Worte.

3) Hilgenfeld, S. 314, erkennt in der Umsetzung des Citats in die dritte Person das Bedürfniss des Cultus.

4) „Die Reden des Zacharias, der Elisabeth, der Maria und des Symeon in der lukanischen Vorgeschichte erinnern, was Zusammensetzung und Eigenthümlichkeit des Gedankenganges anlangt, an Perioden, wie Eph. 1, 3—14, wie denn auch Luc. 1, 68 mit *ευλογητος ο θεος* beginnt (= Eph. 1, 3)." Hilgenfeld S. 251.

menden, aber beidemal um das dort beigefügte „ανεγκλητος“ verkürzten Phrase αγιος και αμωμος mit Anwendung auf die Christen auf (1, 4. 5, 27); und die ebenfalls dem Paulus entlehnte zweimalige Vergleichung: καθως και ο Χριστος ηγαπησεν υμας (την εκκλησιαν) και παρεδωκεν εαυτον υπερ ημων (αυτης) 5, 2. 25; der an sich unbegründete Wechsel des durch den Zusammenhang in 5, 2 gebotenen υμας in ημων (im zweiten Theil der Phrase) ist am besten erklärt, wenn die vom Schriftsteller benutzte liturgische Phrase in „ημεις“ formulirt war. Den gleichen Grund mag die Correctur des Pauluswortes Kol. 3, 13 in Eph. 4, 32 haben. Sollte vielleicht auch das zweimalige ο θεος (και πατηρ) του κυριου ημων Ιησου Χριστου (1, 3. 17) eine solenne christliche Gottesbezeichnung wie ο κυριος ημων Ιησους Χριστος (5, 20. 6, 23. 24. 1, 2) eine liturgisch fixirte Formel sein? Wenigstens fällt es auf, dass der Verfasser sonst nur „Χριστος Ιησους“ schreibt (2, 6. 7. 9. 13. 20. 3, 6. 11. 21). Endlich mag der feierliche, an Paulus anlehnende, in 5, 9 als Parenthese eingefügte Spruch eine liturgische Formel gewesen sein.

Zwingt uns denn nichts, in eine spätere Zeit herabzugehen, so erklärt sich auf der anderen Seite die Entstehung des Briefes in den Jahren 70—90 auf's Beste. Schon die Zurückrufung des Paulus unter die Lebenden, wie sie der Verfasser durch seine Ueberschrift versucht, ist — namentlich wenn dies der erste derartige Versuch ist, ein Schriftstück durch den Namen eines besonderes Ansehen geniessenden Apostels patronisiren zu lassen, — am leichtesten verständlich in nicht allzulanger Zeit nach des Apostels Tod, da seine Gestalt noch allen vertraut war und sein briefliches Wirken allgemein vermisst wurde. Hierzu aber lag in den Verhältnissen, wie sie sich durch Jerusalems Zerstörung gestalteten, eine ganz besondere Anregung. Die Burg des Judenthums, von der auch die antipaulinischen, judaistischen Emissäre in die christlichen Gemeinden ausgesandt worden waren, lag zerstört; die Hoffnungen des Judenthums hatten einen schweren Schlag erlitten; vielleicht erhoben sich in Folge davon in den Gemeinden die

an Zahl überwiegenden Heidenchristen in einem gewissen Selbständigkeitsdrang gegen die Judenchristen, von denen sie bisher bevormundet worden waren. Da war die Stunde gekommen, beide Parteien zur vollen Verschmelzung aufzurufen. So sehr beherrscht diese Aufgabe der Zeit die ganze christliche Gedankenwelt des Briefschreibers, dass ihm das Erlösungswerk Christi selbst vor allem als Einigungswerk zwischen Juden und Heiden, die Frucht desselben, die *ειρηνη*, vor allem als Friede zwischen den beiden und die christliche Tugend der *αγαπη* vor allem als im Verkehr der beiden zu bewähren erscheint. Diese Einigung hoffte er dadurch noch zu erleichtern, dass er beiden Theilen gerecht wurde. Den Juden sollte, was sie geschichtlich vor den Heiden voraus haben, offen zuerkannt, aber zugleich die daraus von ihnen abgeleiteten sachlichen Vorzüge als Einbildung (*λεγομενη*) gekennzeichnet werden. Die aus den Heiden gewonnenen Christen sollten daran, dass sie einst hinter den Juden zurückstanden, erinnert und von Neuem ernstlich zur Ablegung ihrer heidnischen Laster angehalten werden[1]). Mit vollem Recht erkannte der Ver-

1) Schmidt (S. 24) schreibt freilich, dass „der Mangel an concreter und unmittelbarer Eigenthümlichkeit in Zweck und Beziehungen den Zweifeln an der Aechtheit ungünstig sei, weil die Ausbringung einer Schrift unter apostolischem Namen und Ansehen bestimmtere Tendenzen und erkennbarer hervortretende Zustände, auf welche es abgesehen ist, voraussetzen lässt". Es wäre interessant zu erfahren, von welcher Stufe des Comparativs an nach den, wie es scheint, dem Exegeten genau bekannten Entstehungsbedingungen pseudepigraphischer Literatur in jener Zeit auf die Vermuthung der sog. Kritik ein günstigeres Licht fiele. — Weiss (Einl. 270) sucht auch nach einem genügenden Motiv für Paulus, diesen Brief zu schreiben; einen concreten Anlass kann auch er nicht entdecken, so lässt er den Apostel, auf dessen Seele doch die ganze Last der Fürsorge für die Gemeindeangelegenheiten des Augenblicks ruhte, in der Gefangenschaft zu Cäsarea auf Zukunftssorgen verfallen und einen Brief für eine hypothetische Zukunft schreiben: „Die phrygischen Wirren hatten dem Apostel aufs Neue den Gedanken nahe gebracht, wie leicht der alte Gegensatz, den er in seinen pharisäisch-gesetzlichen Gegnern (unter den Galatern) bezwungen, in neuer Form wieder aufleben könne; und so kam es ihm darauf an zu zeigen etc." — „Das letzte Motiv des Briefes" aber lag „in dem in Kleinasien noch vorhandenen Unter-

fasser, der hiezu die Feder ergriff, in seinem Unternehmen nur die Fortsetzung und Vollendung des Werkes des Paulus und stellte darum seinen Brief unter die Autorität des grossen Heidenapostels, der gegen Ende seines Wirkens in seinen Briefen an die Römer und Philipper schon ganz wie ein Universalapostel der Juden und Heiden geredet hatte; er thut dies im Bewusstsein, dass Paulus, wenn er diese neue Wendung in Folge des Jahres 70 noch erlebt, gewiss in dem Tone geschrieben hätte, den der Verfasser des Epheserbriefes anzuschlagen sich berufen fühlte. Er war ein Pauliner, vielleicht einer aus der Umgebung des Paulus

---

schiede paulinisch-heidenchristlicher und urapostolisch-judenchristlicher Gemeindebildungen"; ja nur durch die Erinnerung hieran „wird der Epheserbrief verständlich" (S. 270). Da, wie Weiss selbst zugiebt, die *υμεις*, also doch wohl die Adressaten des Briefes, Heidenchristen sind, so wird bei seiner Voraussetzung vielmehr der ganze Tenor des Briefes, zumal seine Adressirung *πασιν τοις αγιοις τοις ουσι και πιστοις εν Χ. Ι.* unverständlich; bewundernswerth bleibt mindestens die diplomatische Kunst des Apostels, durch einfaches Todtschweigen der urapostolisch-judenchristlichen Gemeindebildungen die Herstellung einer Union zu erstreben. — Noch interessanter wird die Stellung des Apostels zum Alten Testament nach den Ausführungen von Weiss. In den Briefen des Paulus scheint es sonst, als ob der frühere Schriftgelehrte für sich selbst ebenso, wie für seine Gegner die Stütze des Alten Testaments für seine Lehrgedanken gesucht und bedurft hätte. In unserem Briefe aber sagt Weiss: „nur glaubt Paulus hier, wo das Judenchristenthum, das er in Phrygien zu bekämpfen gehabt hatte, nicht mehr auf die Schrift zurückging, auch seinerseits keines Schriftbeweises mehr zu bedürfen." Also nur gedrängt von seinen Gegnern hat sich Paulus auf die Berücksichtigung der heil. Schriften in seinen übrigen Briefen eingelassen. — Ueberraschend und für mich nach dem oben Ausgeführten doppelt verhängnissvoll ist die Konclusion, die Weiss (S. 269) den Forschern gegenüber zieht, welche den Brief der gnostischen Periode entrücken: „Damit ist jeder sichere Massstab aufgegeben, an welchem entschieden werden könnte, ob die Verhältnisse, welche die hier vorliegende Fortbildung des Paulinismus bewirkten, nicht schon in der paulinischen Zeit eingetreten sind und dieselbe in der Person des Paulus selbst bewirkt haben." Ist denn für die literarhistorische Kritik der urchristlichen Schriften die gnostische Zeitbewegung der einzig brauchbare Massstab? Oder hat Weiss nachgewiesen, dass gegenüber diesem einen alle anderen Bedenken gegen die paulinische Authentie bedeutungslos und der Berücksichtigung nicht werth sind?

selbst, der mit seinen Ideen und Briefen auf's Innigste vertraut war, aber seit des Apostels Tod die Entwicklung der Evangelienliteratur verfolgt und das Offenbarungsbuch gelesen hatte; ebenso aber war er in der LXX zu Hause, wie er denn ohne Zweifel kein Palästinenser, erwachsen in der strengen Schule der dortigen Schriftgelehrten mit ihrem Pochen auf Israels auserwählte Stellung und auf des Gesetzes hohe Bedeutung, sondern ein Glied der Diaspora war, dem der Unterschied zwischen Juden und Heiden in milderem Lichte erschien[1]). Einen weiten freien Blick hatte er sich überdies als Vermächtniss seines Lehrers bewahrt; und so war er der Mann, in jener erregten Zeit nach Jerusalems Zerstörung die Stimme zu erheben und über den Trümmern des Judenthums die katholische Kirche auf dem Grunde der Apostel zu bauen. Dass er dies nicht in eigenem Namen that, sondern im Namen seines Meisters, gebot ihm ebenso die demüthige Verehrung für den letzteren, als der Schmerz, dass der Apostel selbst nicht mehr mitreden konnte. Vielleicht darf man aus Stellen wie 3, 1. 13. 6, 19 f. schliessen, dass der Ausgang des Apostels da und dort als eine Art Gottesgericht aufgefasst und von seinen Gegnern benützt wurde, die Christen schwankend zu machen in ihrem Vertrauen, dass Pauli Evangelium wirklich Gottes Rathschluss enthülle, da Gott dann doch anders für seinen Apostel eingetreten wäre. Von Fälschung oder Betrug[2]) kann also wenigstens bei unserem Briefe in keiner Weise geredet werden; zumal da er sich[3]) mit der grössten Feinheit davon zurückhält, sein Schreiben mit concreten Farben aus des Apostels Leben auszustatten. —

1) Siehe oben S. 432 ff.

2) Schmidt (S. 24) kann sich von einer solchen Unterstellung für den Fall der Unächtheit des Briefes nicht losmachen; er giebt es der Kritik anheim zu erklären, wie der Verfasser, welcher durch die Unterlassung der „Nachahmung des Apostels in Erwähnung und Benutzung concreter Verhältnisse“ „weder sich selbst genügen, noch seiner Absicht, den Paulus darzustellen, entsprechen konnte“, „so sehr aus der Rolle gefallen“ sei.

3) Mit der einzigen Ausnahme von 6, 19—22, was er aus dem Kolosserbriefe im Zusammenhange aufgenommen hat.

Wenn es sich auch durch nichts feststellen lässt, wo der Brief entstanden ist, so wird man es doch an sich für das Wahrscheinlichste halten müssen, dass die erste Kundgebung, die im Namen des verklärten Apostels geschah, ausgegangen sei von dem Ort, da er zuletzt geweilt und da er gestorben war[1]), von Rom[2]). Hier waren gewiss auch am leichtesten schon alle Paulusbriefe zu finden; hier mag die Liturgie frühe ihre Ausbildung erfahren haben. Hier war von Paulus am reichsten der Same seines universalistischen Evangeliums in der unionistischen Form nicht nur durch seinen Römerbrief, sondern gewiss auch durch sein letztes Wirken (vgl. Phi. 1, 27. 2, 2) ausgestreut worden. Dorthin weisen endlich auch die dem Briefe nächstverwandten urchristlichen Schriften, die Lucanischen Geschichtswerke, der sog. erste Petrus- und der Hebräerbrief.

Unser Brief aber ist dann der erste in einer ganzen Reihe, welche sich an die Christen als solche, an die Kirche als Ganzes wenden, gefolgt von den sog. Briefen des Johannes (I), Jakobus, Petrus (II), Judas, während ein anderer Theil der nachapostolischen Briefe eine die Gemeinden ganzer Provinzen umfassende Adresse führen (Petrus I, Hebr.)[3]). In allen diesen Briefen verschwinden die concreten Bedürfnisse einzelner Gemeinden, welche die Paulusbriefe veranlasst hatten, hinter den Zwecken der Erbauung und Belehrung nach irgend welcher für die Zeit besonders wichtigen Seite des religiösen, sittlichen oder kirchlichen Lebens. Wie wir in unsern Evangelien die Denkmale der Arbeit der *ευαγγελισται*, so dürfen wir wohl in diesen Briefen die Denkmale der Wirksamkeit der *διδασκαλοι* (4, 11) erkennen, welche die Kirche aufbauen *επι τῳ θεμελιῳ των αποστολων και προφητων* (2, 20) und darum auch das Recht haben, sich unter die Autorität der Namen der grossen Apostel zu stellen, wenn sie einmal zur Feder greifend zu weiten Kreisen der

1) Dahin will ja auch 6, 19—22 ausdrücklich versetzen.

2) Holtzmann S. 307 denkt an Kleinasien.

3) Vgl. J. f. prot. Th. X, S. 647. Die ebenda S. 652 versuchte Klassificirung corrigire ich durch das im Text Gegebene.

Christenheit in entscheidungsschweren, kritischen Zeiten zu reden sich gedrungen fühlen. Ebenso die Formen ihrer Gedankenentwicklungen als die Gegenstände ihrer Bestrebungen treten uns in diesen Briefen anschaulich entgegen. Die classische Charakteristik seines Schreibens giebt unser Verfasser, wenn er die Aufgabe der *διδασκαλοι* mit den Worten bezeichnet: dass sie bestellt seien *προς καταρτισμον των αγιων εις εργον διακονιας, εις οικοδομην του σωματος του Χριστου, μεχρι καταντησωμεν οι παντες εις την ενοτητα της πιστεως και της επιγνωσεως του υιου του θεου, εις ανδρα τελειον εις μετρον ηλικιας του πληρωματος του Χριστου* (4, 12 f.).

Die Ampliatusgruft in der Domitillakatakombe

von

Dr. Hasenclever,
Pastor zu St. Andreas in Braunschweig.

Im März des Jahres 1880 entdeckte de Rossi bei den Ausgrabungen in dem nach dem Namen der Domitilla, der Enkelin Vespasian's, genannten Katakombengebiete ein grösseres Cubiculum, welches er nach dem Namen der vornehmsten darin befindlichen Inschrift — AMPLIATI — benannt hat. Durch die Inschriften wie durch die Verzierung der Wände zeichnete sich diese Grabkammer in fast einzigartiger Weise vor den bis dahin gefundenen aus, so dass sie in besonderer Weise die Aufmerksamkeit der Archäologen erregt hat. Schon bei der oberflächlichsten Untersuchung stellte es sich heraus, dass die Gruft zu den ältesten der Katakomben gehören muss, und unwillkürlich kombinirte man dieselbe mit jenem Ampliatus, den Paulus im Römerbriefe (16, 8) grüssen lässt. Auf Grund der Berichte, welche de Rossi darüber gegeben hat[1]), wie aus eigener Anschauung, sei über diesen höchst interessanten archäologischen Fund einem weiteren theologischen Leserkreis, als wie ihn das Bulletino di archeologia cristiana zu erreichen pflegt, Folgendes mitgetheilt.

---

1) Bullet. di arch. crist. 1880 S. 170, 1881 S. 57 ff. cf. Lefort, études sur les monuments primitifs de la peinture chrét. en Italie S. 207.

Es wurde durch die technischen Untersuchungen der Anlage dieses Komplexes der Domitillakatakombe nachgewiesen, dass dieselbe von gewissen Knotenpunkten aus ausgeführt wurde. Auch diese Ampliatusgruft ist ein solcher Knotenpunkt für die anliegenden Gallerien gewesen. Es führte zu ihr eine besondere Treppe hinab, ein Zeichen grosser Wichtigkeit und hervorragenden Ansehens dieses Cubiculums. Es ist in seiner Anlage und seinem Umfange von anderen, die sich in den römischen Katakomben finden, kaum verschieden. Der Raum bildet ein längliches Viereck. Neben dem Hauptcubiculum liegt ein zweites, etwas kleineres. Beide sind getrennt durch einen Bogen, der zur Stütze des Gewölbes dient und allem Anscheine nach später als die Gruft selbst angelegt wurde. Auch andere in unmittelbarer Nähe liegenden Cubicula tragen späteres Mauerwerk zur Verstärkung und Haltbarkeit der Gewölbe. Es sind wohl Arbeiten aus der Zeit der Restauration dieser Grüfte durch den Papst Damasus.

Das Cubiculum hat dem Eingange gegenüber zwei Arkosolgräber. Nach der Meinung de Rossi's waren die Nischen derselben ursprünglich für Sarkophage bestimmt. Es spricht dafür freilich weiter nichts als die Analogie anderer vornehmen Grüfte. In bedeutend späterer Zeit sind in die Wände des Cubiculums wie auch in die Bogen der Arkosolien Loculi eingebrochen. Dieselben sind leer, die Verschlussplatten herausgebrochen und zerstreut, ohne dass es bis jetzt gelungen wäre, Fragmente derselben zu einer Inschrift zu vereinigen. Einigemal sind jedoch in den Kalk der Loculi Monogramme eingegraben, die Zeichen nachkonstantinischen Ursprungs, welche sonst in der Dekoration der Gruft nicht vorkommen. Wichtiger aber für die Bestimmung ihrer Chronologie ist das in ihr dargebotene Material der Ornamentik und Epigraphik. Die erstere zeigt nicht das Geringste, was aus dem Rahmen der antiken Grabmalerei herausfiele, sie hat nichts spezifisch Christliches, und das allein schon weist auf ein sehr hohes Alter hin. Die Deckengewölbe und nach ihrem Vorbilde die Flächen des später erbauten stützenden Gewölbebogens

sind mit Rebgewinden in graziöser Weise bemalt. Dagegen scheint die Bemalung der Bogen über den beiden Arkosolien späteren Ursprungs zu sein, denn der Stil ist bedeutend schwerfälliger und düsterer, besonders bei dem einen Grabe, welches eigenthümlich steife und schwerfällige Arabesken zeigt, zwischen denen eine kreuzförmige Verzierung angebracht ist. Darin — wozu de Rossi geneigt ist — eine versteckte Anspielung auf das Kreuz Christi zu sehen, ist durch die ganze Art der Dekoration ausgeschlossen, wie überhaupt diese ganze von den römischen Archäologen gehegte Annahme einer crux dissimulata (besonders in dem Bilde des Ankers) jeder sicheren Begründung entbehrt. Auch die Bilder von Pfauen, welche sich auf der Rückseite des einen Arkosoliums neben der Inschrifttafel befinden, sowie solche von weidenden und ruhenden Schafen können keine spezifisch christliche Bedeutung beanspruchen. Es sind Dekorationsstücke, wie sie in der antik römischen Wandmalerei ganz gewöhnlich sind. Und daran ändert auch nichts, wenn, wie de Rossi nach Analogien anzunehmen geneigt ist, in der Mitte des einen Arkosoliums — wo später der Loculus eingebrochen wurde — die Gestalt des guten Hirten sich befand. War hier ein Hirte zwischen den Schafen gemalt, so mochten die Christen diese Figur mit den aus der Bibel ihnen geläufigen Ideen vom guten Hirten wohl in Verbindung setzen, — geschaffen hat diese Figur nicht die christliche, sondern die antike Kunst, welche solche Hirtenscenen als ungemein häufigen Schmuck in der Wandmalerei, auch an Gräbern besitzt[1]). Hat hier die unwillkürliche Kombination mit bildlichen Redeweisen der Bibel die Christen veranlasst, eine solche Figur der antiken Dekorationsmalerei zu einer beliebten Allegorie der christlichen Kunst zu gestalten, so ist bei den Pfauen jede Beziehung auf christliche Ideen ausgeschlossen; auch der vorsichtige Ausdruck de Rossi's: i pavoni — possono essere simbolo dell' anima e dell' immortalità ist schon zu viel gesagt, obwohl er hinzusetzt:

---

1) cf. meine Schrift: Der altchristl. Gräberschmuck S. 209.

furono però comuni all' arte pagana ed alla cristiana. Das ist gewiss richtig, aber wenn zugegeben werden muss, dass die Figur in dem antiken Wandschmuck nur Ornament war, wodurch lässt sich beweisen, dass die Christen eine andere Auffassung davon hatten? Dass sie das Thier als Symbol der Unsterblichkeit oder der Auferstehung betrachtet hätten, ist eine Vermuthung, die seit langer Zeit einer dem andern nachredet, ohne irgend einen positiven Beweis dafür beizubringen[1]).

Wichtiger aber als der figürliche Schmuck der Gruft ist die architektonische Bemalung der Wände. Wir sehen hier eine Gliederung der Flächen durch Felder, Friese und Säulenstellungen. Zwischen letzteren sind Thüren gemalt mit Rahmen und marmorirten Füllungen. Die oben erwähnten Hirtenscenen zeigen sich als umrahmtes Bild in den Feldern der Wandflächen.

Diese Art der Wandmalerei ist sonst in den Katakomben noch nicht aufgefunden worden, sie ist hier einzigartig. Aber ganz gewöhnlich ist sie in Pompeji und den wenigen Resten von Wandmalereien der Kaiserpaläste und Thermen Roms. In Pompeji hat Mau[2]) drei Perioden solcher Wandmalerei, welche eine architektonische Gliederung der Fläche, polychrome Dekorationen in Holz oder Stuck imitirt, nachgewiesen. Die Schöpfungen der letzten Periode stimmen mit dem Typus und Stil dieser Malereien in der Ampliatusgruft. In Rom finden wir solche, etwas weniger reich als diese, in dem Hause des Germanicus auf dem Palatin, dagegen ebenso reich und kunstvollendet in den Resten von dem goldenen Hause Nero's bei den Titusthermen und in einem vornehmen Hause, welches in der Villa Massimi bei den Diocletiansthermen aufgedeckt wurde. Hier fand man in den Ziegelsteinen Stempel aus dem Jahre 134, der Zeit des Antoninus Pius. In den Katakomben findet sich, wie erwähnt, diese Art der Dekoration sonst nirgends mehr vor. Wir dürfen also darnach die Ausmalung dieser

1) ib. S. 194.
2) Bull. d. inst. arch. 1878 S. 241 ff.

Gruft jedenfalls in den Anfang des 2. Jahrhunderts setzen, also unter die ältesten, die überhaupt vorhanden sind. Sie ist ein interessanter Beleg, wie die Christen der ersten Zeit die Kunst nicht verachteten, sondern sie in der Kunstthätigkeit des Volkes, dem sie angehörten, ruhig weiter übten, so lange sie ihrem Glauben keinen Anstoss bot. Haben sie doch selbst mythologische Elemente in ziemlich weitem Umfange in ihren Gräberschmuck aufgenommen, weil sie dieselben lediglich als Ornament betrachteten. Was sie aber an ihren Grabstätten thaten, werden sie noch weniger in ihren Wohnräumen unterlassen haben. Der Kunsthass einzelner Kirchenlehrer — wobei man übrigens sehr vor Uebertreibung sich hüten muss, denn die Polemik geht doch mehr gegen die antike religiöse Verwerthung der Kunst, als gegen diese selbst — stimmt somit keinenfalls mit der Wirklichkeit des volksthümlichen christlichen Lebens.

Dasselbe Resultat der chronologischen Bestimmung der Gruft ergiebt sich aus der Betrachtung des epigraphischen Materials, welches dieselbe darbietet. Sie enthält zwei Inschriften. Die eine, auf einer Marmorplatte über dem Arkosolium, lautet einfach: AMPLIATI. Die andere, auf der Rückseite innerhalb des Arkosoliums, hat folgenden Wortlaut:

AVRELIAE . BONIFATIAE
CONIVGI . INCOMPARABILI
VERAE . CASTITATIS . FEMINAE
QVAE . VIXIT . ANN. XXV. M. II.
DIEB. IIII. HOR. VI.
AVREL. AMPLIATVS . CVM
GORDIANO . FILIO.

Nach den Anhaltspunkten der Paläographie sind diese Inschriften im Ganzen chronologisch nicht besonders schwierig zu bestimmen. Die erstgenannte ist unzweifelhaft älter als die zweite. Die vornehme grosse Form der Buchstaben und der offene Bogen des P geben einen Grund der Uebereinstimmung mit den Inschriften der besten Zeiten des Kaiserreiches. Allerdings stimmen damit nicht die geraden Balken

des M, welche in der ersten Kaiserzeit schief auseinandergehen. Aber sie fangen an sich zusammenzuschliessen und die senkrechte Form anzunehmen in den Zeiten der Flavier und des Trajan. Man wird also diese Inschrift mit Fug an das Ende des ersten Jahrhunderts setzen dürfen. Und da hiermit auch die malerische Ausschmückung der Gruft übereinstimmt, so wird man nicht fehl gehen mit der Annahme, dass in dieser Zeit auch die Gruft angelegt ist. Ampliatus ist darnach der Schöpfer derselben, es ist das Cubiculum „Ampliati". Die hervorragende Inschrift mit dem Genitiv bezeichnet nach antiker Weise den Urheber und Besitzer der Grabstätte.

Die zweite Inschrift fällt später, die Charaktere tragen den langen mageren Typus, welcher schon im zweiten Jahrhundert beginnt, aber hauptsächlich in den Zeiten des Septimius Severus und Caracalla vorherrscht. Das L in dem Worte incomparabili zeigt die Fusslinie unter das folgende I hinabgeschwungen. Das kommt als Regel nicht vor der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts vor. Da die übrigen L der Inschrift diese Schreibweise nicht haben, so darf man gewiss de Rossi zustimmen in der Annahme, dass die unregelmässige Basis des L in dem einen Worte nur zufällig ist und durch die Enge des Raumes am Rande der Platte hervorgerufen wurde. Darnach würde die Inschrift noch in das zweite Jahrhundert fallen. Das ergiebt auch noch ein anderer Anhaltspunkt. Da nämlich der Name Aurelia ausgeschrieben ist und nicht abgekürzt in Aur., wie dies durch die Häufigkeit des Namens von den Zeiten der Antonine an vorkommt, so werden wir vor deren Zeitalter geführt. Und auch der Name Bonifatia steht dem nicht entgegen. Derselbe kommt sonst auf christlichen Grabinschriften nicht vor dem vierten Jahrhundert vor, aber dann hat er bereits die christliche Schreibweise Bonifacia angenommen. Aber seine Etymologie ist, wie Mowat[1]) endgültig nachgewiesen hat, auf bonum fatum, nicht auf bonum facere zurückzuführen. Letzteres ist erst eine christ-

1) Revue archéol. 1869 S. 233.

liche Exegese des Namens. Auch eine pagane Inschrift aus Afrika zeigt den Namen einer Ulpia Bonifatia[1]). Diese wie unsere Inschrift hier sind die beiden ältesten bis heute aufgefundenen Beispiele des Namens Bonifatia. Derselbe ist auf einer so alten christlichen Inschrift bis jetzt ein Unicum, muss aber einer Zeit angehören, als die mit dem vierten Jahrhundert beginnende christliche Schreibweise des Namens noch nicht existirte. So hindert auch dieser Name nicht, die Inschrift in den Beginn des Zeitalters der Antonine zu setzen.

Das besondere Alter der Ampliatusgruft wird uns auch deutlich, wenn wir auf die Funde achten, die in der nächsten Umgebung derselben gemacht wurden. Es fanden sich in den benachbarten Gängen und Cubicula eine Anzahl Inschriften, die nach allen Indizien der Mehrzahl nach dem dritten Jahrhundert angehören. Jedenfalls ist die Anlage dieser benachbarten Grüfte vorkonstantinisch, denn das Monogramm fehlt vollständig. Eine Inschrift gehört zu den in den Katakomben so selten gefundenen datirten Inschriften: sie trägt die Bezeichnung BAS. ET. QVINT. COS. Das ist das Jahr 298. Von besonderem Interesse sind noch zwei andere Inschriften, die freilich später fallen. Die eine hebt den Glauben des Heimgegangenen an die Trinität hervor, eine seltene Bezeichnung[2]), die unmöglich in das vorkonstantinische Zeitalter fallen kann, denn da hätte die Betonung der Uebereinstimmung mit dem Trini-

---

1) cf. Renier, Inscript. de l'Algérie S. 882.

2) Die Inschrift lautet:

. . . . . LIO . . . . .
EI . . . . . PAPII . . . .
CVNDIANVs credidit in
CRISTVM IESVm vixit? in patr
E ET FILIO E ISPiritu sancto.

Ausser diesem Beispiel sind nur noch zwei andere Inschriften bekannt, welche den Glauben an die Trinität betonen. cf. de Rossi, Inscript. christ. 222 No. 523. Bullet. 1873, 129. 1876, 92. Beide sind nachconstantinisch. Die in den Inscript. genannte hat de Rossi auf das Jahr 403 datirt.

tätsglauben in einer volksthümlichen Grabschrift keinen Sinn. Die andere Inschrift ist von einem gewissen Onesiforus seiner Gemahlin Flavia Speranda gesetzt und lautet:

D. M.
FLABIÁE SPERANDAE COIVGI . SANTIS . SIMAE .
INCOMPARABILI MATRI OMNIVM . QVAE . BIXIT
MECV. ANNIS. N. XXVIII. M. VIII. SENE . VL
LA . BILAE ONESIFORVS. C. F. COIVX . B
ENEMERENTI . FECIT.

Der Schwerpunkt der Erörterung, welche sich an diese Inschrift angeknüpft hat, liegt in der Bedeutung der Buchstaben C. F. in der zweitletzten Zeile. De Rossi wagte nicht, dieselben zu ergänzen in Caii Filius, da die Formel nicht bei dem Patronymikon, sondern bei dem Cognomen steht. Er liest daher: Clarissimae feminae conjux und fasst die Sache folgendermassen auf: Flavia Speranda gehörte durch Abstammung, nicht als Freigelassene dem erlauchten Geschlechte der Flavier an. Onesiforus war allem Anscheine nach, da ein Gentilname fehlt, Sklave oder Freigelassener. Unter Marc Aurel und unter Commodus wurde nun ein Senatskonsult decretirt, dass die Töchter von Männern senatorischen Ranges, wenn sie mit einem Manne nichtsenatorischen Ranges sich verheiratheten, die Bezeichnung clarissima femina verlieren müssten, die Ehe aber solle gesetzlich gültig sein. Umgekehrt aber solle die Ehe ungültig sein und die Frau diesen Titel beibehalten (weil sie eben vor dem Gesetze nicht als verehelicht galt), wenn sie einen Sklaven oder Freigelassenen heirathe. Die Kirche hat das aber nicht anerkannt. In den Philosophumena wird Callistus, der Nachfolger des Zephyrinus, getadelt, dass er solche Ehen zugelassen habe. Die Kirche sah eben in dem verschiedenen Stande kein Ehehinderniss, für sie war eine solche Ehe, die vor dem Staate illegitim war, gültig. Wir haben hier eines der ältesten Beispiele, wie die offizielle Kirchengewalt — denn bei den einzelnen Gliedern der Kirche kam es ja von Anfang an vor — mit dem Staatsgesetze in Konflikt gerieth. De Rossi meint nun, dass in dieser Inschrift hier ein solcher Fall in der Ehe des Sklaven

oder Freigelassenen Onesiforus mit der clarissima femina Flavia Speranda vorliege, und es sei diese Inschrift das einzige monumentale Zeugniss solcher „matrimoni di coscienza“.

Die apodiktische Gewissheit, mit welcher de Rossi diese Erklärungen giebt, möchte ich mir nun freilich nicht aneignen. Die Formel C. F. könnte an sich z. B. auch Clarissimus fidelis bedeuten. Damit wäre freilich, wenn Onesiforus ein clarissimus vir wäre, die ganze Annahme einer „Gewissensehe“ hinfällig. Aber andererseits wäre bei einem clarissimus vir das Fehlen des Gentiliciums in der That auffallend. Auch ist der Name Onesiforus kein klassisch römischer Name. Und der Umstand, dass die Formel C. F. nicht, wie man sonst erwarten sollte, bei dem Namen der Gattin, sondern bei dem des Gatten steht, macht es freilich höchst wahrscheinlich, dass damit auf die so besondere eheliche Verbindung hingewiesen werden soll. Ob dagegen diese Flavia Speranda wirklich dem Kaisergeschlechte der Flavier angehörte, ist auf einer Inschrift aus dem dritten Jahrhundert doch mehr als zweifelhaft. Der Name ist ja auch sonst in der römischen Geschichte nicht selten, und ihre Eigenschaft als clarissima femina könnte damit doch bestehen.

Doch kehren wir zur Ampliatusgruft zurück. Ihr hohes Alter wird auch durch die viel jüngeren benachbarten Regionen in das rechte Licht gerückt. Man wird nicht fehl gehen mit der Annahme, dass dieselbe den Kern bildete, von dem aus die weitere Umgebung angelegt wurde. Wenn wir aber auf die innerhalb der Gruft selbst befindlichen beiden Inschriften achten, so liegt das Verhältniss derselben so, dass Ampliatus der Schöpfer und Begründer der Grabkammer ist, während Aurelius Ampliatus als Nachkomme desselben betrachtet werden muss.

Aber lässt sich nun über die Person des Ampliatus noch etwas Näheres behaupten? De Rossi glaubte Folgendes aufstellen zu dürfen.

Die in der zweiten Inschrift der Gruft genannten Personen — Aurelius Ampliatus, seine Gattin Aurelia Ampliata

und ihr Söhnchen Gordianus — waren allem Anscheine nach Freigelassene der gens Aurelia. Da bei dem Haupttitulus der Gruft — AMPLIATI — das Gentilicium fehlt, welches Freigelassene sonst nie wegzulassen pflegen, so ist anzunehmen, dass Ampliatus selbst Sklave war. Nach den bis jetzt bekannten Beispielen dieses Namens kommt er nur als „cognomen servile“ vor[1]). In Tarquinia wurde eine Grabinschrift gefunden, welche einer Tullia Ampliata von ihrem Sohne Ampliatus und ihrem „conlibertus“ Higinus gesetzt ist[2]). Das waren Freigelassene der gens Tullia, einem der ersten Geschlechter jener Stadt in der Kaiserzeit[3]). In den christlichen Gräbern des Gebietes von Capena entdeckte man eine Inschrift, welche auch einer Aurelia Ampliata von ihrem Gatten Ateneus gesetzt ist[4]). Sie ist nachkonstantinisch. Auch in Rom selbst ist der Name Ampliatus nur von Sklaven oder Freigelassenen bekannt. Wenn der Erbauer unserer Gruft selbst Sklave war, so war vielleicht seine Frau eine Freigelassene der gens Aurelia, daher ihre Nachkommen — in der zweiten Inschrift — als solche bezeichnet sind. Wenn ein Sklave in so früher Zeit eine solche bedeutende Gruft anlegen konnte, so muss er in der Gemeinde eine sehr angesehene Stellung eingenommen haben. Und das begünstigt die Annahme, dass er in Beziehung stehe oder gar identisch ist mit jenem Ampliatus, den Paulus im Römerbriefe grüssen lässt.

Das Hauptbedenken, das dieser Ausführung entgegensteht, liegt meines Erachtens in der grossen Unwahrscheinlichkeit, dass ein Sklave eine so vornehme prächtige Gruft angelegt habe. Dass Sklaven der römischen Christengemeinde der ältesten Zeit angehörten, unterliegt ja keinem Zweifel[5]). Auch würde an sich nichts entgegenstehen, dass ein Sklave eine angesehene Stellung in der Gemeinde einnahm, wenn er durch irgend welche persönlichen Vorzüge

1) cf. De Vit Onomasticon, unter Ampliatus.
2) Abgedruckt bei de Rossi, Bullet. 1881 S. 72.
3) cf. ib. 1874 S. 83. 86—88.
4) ib. 1883 S. 121. tav. X 1.
5) cf. Kraus, Realencyklop. der christl. Alterthümer II S. 762.

sich auszeichnete. Aber wie sollte es einem Sklaven, dessen Herren doch als Heiden gedacht werden müssen, möglich sein, unabhängig von diesen eine so kostbare Grabstätte anzulegen, wo sollte er die Mittel zur Erbauung einer solchen her haben? Denn es ist ja kein Zweifel, dass diese Knotenpunkte, die den Kern bildeten zur Anlegung der Gallerien, als private Begräbnissstätten aus privaten Mitteln erbaut wurden. Nun ist freilich der Name Ampliatus für ein freies römisches Geschlecht nicht nachzuweisen. Wenn aber die auf der zweiten Inschrift genannten Personen, die Nachkommen unseres Ampliatus, Freigelassene der gens Aurelia waren, so scheint mir doch die Annahme berechtigt, dass auch dieser ihr Vorfahre schon ein Freigelassener dieser gens war. Als solcher war er unabhängig und konnte vermögend genug sein, eine solche Gruft anzulegen. Aber das Fehlen des Gentiliciums? Nun, die Freigelassenen haben freilich sonst kaum unterlassen, dasselbe beizusetzen. Aber in solch einer einfachen Inschrift, die nur den Namen des Erbauers und Besitzers der Gruft angab, konnte es schon wegbleiben. Und dies um so mehr, weil Ampliatus Christ geworden war. Als solcher brauchte er hier an der Stätte des Todes, wo sein Name nur Christen zu Gesicht kam, keinen Werth auf jene seine bürgerliche Stellung zu legen. Zudem ist wohl möglich, dass er den Namen Ampliatus — ob er ihn vorher schon besass oder nicht — als eigentlich christlichen Taufnamen angenommen hat. Zu einem solchen konnte er wohl benutzt werden, weil er für die Christen durch das Vorkommen in einem Paulinischen Briefe ein christlicher Name geworden war. Ob aber ein Zusammenhang mit dem in Römer 16, 8 erwähnten Ampliatus anzunehmen ist, — wozu de Rossi Grund zu haben glaubt — muss bei der Geringfügigkeit der hier zu Gebote stehenden Anhaltspunkte dahingestellt bleiben. Die Frage des 16. Capitels im Römerbriefe ist ja mit Gründen der Exegese und der historischen Sachlage schwer zu lösen. Die wahrscheinlichste Lösung scheint mir immer noch die, dass 16, 1—3 ein Empfehlungsschreiben für Phoebe war, das sie auf der Reise von Korinth aus den Gemeinden vorwies, dass ferner

die v. 4—16 gegrüssten Personen sich in verschiedenen Gemeinden befanden, darunter also auch einige in Rom. Aus dem Texte selbst lässt sich nun absolut nicht feststellen, welche von den Gegrüssten zur römischen Gemeinde gehörten. Dass aber Ampliatus zu denselben gehörte, würde bei dieser Auffassung des 16. Capitels durch unsere Inschrift und Grabstätte erwiesen. Der Zeit nach wäre es wohl möglich, dass derselbe Mann, den Paulus im Jahre 58 grüssen lässt, 40—45 Jahre später als Freigelassener diese Gruft anlegte. Andern Falls könnte dies auch sein Sohn gethan haben. Würden noch mehrere Namen der in Röm. 16 genannten Personen in den ältesten römischen Grabstätten nachgewiesen, so wäre das ein wichtiger Beleg für die Authenticität des Capitels. Immerhin verdient es auch jetzt schon die Beachtung der Exegeten, dass die Mitgliedschaft eines Ampliatus in der ältesten römischen Christengemeinde durch das monumentale Zeugniss dieser auch für das Kunstverständniss der alten Christen höchst charakteristischen Gruft bewiesen wird.

Einige populäre Heiligen der katholischen Kirche in Geschichte und Legende.

Von

Dr. phil. Franz Görres
zu Düsseldorf.

A. Sebastianus, der Patron der Schützengilden in katholischen Gegenden, in Geschichte, Legende und Kunst[1]).

I. Der geschichtliche Sebastianus.

1. Gewiss handelt es sich hier um eine historische Persönlichkeit, um einen existenten Blutzeugen, aber freilich auch nicht viel mehr als die Thatsache seines Martyriums lässt sich authentisch belegen:

a. Schon im ältesten Kalender der römischen Christengemeinde, in der sog. „Depositio martyrum", der liberianischen Chronik vom Jahre 354, wird unter dem 20. Januar die Bestattung unseres Martyrers in den Katakomben erwähnt („XIII. Kal. Febr. . . . . Sebastiani in Catacumbas", bei Ruinart, Acta martyrum sincera [Ratisbonae 1859], S. 631 und „aus dem Almanach des Dionysius

1) Vgl. hierzu meine Abhandlung „Die angebliche Christenverfolgung zur Zeit der Kaiser Numerianus und Carinus", Zeitschr. für wissensch. Theol. XXIII 1880 (H. I, S. 31—64, H. II, 165—197), S. 43—47 und F. X. Kraus, Roma Sotterranea, zweite Aufl., Freiburg i. Br. 1879, S. 119. 133. 181. 518, Art. Sebastianus, Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer, Bd. II, Lief. 15, Freiburg i. Br. S. 747 f.

Philocalus von 354 nach Th. Mommsen's Ausgabe wiederholt" bei F. X. Kraus, Roma Sotterranea, zweite Aufl., Beilage IX, S. 598).

b. Kein Anderer als Ambrosius, der gefeierte Bischof von Mailand, der die Localtradition seiner Kirche genau kennen musste, bezeugt, dass Sebastianus ein geborner Mailänder war und schon damals, d. i. zu Ende des vierten Jahrhunderts, in seiner norditalischen Heimath andächtig verehrt wurde (Ambrosii commentarius in Psalmum 118, Nr. 44: „Utamur exemplo Sebastiani martyris, cujus hodie natalis. Hic Mediolanensis oriundus est" etc. bei Ruinart S. 321, § 3).

c. Der 20. Januar, weil, wie eben erwähnt, schon durch den ältesten hauptstädtischen Kalender beglaubigt, ist der richtige Todestag des berühmten Heiligen.

2. Dies Wenige ist alles, was aus seinem Leben unantastbar feststeht; alles Andere, was man von ihm erzählt, beruht auf Missverständniss und Irrthum oder ist doch mindestens zweifelhaft; denn diese Nachrichten stützen sich nur auf die Autorität der Acten unseres Mailänders; diese sind aber gefälscht; Folgendes meine Gründe: Die acta s. Sebastiani (Acta Sanct. Bolland. s. 20. Jan.) enthalten, ganz abgesehen von den sich darin breit machenden Mirakeln und Massenbekehrungen, eine solche Fülle der monströsesten Ungeschichtlichkeiten, dass sie, wenn auch vielleicht schon zu Anfang des fünften Jahrhunderts redigirt, unmöglich als Originaldocument gelten können. Da sollen die Imperatoren Carinus (reg. 282—285) und Diocletian (reg. 284/85 bis 305) eine Zeit lang als friedliche Collegen zusammen regiert haben. Die Geschichte lehrt aber, dass Diocletian im Gegensatz zu Carinus erst durch dessen Beseitigung zur Alleinherrschaft gelangt ist (vgl. Vopiscus, Carin. c. 18, Eutrop. IX c. 13, Aur. Vict. de Caess. c. XXXIX, Oros. VII 16). Da wird ferner vorausgesetzt, Diocletian hätte schon vor dem Untergange des Carinus den Maximianus Herculius zum Mitregenten angenommen. Die Beförderung des letzteren zur Kaiserwürde erfolgte aber erst nach dem Tode des Carinus (vgl. Eutrop. IX c. 13, 14,

Vict. Caess. c. XXXIX, epit. c. XXXVIII, XXXIX, Eusebii chron. Hieronymo interprete ad a. Chr. 289. 290, S. 582, ed. Migne). Weiter heisst es da, Diocletian hätte im Anfang seiner Regierung zugleich mit Maximian zu Rom residirt. Das lässt sich aber mit Hülfe des authentischen Quellenmaterials nicht belegen: Der berüchtigte Christenverfolger ist nachweislich nur einmal, und zwar erst gegen Ende seiner Regierung (im November 303), nach der ewigen Stadt gekommen, wo er nebst Maximian seine Vicennalien und einen glänzenden Triumph über die während einer langen glorreichen Regierung niedergeworfenen Reichsfeinde feierte; sonst residirte er im fernen Osten zu Nicomedien, anfangs auch häufig zu Sirmium in Pannonien (vgl. Lact. mortes c. 14. 17, Eus. chron. ad a. Chr. 307, p. 582, Eutrop. IX, 16)[1]). Ungeschichtlich ist auch die Angabe unserer Acten, Carinus sei zu Mainz ermordet worden (c. XVIII, § 65, p. 275 A: „Igitur occiso Carino in civitate Maguntiaco" etc.). Carinus unterlag aber in der Nähe der obermösischen Stadt Margus (vgl. Vop. Carin. c. 18, Eutr. IX c. 13, Vict. Caess. c. XXXIX). Endlich ist in den Acten die Rede von einer äusserst heftigen Christenverfolgung, die

1) Hunziker, Zur Regierung und Christenverfolgung Diocletians, Leipzig 1868, S. 142 f. und Anm. 2 das., 184—189. 284, trennt die Vicennalfeier Diocletians von seinem Triumph, fixirt letzteren auf Sommer 302 und erstere auf den 21. Dec. 303, lässt also den Monarchen zwei Jahre hintereinander (302 und 303) die Hauptstadt besuchen. Ich nehme an (s. meinen Art. „Christenverfolgungen" in der F. X. Kraus'schen R.-E., Liefg. 3, Freiburg i. Br. 1880 [S. 215—288] 245 f.), und zwar in Uebereinstimmung mit Preuss (Kaiser Diocletian, S. 157 f.) und Jac. Burckhardt (Constantin d. Gr., zweite Aufl., Leipzig 1880, S. 304 u. Anm. 1 das.), dass die Vicennalfeier, mit dem Triumph verbunden, Ende 303 stattfand. Preuss' Argumentation ist in der That überzeugend: „Die Schriftsteller, welche den Triumph nennen (Eutrop. IX, 27, Sext. Ruf., Chronograph von 354, Zonar. XII, 31), schweigen von den Vicennalien, und umgekehrt die, welche die Vicennalien erwähnen (Eus. h. e. VIII c. 13, 9, Lact. c. 17, Aur. Vict. 39, 48). Nirgends eine Spur, dass Diocletian in zwei Jahren hintereinander in Rom gewesen wäre!" Bezüglich des diocletianischen Vicennaledictes s. auch R. A. Lipsius, Chronol. der röm. Bischöfe, S. 244.

nach der Ermordung des Carinus im Jahre 286 unter den Auspicien der Kaiser Diocletian und Maximian zu Rom gewüthet haben soll; c. XVIII, § 65 p. 275 A heisst es nämlich: „Igitur occiso Carino . . . Maximiano et Aquilino consulibus facta est persecutio talis, ut nullus emeret vel venumdaret aliquid, nisi qui statunculis positis in eo loco, ubi emendi gratia ventum fuisset, thuris exhibuisset incensum. Circa insulas, circa vicos, ... quoque erant positi compulsores, qui neque emendi copiam darent aut hauriendi aquam ipsam facultatem tribuerent, nisi qui idolis delibassent." Also schon damals soll in der Hauptstadt allgemeiner Opferzwang gegen die Christen verfügt worden sein! Nach dem authentischen Quellenmaterial erfreute sich die Kirche aber zwischen 260 und c. 300, abgesehen von der ganz unbedeutenden Aurelian-Verfolgung, zwar nicht bereits der staatlichen Anerkennung als religio licita — diese Tragweite lässt sich den christenfreundlichen Rescripten des Kaisers Gallienus nicht zuschreiben, — wohl aber factischer Duldung (vgl. meinen Art. „Toleranzedicte", F. X. Kraus'sche R.-E., Lief. 16—18 [Schluss], 1886 [S. 885—901], A, III. „Die angeblichen Toleranzedicte des Kaisers Gallienus" u. s. w., S. 892—896); erst Ende Februar 303 begann die letzte grosse Verfolgung (vgl. Eus. h. e. VIII 1. 2. 4. 6 martyres Pal. c. I. II. XIII, Eus. chron. ad a. Chr. 304, p. 582, Lact. c. 10. 14). Sollten die Zeitgenossen Eusebius und Lactanz, die sogar die unbedeutenden sogenannten Vorboten des Diocletian-Sturmes erwähnen (vgl. Lact. c. 10, Eus. Appendix I et II zu h. e. l. VIII, Eus. chron. l. c., meinen Art. „Christenverf." a. a. O. S. 244 f., Preuss, S. 143—147, Hunziker, S. 147—151. 261—277, Burckhardt, S. 296 f. und R. A. Lipsius, S. 240 ff.), sich wirklich die grosse Verfolgung des Jahres 286 haben entgehen lassen, wenn sie wirklich stattgefunden hätte? Gewiss nicht! Anderseits verdient aber auch die Angabe der Acten keinen Glauben, Carinus hätte einige Christen zu Vertrauten gehabt (c. XVIII, § 64 p. 275 A: . . . . et eius [sc. Carini] intuitu lenta persecutio Diocletiani circa Christianos esse coeperat, quia Carinus

habebat aliquos amicos, quos huius tituli professio decorabat). Die Sache verhält sich einfach so: Carinus, der lasterhafte Fürst, dem es aber nicht an persönlichem Muthe gebrach (vgl. Vop. Carin. c. 16—18, Eutrop. IX c. 12. 13, Vict. sen., Caess. c. 39, iun. epit. c. 38, Oros. VII c. 16 und hierzu Julius Brunner, Vopiscus' Lebensbeschreibungen, Leipzig 1868, S. 104 f.), ist wenigstens vom Vorwurfe der Christenfeindlichkeit freizusprechen; er hat sich den Anhängern Jesu gegenüber indifferent verhalten, d. h. er hat an dem Zustande wenigstens factischer Duldung, den er vorfand, nichts geändert.

3. Nunmehr ein Wort über die auf die acta Sebastiani bezügliche neuere Literatur. Der Cardinal Baronius (Ann. eccl. II, S. 525, § X) hält sie natürlich sogar für hervorragend authentisch („Sunt quidem ipsa acta legitima, conscripta a notariis S. Romanae ecclesiae [sic!], quibus id operis ex officio ... incumbebat"), findet aber doch speciell die Stelle über die angebliche Christenfeindlichkeit des Carinus bedenklich und will das dort Gesagte auf Numerianus beziehen: Der Cardinal will also die einem apokryphen Actenstücke entlehnte Stelle durch einen neuen Irrthum corrigiren: Statt des „Christenverfolgers" Carinus substituirt er Numerian, der als Augustus gar nicht in Rom geweilt hat. Tillemont beweist wieder einmal seine Inconsequenz: Obwohl er in den actis Sebastiani kein authentisches Document erblicken kann — er rügt manche Fehler derselben, widerlegt die angebliche Abfassung derselben durch Ambrosius von Mailand und will nur den Kern derselben als echt gelten lassen (eine Concession, die zu weit geht, vgl. Mémoires IV 3, S. 1108—1110. 1314—1320) —, so hält er doch nicht bloss das über Carinus' christenfeindliche Acte Erzählte, sondern sogar auch die Notiz über die grosse römische Christenverfolgung vom Jahre 286 für historisch (Mém. IV[3] S. 1112. 1124)! Auch der Jesuit Bollandus (Acta Sanct. Boll. s. 20. Jan. p. 275 B, Annot. c) ist natürlich von der Echtheit unserer Vita überzeugt, vermuthet sogar, die Angabe über Carins freundschaftliche Beziehungen zu einigen Christen

finde indirect durch Vop. Carin. c. 16 (... „amicos optimos quosque relegavit, pessimum quemque elegit aut tenuit", sc. Carinus) und c. 17 („hominibus inprobis plurimum detulit eosque ad convivium semper vocavit") ihre Bestätigung. Denn, meint Bollandus, der heidnische, von Hass gegen die Christen erfüllte, Autor spiele mit diesen Worten auf Carins christliche Vertrauten an, und die Anhänger Jesu hätten den Heiden überhaupt als gottlose Leute gegolten. Aber diese Vermuthung ist gänzlich hinfällig: Erstens nämlich verdanken die christlichen Freunde des Kaisers Carinus ihre historische Existenz nur einem gefälschten Actenstück, und dann macht Bollandus selbst darauf aufmerksam, dass sogar der streng kirchlich gesinnte Orosius (VII 16) den lasterhaften Lebenswandel des Carinus gebührend gerügt hat (.. Diocletianus .... Carinum flagitiose viventem ... superavit). Ruinart hat obigen Erörterungen zufolge die acta Sebastiani nicht mit Unrecht aus seiner Sammlung ausgeschlossen, urtheilt übrigens noch viel zu milde über diese Martyrergeschichte: „At ejus (Sebastiani) acta, egregia quidem, quamvis fortasse (sic!) in nonnullis locis interpolata ... (Acta mart. S. 321, § 3). Richtiger und unbefangener urtheilt Pagi (Critica I, S. 305, § IX): .... „sed nec ejus [sc. s. Sebastiani] nec aliorum martyrum hic ab eo (sc. Baronio) memoratorum acta sincera .. reputantur". Am bündigsten und correctesten verwirft Hunziker (S. 264) unsere Acten: „Sein (Sebastians) Martyrium (d. h. seine Acten) gehört einem Kreise römischer Legenden an, welcher völlig im Reiche der Fabel und Sage aufgeht."

4. Folgende drei weitere Daten aus dem Leben Sebastians galten von jeher in den weitesten Kreisen gleichfalls als durchaus geschichtlich: 1) die Fixirung seines Martyriums auf die erste Regierungszeit Diocletians, 2) dass er Officier der kaiserlichen Leibgarde gewesen, und 3) vor allem, dass er im Colosseum mit Pfeilen erschossen wurde. Da aber alle drei Angaben lediglich den soeben als apokryph nachgewiesenen Acten entlehnt sind, so haben wir auch diese Details als

unverbürgt und zweifelhaft zu betrachten; im Einzelnen ist da noch Folgendes zu bemerken: Zu 1) Das Todesjahr des Mailänders lässt sich nicht mehr ermitteln, insofern kein einziges authentisches Document desselben gedenkt. Dass er ein Opfer der grossen diocletianischen Verfolgung (303 ff.) geworden, ist nur eine nicht ganz unwahrscheinliche Vermuthung. Zu 3) Die Todesstrafe des Erschiessens mit Pfeilen war im römischen Criminalrecht, so weit es auf die Christen, gegen die der römische Staat als Majestätsverbrecher (maiestatis rei), Leugner der Staatsgottheiten (sacrilegi), Beförderer einer verbrecherischen Magie, endlich als Mitglieder einer staatlich unzulässigen Religionsgesellschaft einschritt, Anwendung fand, nicht vorgesehen. In den betreffenden drakonischen Strafbestimmungen, wie sie in den Digesten und den „Receptae sententiae“ des Paullus ihren Ausdruck gefunden haben, kommen folgende Todesstrafen vor: Enthauptung, Kreuzigung, der „Kampf“ mit den Bestien des Circus oder des Amphitheaters, der Feuertod, endlich das Prügeln bis auf den Tod (= fustuarium, meist renitenten Sklaven und Soldaten vorbehalten!), aber das Erschiessen mit Pfeilen wird nicht erwähnt (vgl. meinen Art. „Christenverfolgungen“, S. 215—219).

II. Sebastianus in der Darstellung der christlichen Kunst.

1. „Die Basilica des hl. Sebastian, vom Kaiser Constantin über dem Grabe erbaut, in welchem der Leib dieses Martyrers noch ruht, ist jedem Besucher Roms wohl bekannt. Sie steht an der appischen Strasse, 2—3 Miglien vor der Stadt.... Das Coemeterium ad Catacumbas oder s. Sebastiani liegt am 3. Meilensteine; nicht weit davon in das Thal hinab lag der Tempel des Romulus mit dem Circus, welchen Maxentius erbaut... Im Allgemeinen bietet diese Katakombe den Anblick grosser Verwüstung und Leere“ (vgl. F. X. Kraus, R. S.[2] S. 133. 517 ff.). S. Sebastian liegt demnach an der alten via Appia, süd-südöstlich von Rom (s. den Situationsplan der römischen Katakomben, gezeichnet von F. X. Kraus, ad calcem der R. S.[2]).

2. Ueber ein Mosaikportrait des Heiligen etwa aus dem Jahre 682 in der römischen Kirche S. Pietro in Vincoli findet sich bei F. X. Kraus (R.-E., Bd. II, Lief. 15, 1885, Art. „Sebastianus“, S. 747 f.; vgl. auch Art. „Mosaik“ von Heuser und Kraus, ebenda, Lief. 12, S. 429 B, Abschn. E, Nr. 4) folgende beachtenswerthe Notiz: „In diese Zeit fällt dann auch wohl das vom Papst Agathon hierher (d. h. nach der Kirche S. Pietro in Vincoli) überbrachte Mosaik auf dem Altar (im linken Seitenschiff gegenüber der siebenten Säule). . . . Das Werk eines Lateiners zeigt es die byzantinischen Einflüsse der spätravennatischen Mosaikmalerei. Der Heilige ist nicht, wie ihn die Kunst der Renaissance darzustellen beliebt, nackt und jung, sondern als bärtiger reifer Mann vorgestellt, mit langem Mantel, geschmückter Hoftracht, Nimbus, in der Rechten ein Diadem tragend. . . . . Darstellungen des Sujet aus den ersten sechs Jahrhunderten sind nicht bekannt.“ Indem ich bezüglich des Mosaikportraits unseres Martyrers auf die von Kraus a. a. O. reproducirte Abbildung (Fig. 445, Bd. II, S. 748) verweise, bemerke ich, dass da keine Spur eines die angebliche Todesart des Heiligen symbolisirenden Pfeiles zu sehen ist. Heuser (a. a. O.) charakterisirt unser Mosaikportrait treffend, wie folgt: „der hl. Sebastianus in reichem, kriegerischem Schmucke, aber steifer Haltung“.

3. Was die Darstellung des Motivs in der modernen Malerei betrifft, so hat der Düsseldorfer Meister Baur den Heiligen dargestellt, wie er mit Pfeilen erschossen wird und, der körperlichen Schmerzen gleichsam spottend, in demüthig-ascetischer Haltung die Augen himmelwärts erhebt. Selbstverständlich kann sich in Folge des vorhin eruirten negativen Ergebnisses bezüglich der Todesstrafe des Erschiessens mit Pfeilen für das herrliche Gemälde nicht etwa ein Tadel herausstellen: Die künstlerisch-poetische Wahrheit behält ja stets neben der realen geschichtlichen ihre volle Berechtigung!

B. Crispinus, der Patronus der Schusterzunft.

I. Will man in katholischen Gegenden, und zumal in den Rheinlanden, Jemanden kennzeichnen, der auf Kosten Anderer Wohlthaten spendet, so bedient man sich häufig der Redensart: „Er ahmt St. Crispinus nach, der aus erborgtem Leder Schuhe verfertigte und an arme Leute verschenkte.“ Dem gegenüber ist erstens zu betonen, dass die kirchliche Tradition niemals den Crispinus allein, sondern stets ein Schuster-Paar mit ähnlichen Namen, Crispinus und Crispinianus, als Martyrer feiert, und dann, dass jene sprüchwörtliche Redensart auf Missverständniss der entscheidenden Stelle in den Acten beider Heiligen beruht (Martyrium Ss. Crispini et Crispiniani c. I bei Surius, vitae probatae Sanctorum, s. 25. Octob. S. 384); dort heisst es: „Crispinus und Crispinianus, zwei fromme Christen, Leute von vornehmer Herkunft, flohen während der diocletianischen Verfolgung aus der Hauptstadt nach Soissons in Gallien und lernten, da sie auch dort durch die Verfolgung behelligt wurden, um eine ruhige Beschäftigung zu haben, das Schusterhandwerk. Sie brachten es in ihrer neuen Thätigkeit zu ausgezeichneter Geschicklichkeit und lieferten vorzügliche Waare. Allgemeines Aufsehen aber erregte es, dass die tüchtigen Schuhkünstler ihre Kunden völlig unentgeltlich bedienten. Natürlich erhielten sie zahlreiche Bestellungen und sie benutzten ihre Popularität, um unter der Hand manche Heiden zum Christenthum zu bekehren[1].“ Da steht doch keine Spur von erborgtem Leder, die Freigebigkeit der beiden ascetischen Vertreter der Schusterzunft war also über jeden Zweifel erhaben!

1) .... „pari fidei devotione et generis splendore Crispinus et Crispinianus Suessiones venerunt ..... Volentes autem ex Apostoli praescriptione labore manuum victum sibi parare artem sutrinam .... didicere facilesque Dei beneficio in ea sic caeteros antecelluere (sic!), ut multis et cari et admirationi essent, maxime quod laboris sui nullum exigerent a quoquam precium, licet artis elegantia pene omnes vincerent“ etc.

II. Die beiden Heiligen sind übrigens mythische Persönlichkeiten; denn ihre Acten sind gefälscht, und die abendländischen Martyrologien des achten und neunten Jahrhunderts (Martyrol. Bedae, Adonis, Usuardi, Notkeri u. s. w.), in denen sie gleichfalls begegnen, entlehnen ihre Mittheilungen eben nur jenem apokryphen Document. Was die mangelnde Authentie der fraglichen Vita betrifft, so mag es genügen, hier ein Zweifaches zu betonen: Erstens, beide Heiligen werden das Opfer des grimmen Statthalters Rictius Varus (oder Rictiovarus): Dieser angebliche Prätorialpräfect des Kaisers Maximianus Herculius ist aber eine mythische Persönlichkeit, der nur in der getrübten Tradition, in gefälschten Martyreracten und den hieraus abgeleiteten Berichten der soeben erwähnten abendländischen Martyrologien des achten und neunten Jahrhunderts, vorkommt, von düsterer Berühmtheit in der Legende: Nachdem er zuerst zu Trier ein furchtbares Blutbad unter den dortigen Christen angerichtet — daher spielt er denn auch noch heute in der Localtradition der Moselstadt eine gespenstische Rolle als „Stadtgeist", — zieht er in den übrigen Städten des belgischen Galliens rund, mordet unbarmherzig die überzeugungsfesten Anhänger Jesu, bis ihn zu Soissons die Nemesis erreicht. Zweitens die Blutthaten des Trierischen Christenverfolgers stehen im engsten Zusammenhang zum fabelhaften Martyrium der thebäischen Legion (vgl. über das letztere Hunziker, S. 265—272). Drittens endlich, der Untergang des Rictius Varus wird in unseren Acten (c. V, S. 385) in einer Weise erzählt, wie solche als ein stereotyper Zug in den gefälschten Passionen erscheint; gar häufig beschliessen ja in den notorisch apokryphen Martyrergeschichten christenverfolgende Kaiser oder Statthalter bald nach der Execution von Gläubigen selbst ihr Leben, und zwar meist auf schreckliche Weise, etwa als Selbstmörder (s. die Beispiele in meinem Aufsatz „Das Christenthum unter Commodus", Jahrb. f. prot. Theol. X [1884], H. III [Schluss], S. 417 u. Anm. 1 das.). Rictius Varus soll sich nämlich aus Verzweiflung plötzlich in einen mit Brennstoffen

aller Art gefüllten Pfuhl gestürzt und so sich selbst eine Todesart gewählt haben, die er den beiden Blutzeugen zugedacht! Schon vorher hätte er unsern Acten zufolge durch die Flamme, wodurch er die Martyrer zu versengen vorgehabt, selbst ein Auge eingebüsst[1])!

C. Nicolaus, Bischof von Myra in Lycien, in Geschichte, Legende und Kunst.

Dieser Heilige, gleichsam ein orientalischer Martin von Tours, erfreut sich in beiden orthodoxen Kirchen unsterblichen Nachruhms; beide Kirchen halten ihm alljährlich am 6. December ein Officium. Aber wenig mehr, als dass er wirklich als hervorragend würdiger Oberhirt in Myra gewaltet hat, ist authentisch bezeugt; um so mehr weiss die Legende von ihm zu erzählen[2]).

I. Die Acten des lycischen Bischofs (bei Surius, s. 6. Dec., S. 182—188 in lateinischer Uebersetzung) können gar keinen geschichtlichen Werth beanspruchen. Sie sind von dem berüchtigten Herausgeber von Legenden, Simeon Metaphrastes, im zehnten Jahrhundert redigirt und gehören zu den verschrieensten Machwerken des Altmeisters der christlichen Mythologie (s. meine „Licinian. Christenverf." S. 76—81). Diese Biographie ist aus erbaulichen Anekdoten, unwahrscheinlichen Notizen und abgeschmackten

---

1) Hunziker (S. 259) lässt, wie den authentisch, schon durch Augustinus, sermon. 274 bis 277 incl. (s. Ruinart, Acta mart. S. 398 ff. und Gams, K. G. Spaniens I), bezeugten spanischen Christenverfolger Dacianus (während der grossen Verfolgung in den Jahren 303 ff.), so auch unsern Rictius Varus als geschichtlich gelten. Dieser Statthalter ist aber lediglich das Produkt des Mythus, höchst wahrscheinlich dem geschichtlichen Christenverfolger Dacianus nachgebildet (s. meinen demnächst in der „Westdeutschen Zeitschrift" erscheinenden Aufsatz über Rictius Varus.)

2) Vgl. hierzu meine „Licinianische Christenverfolgung", Jena 1875, S. 227—230 und Gass, Art. „Nikolaus, Bischof von Myra", in der Herzog'schen Real-Encykl. für protest. Theol., 2. Aufl., Bd. X, Leipzig 1882, S. 575 f.

Wunderscenen zusammengesetzt; da wird z. B. berichtet, Nicolaus hätte in Folge einer wunderbaren Einwirkung Gottes schon als Säugling gewissenhaft die Fasten beobachtet (acta c. 1; weitere Mirakel c. 8—11. 15. 25. 30. 31). Diese Probe mag genügen, um das folgende Urtheil zu rechtfertigen, welches sogar der gut kirchliche Tillemont (Mém. VI [3], S. 762) über die fraglichen Acten fällt: „Il (sc. Metaphraste) semble même n'avoir pas tant fondé ce qu'il dit de S. Nicolas sur aucun de ceux qui avaient écrit avant lui, que sur les traditions qui s'en étaient conservées jusqu'à lui dans la mémoire du peuple, c'est-à-dire sur l'autorité du monde la plus faillible."

II. Surius (T. IV, s. 6. Decbr., S. 185, Note) und Baronius (Ann. eccl. III, S. 130, § 36, Mart. Rom., edit. Antverp., s. 6. Dec., S. 510) nehmen an, dass Nicolaus während der licinianischen Verfolgung (316—323) wegen seiner religiösen Ueberzeugungstreue in den Kerker geworfen wurde und erst nach Licins Sturz in Folge des constantinischen Orientedicts von 324 seine Freiheit wieder erlangte. Ich behaupte: Der lycische Bischof ist nicht Bekenner gewesen. Denn erstens stützt sich die These von Surius und Baronius nur auf c. 13 u. 14 der Acten [1]),

1) Hier wird zwar das Bekennerthum des lycischen Heiligen nicht speciell und ausdrücklich dem Licinius vindicirt, sondern allgemein mit der diocletianischen Verfolgung in Verbindung gebracht, aus dem Context erhellt aber, dass der Schwager Constantins gemeint ist. Die Vita erwähnt nämlich (vgl. c. XIV) ausdrücklich, dass die Erlösung des Heiligen aus der Kerkerhaft ein Werk des Alleinherrschers Constantin gewesen ist. — Als Curiosum möchte ich hervorheben, dass der Jesuit Sollier (ed. Martyr. Usuardi [Acta Sanct. Boll. t. XXXVI], S. 725, Observatio ad 6. Dec.) die von Tillemont an den Acten des h. Nicolaus geübte Kritik „sehr nüchtern" (‚valde ieiuna') findet; als ob eine irgendwie folgerichtige umsichtige Kritik überhaupt anders als nüchtern ausfallen könnte. Zugleich erklärt der Bollandist, er werde das Ergebniss der bezüglichen Untersuchungen des französischen Kirchenhistorikers, wonach wir über das Leben des lycischen Bischofs nichts Zuverlässiges wissen, an anderer Stelle widerlegen. So weit ich sehe, hat er aber dieses Versprechen nicht gehalten.

also auf ein gefälschtes Document. Zweitens, nicht einmal die beiden berüchtigten Menologien (Menolog. Basilii imp. s. 6. Dec., S. 304, ed. Ughelius, Italia sacra, T. X, Sirleti s. e. d. S. 494, ed. Canisius-Jac. Basnagius, saec. X et XI [sic!]; vgl. meine Studie „Beiträge zur Hagiographie der griechischen Kirche", A. Menologien u. Menäen, Ztschr. für wiss. Theol. XXVIII [1885], H. IV, S. 491—498) wissen etwas von jener confessio zu erzählen. Mit Recht verwirft also Tillemont (VI [3], S. 762 f. 952 f.) die Combination des Baronius. Drittens, man muss aber auch mit dem französischen Kirchenhistoriker (a. a. O.) noch weiter gehen und überhaupt die Voraussetzung der Acten bekämpfen, als ob Nicolaus ein Zeitgenosse Constantins gewesen wäre und unter anderm dem Nicänum von 325 beigewohnt hätte. Mit Fug erinnert Tillemont daran, dass Athanasius (Homilia I. contra Arianos) und Theodoret (eccl. hist. I, 6. 7, ed. Migne) in ihren Katalogen der nicänischen Concilväter unsern Nicolaus übergehen. Es ist sonach ein Irrthum, wenn Baronius (Ann. III, S. 236 § 36) und Hefele (Conciliengesch. I, zweite Aufl., S. 292) den lycischen Oberhirten am Nicänum theilnehmen lassen.

III. An der historischen Existenz des Heiligen, der sicher weder Bekenner noch Zeitgenosse Constantins gewesen, ist indess nicht zu zweifeln: Procopius, der bekannte Byzantiner des sechsten Jahrhunderts, erzählt (De aedificiis [περὶ τῶν κτισμάτων] l. I c. 6, ed. Bonn.), der Kaiser Justinian I. hätte in der Nähe der Blachernenkirche zu Byzanz zum Gedächtniss der Heiligen Priscus und Nicolaus eine prächtige Kapelle gebaut, die später von den Avaren zerstört worden (s. auch Gass a. a. O. S. 576). Ferner: Schon in der Liturgie des Patriarchen Johannes Chrysostomus (Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts) wird dem lycischen Bischof eine Anrufung gewidmet (vgl. Gass a. a. O. und Bickell, Art. „Liturgie" in der Kraus'schen R.-E., Bd. II, Lief. 11, 1885, S. 320 f.). Nicolaus war also schon zu Ende des vierten Jahrhunderts ausserhalb seiner engeren Heimath, zu Byzanz, Gegenstand

andächtiger Verehrung; sein Cult reicht also in hohes kirchliches Alterthum hinauf[1]).

Aus der Nichtzugehörigkeit des gefeierten Heiligen zum constantinischen Zeitalter und aus seiner Erwähnung bereits durch Chrysostomus ergiebt sich auch das ungefähre Zeitalter des Lyciers: seine Blüthezeit fällt in die Zwischenzeit zwischen Constantin († 337) und dem berühmten Patriarchen von Constantinopel († 407). Die Chronologie Tillemonts (VI[3], S. 762), der vermuthet, der Heilige sei entweder dem vorconstantinischen Zeitalter zuzuweisen (!), oder aber man müsse annehmen, er hätte vor Justinian gelebt, ist also ungenau; der Verfasser der „Mémoires" hat sich eben die Aufnahme des Bischofs von Myra in die Liturgie des Chrysostomus entgehen lassen.

IV. Es kann nicht auffallen, dass der Cult des nachconstantinischen orientalischen Heiligen in der abendländischen Kirche erst relativ spät auftaucht und nur allmälig dort das Bürgerrecht erlangt: die älteren occidentalischen Martyrologisten, der sog. Hieronymus (ed.

---

1) „Ein unedirter Ring des Prov.-Mus. zu Trier, gefunden 1881, zeigt die Büste des heil. Nikolaus mit *ΟΑΓ(ιος) ΝΙΚ(ολαος)*" (s. Kraus, Art. „Ringe", R.-E., Bd. II, Lief. 15, 1885, S. 698). Aus welcher Zeit? Schon „Chrysostomus meldet uns von Ringen mit dem Bilde des heil. Meletius" (s. Kraus, ebenda). Der fragliche Nicolaus-Ring könnte also recht alt sein, wenn wir nicht die interessante Notiz über Chrysostomus gerade dem anrüchigen Fabulator Simeon Metaphrastos (ad VII. Synod. oecum.) verdankten. — Heuser und Kraus erwähnen ein „griechisches Mosaikbild des hl. Nicolaus im Schatze der Johanneskirche zu Burtscheid" (Vorstadt von Aachen) „aus dem fünften Jahrhundert" (Art. „Mosaik in der Kraus'schen R.-E., Lief. 12, 1885, S. 424, C „Mosaiken des 5. Jahrh." und S. 426, Nr. 16). Da hätten wir denn ein weiteres hochinteressantes, wohl das älteste monumentale, Zeugniss für die Historicität des Heiligen von Myra. Ich als Laie in solchen Dingen möchte indess an die beiden Verfasser des Art. „Mosaik", die sich auf Bock, Die Reliquienschätze der Johanneskirche zu Burtscheid und Cornelymünster S. 16. 17 berufen, sowie an andere berufene Kenner der altchristlichen Kunstgeschichte die Frage richten: „Darf die so frühe Fixirung der Entstehungszeit des fraglichen Mosaikbildes wirklich als völlig unbestritten gelten"?

D'Achery — Martène, Spicileg. T. II, editio II, S. 22), „dessen Grundtext Anfang des siebenten Jahrhunderts entstanden ist“ (vgl. R. A. Lipsius a. a. O. S. 3 f.) und Beda (c. 730) (in den Actis Sanct. Boll. Martii Tom. II [T. VII, Venetiis 1735], p. XXXVIII) übergehen den lycischen Heiligen. Die älteste occidentalische Erwähnung des Lyciers ist wohl die in dem zuerst von Rosweyd herausgegebenen sog. „Romanum parvum seu vetus“, das frühestens dem achten Jahrhundert angehört (s. Lipsius a. a. O.), wo es heisst: „Nicolai episcopi Myrorum Lyciae (s. 6. Dec. p. 24). Noch von dem im Anfang des neunten Jahrhunderts redigirten Martyrologium Gellonense übergangen, erscheint der Heilige erst um die Mitte des neunten Jahrhunderts in den abendländischen Martyrologien völlig eingebürgert und wird demnach von Rhabanus (ed. Canisius — Jac. Basnage, Thesaurus monum. eccles., s. 6. Dec.), Florus (cf. Mart. Bedae l. c. p. XXXVIII), Usuardus (Bollandisten-Ausgabe, p. 724) und Wandalbert von Prüm erwähnt.

V. Wenn auch die Acten unseres Nicolaus geschichtlich unbrauchbar sind, so ist ihnen doch eine künstlerische Wahrheit nicht abzusprechen. Sie vermitteln uns nämlich das Verständniss zweier Nicolaus-Gebräuche, worin sich in erster Linie von einst bis heute die Popularität des Heiligen bei der katholischen Bevölkerung im Rheinlande und in katholischen Gegenden überhaupt manifestirt: St. Nicolaus gilt als Patronus der Schiffer und als Kinderfreund: mehrere Tage vor dem 6. December wird allabendlich der andächtig in der Stube harrenden, auch wohl den Heiligen anrufenden Kinderschaar von irgend einer als St. Nicolaus vermummten Persönlichkeit „hereingeworfen“, wie der technische Ausdruck lautet, nämlich Aepfel, Nüsse, Confect u. s. w. Was das freundschaftliche Verhältniss des Heiligen zum Schiffervolk betrifft, so findet das seine Erklärung in der Erzählung der Acten, der lycische Oberhirt hätte einst einen Sturm geweissagt und durch sein Gebet die aufgeregte See gestillt und so das Schiff, in dem er fuhr, mit seinen Insassen vom Untergang ge-

rettet. Und die Sitte des sog. „Hereinwerfens“ erklärt sich aus der Mittheilung der Biographie, wonach der Heilige die drei Töchter eines verarmten vornehmen Mannes vor dem ihnen drohenden Loos, ein Opfer der Prostitution zu werden, dadurch schützte, dass er, um unbemerkt zu bleiben, drei Abende hintereinander die zur anständigen Aussteuer der drei Mädchen erforderlichen Geldsummen durch das offene Fenster „hineinwarf“ und so die Verehelichung der mittellosen Töchter ermöglichte.

Schlusswort.

Mit dieser Studie verfolgt der Verfasser noch einen weiteren, den unmittelbaren Gegenstand, die kritische Analyse der vorliegenden hagiographischen Sujets, an Bedeutung weit überragenden Zweck. Obige Ausführungen machen nämlich Schritt vor Schritt Front gegen eine seit Decennien gerade auf dem Gebiete der Sagenkunde grassirende literarische Unsitte; obiger Essay bekämpft in erster Linie die nicht bloss bei Dilettanten, sondern, theilweise wenigstens, sogar bei ernsten Forschern beliebten willkürlichen Versuche, durchweg jede Sage, jede Legende ohne Weiteres mit Hülfe der Mythologie, zumal der germanischen und nordischen, zu deuten. Ich behaupte nicht etwa, dass derartige Experimente unter allen Umständen unzulässig sind. Das aber ist gewiss, dass derartige mythologische Deuteleien in sehr vielen, wo nicht in den meisten, Fällen nichts bedeuten denn einen Streifzug in's Reich luftiger Hypothesen, und dass anderseits schöne harmonische Ergebnisse sehr häufig erzielt werden, wenn man recht nüchtern im Specialfall von den gegebenen realen Factoren ausgeht und besonnen sich den Weg allmälig weiter bahnt, mit andern Worten, wenn man sich der bewährten, vom Altmeister v. Ranke so vortrefflich ausgebildeten historisch-kritischen Methode bedient und auf dem Wege der sog. genetischen Entwicklung vorwärts schreitet. Meine Studie hält sich ganz und gar innerhalb der Schranken dieser einzig wissenschaftlichen Methode, welche die richtige Mitte zwischen

unkritischer Annahme und hyperkritischer Verwerfung, der sog. „critica mordax", wie Hefele sich ausdrückt, stets auf's Genaueste beobachtet: hierdurch und durch die Berücksichtigung auch der bezüglichen monumentalen Quellen, sowie der Kunst überhaupt, hoffe ich, wo nicht alle, so doch die meisten Schwierigkeiten der in Rede stehenden hagiographischen Probleme gelöst zu haben, ohne mich in das Labyrinth mythologisirender Irrgänge und Trugschlüsse zu verlieren. Dieses Ergebniss ist um so erfreulicher, als namentlich Nicolaus von Myra von jeher, von einst bis heute als ein besonders beliebtes Object derartiger mythologischer Experimente und Hypothesen erscheint.

Zu Matth. 7, 6.

Von

Karl Ahrens,
Gymnasiallehrer in Ploen.

Vielleicht findet folgende Lösung einer Schwierigkeit in Matth. 7, 6, die in der Parallele von *ἅγιον* und *μαργαρίτας* beruht, Anklang. Erinnern wir uns daran, dass die Sprache Christi und der Apostel das Westaramäische war, und dass die Sammlung des Matthäus, der dieser Spruch doch höchst wahrscheinlich entstammt, ebenfalls aramäisch abgefasst war, so bietet sich als Ausweg die Rückübersetzung ins Aramäische. Wir erhalten da für *τὸ ἅγιον* das Wort qᵉdâšâ. Bei diesem qᵉdâšâ „das Heilige", entsprechend dem hebr. qādôš, ist ursprünglich ein a in erster Silbe, nach dem Qôf, vorauszusetzen. Daneben giebt es nun aber im Ostaramäischen, und wie wir bei der grossen lexikalischen Uebereinstimmung der beiden Dialekte wohl voraussetzen dürfen, auch im Westaramäischen, noch ein anderes qᵉdâša, ursprünglich nicht mit a, sondern mit u in erster Silbe, gleich arab. qudâs. Dieses zweite qᵉdâša heisst „Ohrgehänge", „Ohrschmuck", und wird hier gemeint sein. Dann haben wir eine treffliche Parallele: „Gebt euren Ohrschmuck nicht den Hunden, und werft eure Perlen nicht vor die Säue". Ein Missverständniss des Uebersetzers hat unseren jetzigen Text geliefert.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Der Verkehr des Christen mit Gott.

Im Anschluss an Luther dargestellt von Dr. W. Herrmann.

Besprochen von

Oscar Kohlschmidt.
Cand. theol.

Das neueste Buch des scharfsinnigen Marburger Vertreters und Förderers der Ritschl'schen Theologie, Herrmann, über „den Verkehr des Christen mit Gott" will das Thema erörtern, „auf welches sich jede nicht ganz unfruchtbare dogmatische Verhandlung in unserer Kirche bezieht", welches, in seiner religiösen Bedeutung klargestellt, gewiss „allmählich in den theologischen und kirchlichen Kämpfen der Gegenwart eine andere Gruppirung zur Folge haben wird."

Das Buch behandelt nach einer Einleitung in drei eng verbundenen Theilen: 1) Den Verkehr Gottes mit uns, 2) Unseren Verkehr mit Gott, und 3) Die Gedanken des Glaubens.

In der Einleitung hebt Herrmann sofort zwei Hauptpunkte hervor, die seinen ganzen Standpunkt charakterisiren: Die Ausscheidung alles Mystischen aus dem Gebiet der christlichen Religion und im Zusammenhang damit: die ausschliessliche Heilsoffenbarung Gottes in der geschichtlichen Erscheinung Christi.

Allerdings will ja Herrmann die Stimmung der Fröm-

migkeit, durch welche die erbaulichen Regungen des Gefühls erweckt werden, dass Gott dem Gläubigen unmittelbar nahe ist, mit ihm in „reale Gemeinschaft“ tritt, keineswegs in ihrem an sich gültigen Werthe leugnen, sondern nur als das die Eigenthümlichkeit und das Wesen des Christenthums Ausmachende abweisen.

Dem darf freilich auch wieder entgegengehalten werden, dass die mystischen Regungen, wie sie ein wesentliches Grundelement aller Religion bilden, so im wahren Sinne aufgefasst auch im Wesen des Christenthums schlechterdings unentbehrlich sind. Es muss dabei allerdings eben immer scharf unterschieden werden, was jedoch Herrmann principiell unterlässt, zwischen der niederen, pantheistischen Naturmystik, in deren Bereich in der That die höchsten und specifisch christlichen Wahrheiten auf die Stufe der äusseren, sinnlichen Erfahrung oder dunkelen Gefühlswallung herabgedrückt werden, und zwischen der wahren christlichen Mystik, die „in der Erhebung über das Geräusch dieser Welt zur andächtigen Betrachtung der Wege Gottes mit dem Menschen die stille Sammlung des Gemüthes sucht, in der der Fromme auf die göttliche Stimme lauscht; nach Ruhe sich sehnt von aller Angst und Noth dieses Lebens in den Armen einer ewigen Liebe, den Frieden findet für das Gewissen und die starken Wurzeln seiner Kraft, worin allein dem reumüthigen Sünder zu neuem ernsten Ringen um seine Heiligung die Gnadenschätze verliehen werden (Lipsius).“ Die „Erhebung vom Endlichen zum Unendlichen“, die in dem „Schmerz über die Endlichkeit“ und in dem demüthigen Gefühle der „Abhängigkeit“ von dem „Unendlichen“ — trotzdem dass Herrmann diese Begriffe so durchweg aus dem Gebiete der christlichen Religion hinausweisen will — ein verborgenes Leben der Seele mit Gott, ein Innewerden der göttlichen Gegenwart erfährt, muss eben so weit, als sie von dem Begriff der heidnischen Naturmystik entfernt ist, eben so bestimmt als ein wesentliches Element auch der christlichen Religion in Anspruch genommen werden. Und wenn Herrmann, dies „Geheimnissvolle der Religion“ ja anerkennend, es im Christenthume von der Mystik nicht

„profanirt“ werden lassen will, so könnte dies doch eben nur geschehen durch jene dunkele Naturmystik; und wenn er sich scheut, die edlen christlich-mystischen Regungen wenigstens nicht „auf den Markt des Lebens“, d. h. doch durch freies Glaubenszeugniss vor die christliche Gemeinde zu bringen, so stimmt dies schlecht zu der durchaus in die Gesammtheit der Gemeinde eingeordneten Stellung des Einzelnen, der bei Weitem nur durch diese Zeugniss von Gott erhält, wie Herrmann mit Ritschl, obschon ermässigend, annimmt: ein Punkt, auf welchen wir im späteren Zusammenhange noch werden zurückkommen müssen.

Wie die nur erlebbare, nicht erklärbare Realität des ganzen religiösen Verhältnisses eben „das Mysterium der Religion“ ausmacht, so tritt im evangelischen Christenthume zur Ergänzung des kirchlichen Lehrtropus mit seiner mehr juridischen und intellectualistischen Auffassungsweise der Erlösung als heilsames und nothwendiges Moment die evangelische Mystik ein, die sich im Anschluss an neutestamentliches Zeugniss und Luthers Vorbild besonders in den Gedanken der Wiedergeburt und der unio mystica der Seele mit Gott und mit Christus vertiefte. Diese unio darf man ja freilich nicht als eine unio essentialis ansehen, wie es wohl die kräftige Anschauungsweise des Mittelalters liebte, sondern als eine „actuelle Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Gott“ (Weiss), als ein gefühlsmässig mit ihm unterhaltener Umgang der Liebe. Dieser Gedanke einer realen — darum doch keineswegs substantiellen, pantheistischen — Vereinigung Gottes und des Menschen im Menschengeiste erscheint allerdings auch noch heutigen Tags „als die schliessliche Wurzel, der treibende Factor und erfüllende Inhalt des tieferen Menschheitsbewusstseins“ gerade im Christenthume; und Herrmann hat nicht das Recht, jene unmittelbare Gotteserfahrung auf die Stufe eines niederen, sinnlichen Erlebnisses herabzudrücken und jenen „realen Wechselverkehr mit Gott“, den ja auch er nicht leugnen will, als — nach dem Sinne der Gegner — eine „bestimmte Lebensmomente erfüllende sinnliche Erfahrung“, „ein in sinnlich wahrnehmbaren Beziehungen abgeschlossenes Er-

eigniss“ u. s. w. hinzustellen. Jener Verkehr, als etwas Ueberempirisches, ebenso wie die im Einzelnen die Wiedergeburt und Heiligung wirkende Kraft des Gottesgeistes, will auch von den Gegnern gar nicht als eine Reihe zeitlich bestimmter Empfindungen, als ein zeitlich abgeschlossenes gefühlsmässiges Ereigniss nachgewiesen werden. Aber doch bleibt er Gefühl, freilich nicht als vorübergehende „Regung“ und „Stimmung“, wohl aber als die feste Gewissheit, dass Gott uns nahe ist, gegründet auf das Mysterium der Selbstbezeugung des Gottesgeistes im Menschengemüth. Denn auch der vollendete Offenbarungsbegriff, den wir für das Christenthum in Anspruch nehmen, kann in den Willenserklärungen und -erkenntnissen, die wir der Lehre und dem Leben auch des höchsten Gottespropheten, Christi, entnehmen, sich doch noch nicht erschöpfen: Gott ist dann noch nicht selbst persönlich in unseren Geist und in unser Leben eingetreten, und wir würden ihn nicht als „den vollkommenen Geist auffassen, der mit dem gottebenbildlichen Menschengeiste eine innerliche Lebensgemeinschaft einzugehen im Stande ist.“

Damit kommen wir zugleich auf den zweiten Punkt, den Herrmann in seiner Einleitung als principiellen hervorhebt, und der im weiteren Verlauf immer wieder in den Vordergrund tritt: Die alleinige Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Erscheinung Christi.

Es ist ja gewiss richtig, was Herrmann nicht oft genug betonen kann, dass das specifisch Christliche des Christenthums — ja schon dem Namen nach — in der Persönlichkeit Christi Grund und Inhalt hat. Wird aber nun von vornherein die Frage der Offenbarung Gottes allein auf diese geschichtliche Erscheinung Jesu zugespitzt, so mag man dadurch wohl einen „formalen Positivismus“ für sich gewinnen; aber diese Isolirung der geschichtlichen Offenbarung in Christo gegenüber Allem, was sonst in dem geschichtlich religiösen Leben der Menschheit als Glaube an göttliche Offenbarung vorkommt, macht jene zu einem ohne jeden Zusammenhang mit der religiösen Gesammtentwickelung der Menschheit ganz abrupt in die Geschichte hinein-

gestellten äusseren Ereignisse, von dem es sich schliesslich fragt, ob es die objective Wahrheit der christlichen Religion gegen den Verdacht schützen könne, dass sie möglicher Weise auf subjectiver Einbildung beruhe (Lipsius). Die alleinige Werthschätzung der Persönlichkeit Christi führt doch nur zu einer subjectiven Vorstellung von der Liebe Gottes. Aber der gesammte religiöse Process kann doch schlechterdings nicht lediglich geschichtlich, empirisch-psychologisch, ohne ein supranaturales Moment, begreiflich gemacht werden.

Will man die Geltung der äusseren geschichtlichen Offenbarung für das Individuum rechtfertigen, so muss man auf ihren Zusammenhang mit dem Walten des Gottesgeistes in der Gemeinschaft zurückgehen und mit den Spuren dieses Geisteswaltens, welche jeder Gläubige in seinem eignen frommen Selbstbewusstsein erlebt, dessen er durch das Zeugniss des heiligen Geistes in seinem Innern gewiss wird. Jede andere Offenbarung Gottes ausser der in der Geschichte Jesu ist denn doch mit dem christlichen Gemeindeglauben, dem gerade seit Luther der Psalter sein klassisches Erbauungsbuch geworden ist, nicht so ganz unverträglich, wie Herrmann meint; in der That erscheint der christlichen Gemeinde doch auch ein allgemeinerer religiöser Verkehr mit Gott möglich, zu dem der in Christo vermittelte sich als die Stufe höchster Vollendung darstellt. Und wenn auch wirklich in der christlichen Lehre „nicht zuerst der allgemeine Gottesglaube, sondern sogleich seine christliche Bestimmtheit mitgetheilt wird, so ist doch logisch jener zugleich als Voraussetzung des christlichen Heilsglaubens in diesem mit enthalten“ und dieser reinchristliche Glaube kann auch, wenigstens zunächst, unabhängig von seiner geschichtlichen Offenbarung, wie jede andere Religion in ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit, so als die absolute höchste Religion aus den allgemeinen Gesetzen religiöser Entwickelung und in seinem Verhältniss zu den anderen secundären Religionsformen vollkommen richtig erkannt und erklärt werden, wenigstens wenn er, wie es von Ritschl und Herrmann geschieht, so fast aus-

schliesslich auf den moralischen Beweis gegründet wird, der an sich ja freilich nur bis „an die Schwelle des Christenthums“ führen kann.

Und dies führt uns nunmehr zu der Frage, wie sich denn Herrmann das Wesen der Gottesoffenbarung in Christo vorstellt, worauf nach ihm für den Christen die Mittlerschaft Christi beruht. Einerseits wird aber diese Frage, was denn in Christo ihn zu unserem Mittler mache, schon als eine „Abirrung vom Wesentlichen“ (p. 44) abgewiesen. Die Thatsache, dass die Gestalt Christi in unseren Gesichtskreis tritt und damit für uns die Bedeutung gewinnt, dass Gott uns eben dadurch die Sünde vergiebt, soll — so schwer verständlich diese Formel auch für den schlichten Gemeindeglauben erscheint — einfach hingenommen werden als das Werthurtheil unseres Glaubens, dass Gott uns in Christo nahe kommt. Hiermit stellt sich Herrmann schlechtweg auf einen Standpunkt der Orthodoxie, welcher allerdings für diese zum Zweck ihres Bekenntnisses zur metaphysischen Gottheit Christi noch viel eher am Platze sein mag, als für die Ritschl'sche Schule, nach deren Grundprincip man doch an der Frage nicht vorübergehen dürfte, warum und inwiefern denn in Christo die Liebe Gottes uns offenbart ist.

Aber von einer wissenschaftlichen Vertiefung in das Lebensbild des Erlösers will Herrmann wie Ritschl durchaus nichts wissen. Der „allgemeine Eindruck“ von seiner Persönlichkeit, den man durch das „vorläufige Vertrauen“ auf das einfache Gemeindebewusstsein erhält, muss sie schon genugsam zum Glaubensgrund des Einzelnen machen. Ohne Zweifel wird ja dem mit dem Auge des Glaubens schauenden Christen „Vieles in dem geschichtlich überlieferten Lebensbilde des Herrn gleichgültig bleiben“; was aber gerade die in unserer Zeit neu erwachte Leben-Jesuforschung an tief religiösen Motiven und lebenschaffenden Triebkräften in sich trägt, verdient doch wahrlich nicht so principiell ohne Weiteres bei Seite geschoben zu werden.

Andererseits wird aber doch eine Seite des Mittleramtes

Christi stark hervorgehoben, ja so sehr als die ausschliessliche Bedeutung seiner Persönlichkeit bezeichnet, dass dies wiederum einer Einschränkung bedarf: die Bedeutung der Person Jesu als der Lösung unseres sittlichen Problems. Hierfür erscheint der Satz Herrmanns massgebend, dass der Streit der Mächte unserer Existenz mit dem Guten, welches als in der empirischen Welt darin unterliegend, also als nicht wirklich anerkannt werden müsste, durch das Wesen des Menschen Jesu beseitigt wird, welches uns zeigt, dass auch unser Dasein in der Welt dem sittlich Guten doch nicht durchaus fremd ist: kurz, es lässt uns der Verkehr Gottes durch Christum den Zwiespalt zwischen natürlichem Leben und sittlicher Forderung überwinden.

Dem gegenüber ist nun daran fest zu halten, dass, sobald das Grundprincip des Christenthums auf das rein sittliche Gebiet beschränkt wird, wenn also der Gedanke einer sittlichen Weltordnung als das Höchste, was das Christenthum erreicht, hingestellt wird, „dieser Glaube an Gott eben gar nicht nothwendig erst durch Christum dem Menschen vermittelt zu werden braucht, dass er vielmehr auch ohne seine Vermittelung vorkommen kann und wirklich vorkommt". Dann wäre es nur nöthig, zuerst „das Sittengesetz zu denken", bevor man zur Religion, speciell zur christlichen, kommt, und die Religion wäre dann weiter nichts als die Ergänzung unserer sittlichen Unvollkommenheit und nicht vielmehr „der Weg zur Erlösung von unserer Sünde". Die Religion ist nicht nur die „Lösung eines für den sittlichen Menschen vorhandenen Räthsels", wie es doch Herrmann auch hier klar ausspricht, — wenn auch die Lösung jenes Räthsels erst in der ethischen Religion möglich ist; „die religiösen Nöthigungen erwachsen nicht ursprünglich aus den ethischen", wenn auch der moralische Beweis einer die Weltordnung durchwaltenden höchsten Willensmacht der „königliche Weg" bleibt, auch für den Erweis des christlichen Gottesglaubens.

Denn in der That bestehen jene religiösen Nöthigungen nicht etwa in dem Bedürfniss einer „praktischen Welterklärung", und das in jeder Religion sich bethätigende

„theoretische Bedürfniss“ ist mit Biedermann wohl zu unterscheiden von „wissenschaftlicher Welterkenntniss“; nicht der „Causalitätsdrang“ ist Wurzel der Religion, die ja doch ihr Wesen als überweltlicher Act nicht verlieren darf; auch nicht das Streben nach „Herrschaft über die Welt“, wie es Herrmann wiederholt ausdrückt; sondern vielmehr der Anspruch auf „Freiheit von der Welt“, von dem Verflochtensein in den Naturzusammenhang, in dem Anspruch auf „persönliches Leben“ durch die innere Erhebung über die empirischen Causalitäten in der Welt. Und demgemäss ist auch das Handeln des Menschen nicht bedingt durch die auf dem Wege der religiösen Betrachtung gewonnene Weltstellung, sondern nur seine Stellung zu Gott gebietet ihm das religiöse Handeln, und zwar im Christenthume das religiös-sittliche Handeln. Aber darum ist doch die christliche Religion weit entfernt, blosse Sittlichkeit zu sein. Ist das Sittengesetz das unbedingt Höchste, dann erscheint freilich Gott nur als Personification oder, wenn wirklich persönlich gedacht, als dem Sittengesetz subordinirt. Ebenso kann von einem religiösen Werthe unserer sittlichen Arbeit nur insofern die Rede sein, als sie „ein Ausdruck des überweltlichen Verhältnisses ist, welches für den Menschen besteht, wenn er die innere Freiheit über die Welt in seiner Gemeinschaft mit Gott erlebt“. (Lipsius.)

Dies scheint ja auch von Herrmann zugestanden zu werden, wenn er später im Wesen des Christenstandes unterscheidet zwischen der praktischen Arbeit, die dem Einzelnen in der Gesammtheit hier in der Welt seine Stellung zum Menschen anweist, und dem Glauben als der rückhaltlosen, unbedingten Hingabe an Gott, der den Sünder über die Welt hinausweist und als ein Empfangen und Gebrauchen der Gnadenerweisungen Gottes zu betrachten ist, dem gegenüber unsere eigene Thätigkeit ganz verschwinden muss. So erweist sich der Glaube auch bei Herrmann als Act Gottes in uns, als Kundgebung des göttlichen Geistes im menschlichen Geiste.

Würde nun dieser Satz in seiner Einfachheit von Herrmann zugegeben, so wäre ja auch seine Auffassung des

Verkehrs des Christen mit Gott dem mystischen Element durchaus nicht so fremd; aber gerade wieder die Bestimmtheit, durch die er jene Offenbarung sich nur beziehen lässt auf den Willen Gottes an uns und vermittelt denkt nur durch das geschichtliche Jesusbild, wie es dem Einzelnen in der Gemeinde dargeboten wird, — also lediglich durch das verbum externum — nimmt für das unmittelbar persönliche Verhältniss des Einzelnen zu seinem Gott, welches doch gewiss Christus der Heiland nicht aus der Welt schaffen möchte, das zum Theil wieder zurück, was ihm oben zugestanden erschien. Der Grund für diese Beschränkung liegt für Herrmann wie für Ritschl eben in seiner durch die Furcht, an Pantheismus zu streifen, veranlassten „deistischen" Gottesvorstellung, wonach Gott, nachdem er einmal durch die Sendung Christi seinen Willen kundgethan und die Stiftung seiner Gemeinde vollzogen hat, dem Menschen äusserlich gegenüber stehend, dem wirklichen persönlichen Einzelleben des Gläubigen ferne bleibt, — was doch Herrmann selbst am wenigsten wünschen würde — so dass diese sonach zur Bethätigung ihres religiösen Verhältnisses lediglich oder wesentlich an die Welt gewiesen wären. Und die Führerrolle, die dabei für die christliche Heilsvermittelung und -aneignung der Gemeinde zufällt, enthält in der That eine katholisirende Tendenz, die der reformatorischen Freiheit jedes Christenmenschen leicht gefährlich werden kann.

Nichtsdestoweniger bemüht sich Herrmann immer wieder hervorzuheben, dass sich Gott, um mit uns zu verkehren, gerade als unser Gott, der sich des Einzelnen annimmt, zu erkennen giebt, und zwar durch eine Thatsache, um derenwillen wir an ihn glauben können: demnach wird unser religiöses Verhältniss wieder auf das Werthurtheil zurückgeführt, welches uns Gott als unseren Gott zeigt und eine Thatsache als eine diesen Glauben an ihn ermöglichende uns anerkennen lässt.

So richtig dies nun auch den Ursprung der Religion aus dem praktischen Bedürfniss des Menschengeistes erklären mag, so liegt doch darin, wenn sich jene Werth-

urtheile nicht immer, unwillkürlich oder absichtlich, auch in Seinsurtheile umsetzen, die Gefahr nahe, dass, da der unbedingte Geltungswerth, die allgemeine Wahrheit jener Werthurtheile nicht mit Sicherheit zu behaupten ist, so auch die Religion, wie oben gesagt, „vor dem Verdachte einer subjectiven Einbildung nicht geschützt ist".

Deshalb muss zweifellos, um dem Christenthum objective Wahrheit zu sichern, neben dem praktischen Bedürfniss auch die theoretische Erkenntniss im Bereich des christlichen Glaubens als berechtigt anerkannt werden, was ja von Herrmann mit Ritschl durchaus abgewiesen wird; freilich ist das „Absolute" nur ein Grenzbegriff des theoretischen Erkenntnissstrebens ohne rechten Inhalt für das religiöse Bedürfniss, aber darum doch gerade der Anlass für uns, dass wir der Grenzen unseres theoretischen Erkennens uns bewusst, die Unentbehrlichkeit, aber zugleich auch die Unzulänglichkeit unserer die religiösen, transscendenten Objecte in bildlicher Redeweise uns menschlich nahebringenden Vorstellungsformen uns deutlich vor Augen treten lassen. Auf dies Verhältniss von Religion und Philosophie wird am Schluss noch einmal zurückzukommen sein.

Auf demselben schwankenden Grunde des Werthurtheils baut sich für Herrmann auch der Sinn des Ausdrucks „Gottheit Christi" auf. Christus ist für die Gemeinde der Offenbarer des göttlichen Heilswillens und deshalb für sie Gott selbst, in dem wir finden und haben, was wir bedürfen; und Herrmann lässt sich herbei, zu erklären, dass ihm auf den „Namen" Gottheit nicht viel ankommen würde (p. 51), wenn seine Auffassung nicht gerade die in der evangelischen Kirche allein berechtigte wäre. Dass dies Letztere angesichts gegentheiliger historischer Thatsachen wenigstens nicht gerade bescheiden klingt, bleibe dahingestellt; wenn aber Herrmann seine Auffassung des Begriffes damit begründet, dass er sagt, die Frage nach der Gottheit Christi hängt davon ab, dass man sich Gott nicht als persönlichen Geist vorstelle, sondern als unpersönliche Substanz (p. 55), so steht diese Behauptung, in so derb realistischem Gewande sie auch auftritt, auf sehr schwachen

Füssen, ebenso wie die andere bald darauf folgende (p. 58), dass eine unmittelbare Berührung Gottes nur dann möglich sei, wenn man ihn als unpersönliche Substanz denke und nicht als persönlichen Geist, eine Behauptung, die Herrmann auch wohl nur deshalb so scharf formulirt, um damit seinen Hauptsatz zu stützen, dass nur in dem Verständniss des geschichtlichen Christus, und sonst nirgends, Gott uns berührt. Abgesehen davon, dass wir in unserer religiösen Bildersprache Gott immerhin als „Substanz", als metaphysischen Daseinsgrund unseres Geisteslebens uns vergegenwärtigen dürfen; so würde doch jenes „Berührtwerden" allein in Christo wieder nichts weiter bedeuten, als eine subjective Vertrauensstimmung gegen Gott auf Grund einer rein subjectiven Werthschätzung der Person Jesu. Freilich ist ja der innere Verkehr Gottes mit uns ohne die Bezeugung durch äussere Thatsachen der Geschichte wie unseres Lebens der Gefahr der Hallucination ausgesetzt, aber doch würde jedes äusserlich an uns Herantretende, Empirische wiederum ohne die innere Bezeugung durch den Gottesgeist, uns niemals zu dem Bewusstsein seiner göttlichen Bestimmung, seines Ursprungs aus Gottes Heilswillen kommen lassen, so würde auch die blosse äussere Erscheinung Christi, wie sie als isolirtes Factum, ja als Wunder dem Zweifel preisgegeben wäre, uns durch den blossen „äusseren Eindruck" nie zu der lebendigen Glaubensüberzeugung auch nur ihrer göttlichen „Bedeutung" für uns führen können, wenn sie nicht auch durch das „testimonium spiritus internum" uns in ihrer Göttlichkeit interpretirt und verbürgt würde. Doch für Herrmann ist die Gottheit Christi eben nur aus seinem geschichtlichen Werke fassbar, und da nur dies geschichtliche Werk, im Glauben ergriffen, das Heil zu wirken im Stande ist, so wird wiederum der Glaube an die äussere Geschichtlichkeit des Lebensbildes Jesu mit Unrecht zur einzigen Bedingung des christlichen Heilsglaubens erhoben.

Dem entgegen ist aber doch auch das zu betonen, dass allerdings „die wunderbare Geschichte Gottes als geschichtliche Darstellung der religiösen Idee des Christen-

thums unmittelbares Glaubensobject werden muss, nicht aber die wunderbare Geschichte eines göttlichen Menschen, und wäre er auch der absolut sündlose und gotteinige"; und wäre das Charakterbild Jesu auch noch so „frisch und lebenskräftig". Will Herrmann dies umgehen, so darf er sich nicht so durchaus dem von Biedermann besonders hervorgehobenen Gedanken verschliessen, dass das „christliche Princip", der Geist Christi, nicht ohne Weiteres unmittelbar zu identificiren ist mit der geschichtlichen Person Jesu, und dass eine subjective Aneignung des in seiner menschlichen Person dargestellten Gotteskindschaftsverhältnisses zum persönlichen Lebensprincip nur dann möglich ist, wenn als das im Glauben Anzueignende nicht die Person des Gottmenschen Christi, sondern das in ihr als göttliche Lebensmacht eines menschlichen Selbstbewusstseins geoffenbarte und bewahrheitete Princip der Gottmenschheit angeschaut wird. Aber diese Auffassung zurückweisend betont Herrmann immer wieder, dass Gegenstand unseres Glaubens sein muss der Christus, wie er auf Erden gewandelt hat, nicht der „erhöhte" Christus; gleichwohl aber behauptet er von diesem geschichtlichen Christus, dass der Gläubige sich ihm nahe weiss und fühlt, dass auch Christus weiss, wie nahe oder wie fern der Einzelne zu ihm steht. Wie diese Differenz auszugleichen ist, ist nicht leicht verständlich.

Aber auch für diese äussere geschichtliche Offenbarung, wie sie durch das Wort in und von der Gemeinde dargeboten wird, genügt die blosse Theilnahme an der Gemeinde keineswegs. Denn die Nöthigung, überhaupt an göttliche Offenbarung zu glauben, „versteht sich eben für den, der diese Nöthigung erlebt, nur auf Grund eines unmittelbaren transscendentalen Gottesactes im Menschengemüth selbst"; allerdings ist es ja erst die äussere Offenbarung, durch die dem religiösen Bewusstsein der concrete Inhalt gegeben wird, aber „es reicht doch nicht aus, zu zeigen, wie diese religiösen Acte durch Theilnahme des Individuums an der Gemeinde zu Stande kommen"; und so tröstlich auch, besonders für das schwache Gemüth, die durch das Zeugniss der grösseren Gemeinschaft tausendfach

ihm zugesicherte Heilsgewissheit sein mag, so darf doch dieses argumentum ex consensu nicht den „letzten Ankergrund unserer persönlichen Zuversicht bilden"; und durch diese Zwischenstellung der Gemeinde wird gerade das herbeigeführt, was Herrmann vermeiden will: denn das durch das Glaubensleben der Gemeinde dargestellte religiöse Verhältniss in Christo besteht nicht in der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu, sondern in dem in ihr verwirklichten religiösen Princip, und somit wird von Herrmann der Glaube an die geschichtliche Gottesoffenbarung in Christo wirklich vertauscht mit dem Glauben an das Walten des heiligen Geistes Christi in der christlichen Kirche.

Doch wenden wir uns nach diesen allgemeineren, die Einleitung und den ersten Theil des Herrmann'schen Buches betreffenden Bemerkungen zu dem zweiten Theile, der „unseren Verkehr mit Gott" behandelt, welchen auch Herrmann wesentlich auf dem Gebetsleben des Einzelnen beruhen lässt. Wiederum aber wird ihm das Gebet erst dann zum christlichen, wenn es an die Thatsache anknüpft, durch die Gott allein für uns fassbar wird, wenn es hervorgeht aus der Freude an der Wohlthat Gottes an uns durch Christum, aus der Freude an der Herrschaft des Ewigen über das Zeitliche in den sittlichen Werken und Ordnungen. Deshalb glaubt Herrmann auch die reformatorische Lehre von der der Hingabe an das Gute voraufgehenden Reue abweisen zu müssen, indem erst die Hingabe an das Gute durch Freude an demselben den Schmerz über die Sünde lebendig werden lässt. Aber Busse und Umkehr schliessen doch ohne Zweifel zunächst ein negatives Moment in sich: Die Selbstabkehr des Ich von seinem vorausgehenden eignen Widerspruch mit seiner Bestimmung, und dann erst folgt die Hinwendung zur Gottesgemeinschaft und die positive des „Sich-Selbstaufschliessens" für das sich offenbarende Heilsprincip, im Glauben. So schliesst die wahre Busse auch den doppelten Willen in sich ein: zu leiden, was nach Gottes Weltordnung die Sünde verdient hat, und gut zu machen, was durch sie verschuldet ist: und so ist der Glaube in diesem Sinn — gegen Herrmanns An-

sicht — „ein selbstständiger Act des Ich, eine Selbstbethätigung der intelligiblen Freiheit". (Lipsius.) Zugleich gehört freilich zum Verkehr des Menschen mit Gott das Bewusstsein der transscendentalen Abhängigkeit, der schlechthinnigen Unterordnung, wie auch Herrmann hervorhebt, „der selbsterlebten unbedingten Hingabe an einen Gott der Liebe, bei dem unser Lebensziel geborgen ist". Aber gerade mit dieser letzten Wendung scheint Herrmann sich wiederum „das innerste Heiligthum der Religion" zu verschliessen, „welches für den unerreichbar ist, der bei dem religiösen Verhältnisse seine eignen Zwecke, die von ihm zu erstrebenden Güter in Aussicht hat und nicht vielmehr lediglich dem göttlichen Willen demüthig sich unterordnet als dem persönlichen Urbild der Vollkommenheit". (Lipsius.) Dem nähert sich indess auch Herrmann wieder, wenn er die Hinwendung zu den positiven sittlichen Forderungen nicht auf die Spannung des eignen Willens begründet, sondern auf die Erfahrung der Liebe Gottes zu uns, der sich als die das innere Leben der Erlösten schaffende Macht erweist. Dies ist ja in der That auch der Grundsatz der Reformation, dass nicht durch eigene Kraft, sondern nur durch Gottes Gnade die Erlösungsgewissheit gewonnen wird. Wenn aber nun Herrmann fortfährt: Furcht und Reue sind nichts nütze, sondern die Sündenvergebung ist schon da für Jeden, der von der christlichen Gemeinde erfasst ist und nicht zu üppiger Contemplation in den Winkel kriecht, sondern Gott in der Welt zu finden weiss, so ist, so durchaus dem Letzteren zugestimmt werden muss, doch das Erstere eine wenigstens leicht missverständliche Behauptung, und das Problem der Erlösung scheint gelöst werden zu sollen, indem dieselbe mit dem Empfang der Sündenvergebung in der Gemeinde identificirt wird und gar nicht vielmehr direct auf die Beseitigung der die Einzelnen beherrschenden Macht der Sünde durch die persönliche Berührung des Menschengeistes durch den Gottesgeist bezogen wird. — Oder soll dies etwa doch ausgedrückt werden in der Wendung, dass der Glaube, der p. 82 mit dem Gebetsverkehr identificirt wird, die freudige Anerkennung der leben-

schaffenden, im inneren Leben des Gläubigen eine Neuschöpfung wirkende Macht Gottes ist, so entbehrt auch dieser Gedanke wenigstens nicht eines „mystischen“ Zuges, den Herrmann aber sonst immer so streng auszuscheiden sucht; jene Neuschöpfung, welche — beiläufig bemerkt — doch als Product des Wechselverkehrs, nicht als Verkehr selbst zu fassen ist, lässt sich nicht begreifen, ohne ein inneres Geisteswirken Gottes, welches als ein supranaturaler Act eben doch ein Mysterium der Religion bleibt.

Im Allgemeinen scheint aber so auch die Selbstthätigkeit des Subjects zu kurz zu kommen, wenn einfach die Zugehörigkeit zur Gemeinde dem Einzelnen seine Erlösung verbürgt, und so oft auch Herrmann die sittliche Arbeit in der Welt als das eigentliche „priesterliche Amt“ des Christen bezeichnet, ja als das einzig mögliche Mittel zur Lösung der religiös-sittlichen Aufgaben auch nach Ansicht der Reformatoren hinstellt, — die freilich auch Gottesdienst und Sabbathruhe hierzu nicht missen wollten, — so tritt doch das echtchristliche ernste Kämpfen und Ringen um die persönliche Versicherung der Sündenvergebung zu sehr zurück vor dem blossen freudigen Empfangen und Benutzen der einem Jeden frei dargebotenen Gnade Gottes, die Nöthe und Anfechtungen einer „göttlichen Traurigkeit“ verschwinden ganz vor der Freude an dem, „was Gottes Gnade aus dem Sünder gemacht hat“. — Zwar will ja auch Herrmann, dass durch den Glauben nicht nur die Kraft, sondern auch der Antrieb zum sittlichen Handeln gegeben sei. Aber wenn er dies so zu begründen sucht, dass der Glaube durch das Verlangen, uns unter die Situation zu beugen, in der wir Gottes wirksame Kraft an uns erfahren, uns die Härte der Pflicht zur Verheissung verborgener Güter werden lässt und so zum Motiv der sittlichen Thätigkeit wird, so darf ein solcher Grund doch wieder als ein recht eigennütziger und gewinnsüchtiger bezeichnet werden. Ergiebt sich überhaupt aus dem religiösen Verhältniss eine Rückbeziehung auf die Welt, — was ja keineswegs überall und immer der Fall ist, — so liegt für

den Christen das Motiv zum sittlichen Wollen wohl eben nur darin, dass er seinen Selbstzweck vollständig in den Weltzweck Gottes einordnet, der nun, „als das persönliche Urbild des vollkommenen sittlichen Wollens angeschaut, die unbedingte ethische Nothwendigkeit des Wollens in sich selbst trägt“ und so den mit ihm sich gleichsetzenden menschlichen Willen nun auch zum ethischen Wollen hinführt.

Was Herrmann sodann über das Leben des Glaubens im beständigen Gebete sagt, welches bei gegebenem Anlass in der Gebetsrede Gestalt gewinnt und worin besonders auch gerade den praktischen Fragen des äusseren Lebens, soweit sie das innere Leben wesentlich beeinflussen, ein vollberechtigter Platz eingeräumt wird, das ist voll und ganz anzunehmen; nur dürfte die Behauptung, dass das Gebet immer zunächst Dankgebet im Grunde sein wird, wenn auch in Form der Bitte vorgetragen, doch der psychologischen Wahrheit eben so wenig entsprechen, als der geschichtlichen Wirklichkeit. Unser Gebetsverkehr geht nicht darin auf, dass wir unser Glaubensleben als Erfülltsein mit stetem Dank für die Wohlthaten Gottes darstellen; und eben so wenig darin, dass wir einfach unsere Berufsarbeit in der Welt als eine gottgewollte auffassen, wie das Wort Herrmann's zu besagen scheint, dass „durch Beugung unter die sittlichen Forderungen der Mensch sich dem Göttlichen zuwendet“. Es ist nicht alles Andere, trotz Herrmanns Verdammungsurtheil, ein „eingebildetes Privatverhältniss“. Aber Herrmann kann ja die gerade im Gebetsverkehr dem Einzelnen von Gott geschenkte Gewissheit seines persönlichen Liebesverhältnisses, was doch schliesslich als das höchste und bleibendste Gut im Gebet empfangen wird, „welches allein einem Jeden das Recht giebt, von dem Zeugnisse des heiligen Geistes in seinem Inneren zu reden, und im Grunde der einzige für den Gläubigen zureichende Wahrheitsbeweis der Religion bleibt“: das kann Herrmann nur immer wieder als mystisch und unchristlich zurückweisen.

Der letzte Abschnitt über „die Gedanken des

Glaubens" schliesst an die voraufgegangenen Ausführungen eng an und scheint mir weniger wesentlich Neues zu bringen. Mit Recht wird hier die persönliche Aneignung der in der Gemeinde ererbten Heilsgedanken betont, der allgemeine Vorsehungsgedanke durch den christlichen ersetzt; wenn aber an Stelle der unmittelbaren persönlichen Gotteserfahrung durchaus der „Glaubensgedanke" gesetzt werden soll, d. h. das auf der geschichtlichen Würdigung der Offenbarung in Christo gegründete Vertrauen, dass Gott uns nahe sei, so fällt dies zusammen mit jener schon oben abgewiesenen Isolirung der Gottesoffenbarung auf Christus; und wenn weiterhin der Gedanke der Wiedergeburt, „der Neuschöpfung Gottes," mit dem fortdauernden Glaubensleben selbst schlechthin gleichgestellt wird, so geht doch dabei die charakteristische Bedeutung dieses Gedankens, der auch bei den Reformatoren den Ausgangspunkt der Heiligung, „den Anfangsact des wahren Geisteslebens gegenüber dem vorangehenden natürlichen Geistesleben" bezeichnet, ganz verloren: eine Unterscheidung zwischen Wiedergeburt und Heiligung, die, wenn auch nicht praktisch durchzuführen, so doch principiell und theoretisch nicht ohne Weiteres aufgegeben zu werden verdient.

Die Schlussbemerkungen, welche Herrmann über die Stellung und den Werth dieser Glaubensgedanken für die theoretische Wissenschaft macht, betreffen die schon im Eingang berührte Frage nach dem Verhältniss von Religion und Philosophie, für welche beiden Gebiete menschlichen Geisteslebens er die reinlichste Sonderung nicht oft und stark genug fordern kann, gern bereit, dafür alle Vorwürfe eines unerträglichen „Dualismus" auf sich zu nehmen.

Eine allgemeinere und principiellere Behandlung dieser vielbesprochenen Frage dürfte jedoch unter dem Gesichtspunkte des relata refero nur als überflüssig erscheinen — ganz abgesehen davon, wie wenig selbständig doch der Ungeübte hierüber urtheilen könnte. Doch möchten einige Gegenbemerkungen speciell zur Wahrung dieser Glaubensgedanken auch für das philosophische Denken wohl noch am Platze sein.

Allerdings ist ja der Inhalt dieser Glaubensgedanken — der Wiedergeburt, des Christus in uns, des mit Gott in Christo verborgenen Lebens der Seele — keine empirisch fassbare Grösse, aber doch bleiben jene als persönliche Erlebnisse, zu denen sie auch nach Herrmann werden müssen, factische Realitäten unseres inneren Lebens, nicht anders als die Gedanken der Freiheit, des Sittengesetzes; und ihre Wirkung kann, ja muss Gegenstand der thatsächlichen Erfahrung sein, freilich nicht der sinnlichen, wohl aber der inneren; und somit dürfen jene Objecte der Glaubensgedanken freilich nicht in dem Sinne in den Bereich des erfahrungsmässigen Erkennens herabgezogen werden, dass sie möglichst sinnlich greifbar dargestellt werden sollen; aber wohl bleiben sie, wie jeder religiöse Act in uns, wenn gleich kein psychologisch deducirbares Factum, so doch als „eine Bethätigung der transscendenten Bezogenheit des Ichs auf Gott und der Bethätigung Gottes im Ich, als ein das Ich über den empirischen Zusammenhang hinaus zum Ewigen erhebender Vorgang" nach wie vor Gegenstand unseres geistigen Erkennens, ja müssen sogar in der wissenschaftlichen Dogmatik, bei der das philosophische Erkennen doch überall im Hintergrunde mitthätig ist, zum Object der theoretischen Lehre gemacht werden, wenn auch jenes innerste und tiefstverborgene Leben der Seele im Verkehr mit Gott nicht anders als mit den schonenden Händen des Glaubens berührt, als das göttliche Mysterium der Religion dankbar hingenommen werden will.

Wäre nun zum Schluss noch die Frage zu beantworten, die im Zusammenhang der Besprechung nur wenig Berücksichtigung finden konnte: nämlich die, inwieweit sich diese Theologie Herrmanns mit derjenigen Luthers, auf den er immer recurrirt, auf unserem Gebiete deckt, so muss freilich bemerkt werden, dass jene dicta probantia aus der reichen Mannichfaltigkeit der Luther'schen Anschauungen eben doch nur nach der einen Seite hin ausgewählt und zusammengestellt worden sind, und dass diese Stellen selbst — an und für sich oft verschiedener Deutung fähig — zum Theil dadurch zu einem ganz anderen Sinne gekommen sind, als

sie ihn ursprünglich nach Luthers Absicht haben sollten. Für ihn lautete unter damaligen Verhältnissen meist eben die Fragestellung ganz anders, als für den Theologen unserer Tage.

Wenn Luther so heftig gegen die unchristlichen Mystiker und Schwärmer zu Felde zieht, so hatte er es ja dabei zu thun mit jenen erleuchteten „Propheten und Schwarmgeistern“, die unter der alleinigen Berufung auf ihr „inneres Wort“ jegliche Schriftautorität fallen liessen, dem Zeugniss der Gemeinde Hohn sprachen, ihre Ordnungen in Lehre, Cultus und Leben durchbrachen und umzustürzen drohten. Aber das sind doch wahrlich heutzutage nicht die Feinde mehr, gegen die sich Herrmann mit Luthers Zornmuth wappnen muss. Einer frommen, christlichen Mystik, von der sich Luther in seiner ersten Zeit so sehr angezogen, so tief angeregt fühlte, ist er treu zugethan geblieben Zeit seines Lebens. — Ebenso war für Luther in dem Punkte der alleinigen Gottesoffenbarung in Christo die Fragestellung ganz anders, als es nach Herrmann den Anschein hat. Wenn Luther in Christo allein den Mann sieht, der uns die sündenvergebende Gnade vermittelt, so war für ihn nicht der Gegensatz: die persönliche innere Erfahrung im Menschengemüth, sondern: die anmassende Selbst- und Werkgerechtigkeit des Katholicismus. Gegen die Ritschl-Herrmann'sche Auffassung des Ausdrucks „Gottheit Christi“ würde sich überdies Luther wohl mindestens eben so energisch verwahrt haben, als gegen das Treiben der „Propheten und Schwarmgeister“; er sah in Christi Menschheit auch den unmittelbar gegenwärtigen Gott, Christus ist ihm „der wahrhaftige, natürliche Gott“ und nicht bloss der Offenbarer des göttlichen Liebewillens für uns, wie gerade die auch von Herrmann (p. 45) angeführte Stelle EA 50, 175 deutlich genug zeigt (cf. EA 7, 73). — Ueber die persönliche Heilsgewissheit, die dem Einzelnen in der christlichen Gemeinde verbürgt ist, ist Luthers Meinung auch nicht die, dass Jeder, der „im Bereich der Gemeinde sich befindet“ und dieses Umschlossensein als „eine Fügung und Kundgebung Gottes“ versteht, auch schon in dem Sinne

„in der Gnade ist“, dass sie ihm dadurch nun auch persönlich zugeeignetes Heilsgut geworden ist; sondern Luthers Wort EA 12, 318 will doch nur besagen, dass der in der Gemeinde bezeugte objective Gnadenwille feststeht, auch wenn der Einzelne in Sünde fällt: ähnlich wie Paulus im Römerbrief die Gnade als eine objective, das Reich der Sünde überwiegende Macht hinstellt.

Gegenüber diesem Zuviel, welches Herrmann in Luthers Wort hineinlegt, muss andererseits Luther wohl dagegen in Schutz genommen werden, dass er nicht gezeigt haben soll, inwiefern im christlichen Glauben nicht nur Kraft, sondern auch Antrieb zum sittlichen Wollen liegt. Auch schon für Luther ist doch dieser Antrieb in der dankbaren Freude enthalten, durch Gottes Gnade dem lähmenden Zusammenhang mit der Welt entnommen und dadurch sein freier Mitarbeiter in seinem Reiche geworden zu sein.

Besonders in diesem letzten Punkte, der Vergleichung der Herrmann'schen mit der Luther'schen Theologie, musste sich der Ref. auf die Hervorhebung einiger Hauptfragen beschränken. Inwieweit es ihm im Uebrigen gelungen ist, die wahren Ansichten Herrmanns zu erfassen und richtig zu verfolgen und da und dort mit Ausstellungen zu begleiten, — die immerhin bescheidener sich vernehmen lassen, als ein Loben der zahlreichen trefflichen Ausführungen, — dies zu entscheiden, muss einsichtigerem Urtheil überlassen bleiben, dem es auch nicht entgangen sein wird, wie viel bei der obigen Besprechung Ref. dem Vorgange und den Anregungen Lipsius' zu verdanken hat. Immerhin aber dürfte neben den Bemerkungen über einzelne untergeordnete Punkte auch die wiederholte Behandlung der principiellen Controversfragen für den Zweck dieser Arbeit als nicht gerade zweck- und nutzlos erscheinen.

Der Streit über den Titel des ökumenischen Patriarchen.

Von

H. Gelzer.

Die zweite Hälfte des sechsten und der Anfang des siebenten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung gehören für den geschichtlichen Betrachter zu den erfreulichsten Epochen der christlichen Kirche; gerade die Spitzen der Hierarchie, die „apostolischen" Stühle waren damals von einer Reihe Männer besetzt, welche durch hervorragende Gaben des Geistes, wie durch praktische werkthätige Frömmigkeit gleichmässig sich auszeichneten. Vollgültige Zeugen sind sowohl Gregor von Rom und Johannes Eleemon von Alexandrien, als auch Sergios von Constantinopel und Honorius von Rom. Dass die Kirche selbst die Einen als Heilige verehrt, die Andern als Häretiker verdammt, fällt natürlich für die ernsthafte Würdigung dieser Männer nicht ins Gewicht. Einer der glänzendsten Vertreter dieser Classe von Kirchenfürsten ist nun ohne Frage Johannes der Faster, Patriarch von Constantinopel 588—595. Die griechische Kirche verehrt ihn noch gegenwärtig als Heiligen und ebenso hat die römische Congregation zur Correctur der orientalischen Kirchenbücher, wenn auch nach langer Prüfung, seine kirchliche Verehrung gestattet. Wenn ihn daher die Bollandisten aus der Heiligenliste gestrichen haben (illum e sacris fastis excludimus), so ist das ein kirchlich

autoritätloser Machtspruch einzelner Gelehrter. Leider scheint die vita dieses merkwürdigen Mannes untergegangen zu sein; nur die Acten der VII. ökumenischen Synode enthalten ein inhaltlich freilich belangloses und ziemlich einfältiges Bruchstück daraus. Immerhin liegen zu seinem Lobe die gewichtigsten Zeugnisse vor. Nicht bloss die eignen Genossen rühmen ihn, wie Theophylaktos Simokatta, der der Patriarchalcurie eng befreundete Reichshistoriograph[1]) oder Sophronios von Jerusalem, der ihn *ἀρετῆς οἰκητήριον*[2]) nennt; sondern auch sein heftiger Gegner, Gregor der Grosse, kommt immer wieder auf seine Demuth, Enthaltsamkeit und Mildthätigkeit zurück. Ebenso emphatisch — und das ist gewiss ein vollgültiges Zeugniss — preist seine Frömmigkeit der monophysitische Syrer Johannes von Ephesos, welcher scharf genug über seine beiden Amtsvorgänger Johannes und Eutychios aburtheilt. Er ist nach ihm „ein der Enthaltsamkeit, dem Fasten und Wachen ergebener Mann, der beständig in einer Zelle der grossen Kirche ruhig wohnte“.

Wie Gregor, sagt auch Johannes aus, dass ihm nur nach heftigem Widerstreben die hohe Kirchenwürde konnte aufgenöthigt werden. Und dieser Mann, so streng gegen sich selbst, war nach demselben Gewährsmann milde und duldsam gegen Andersdenkende; die unglücklichen Dissidenten (*διακρινόμενοι* = Monophysiten), welche seit dem Tode Theodora's, „der gottseligen Augusta“ fast vierzig Jahre hindurch von geistlichen und weltlichen Obern in aller erdenklichen Weise waren gehetzt und misshandelt worden, fanden in dem Oberhaupt der orthodoxen Kirche einen kräftigen Beschützer. Dem hauptstädtischen Gassenpöbel, welcher die Reinheit seines Glaubens durch Plünderung und Misshandlung der Dissidenten beurkundete und sich dabei auf des verstorbenen Eutychios Gebot berief, erwiderte er: „Ich befehle, dass Friede und Ruhe sei in

1) VII, 6 p. 280, ed. Bonn.

2) Photius, Biblioth. p. 287 a 20. Isidor von Sevilla de viris illustr. c. 39: vir inaestimabilis abstinentiae et eleemosynis largissimus.

meinen Tagen. Wenn ihr aber bei Eutychios Eingang gefunden habt, so geht jetzt hin zu ihm, und wenn er es auch befiehlt, so könnt ihr es thun.“ Als ihm Kaiser Mauricius befahl, die Monophysiten zu verfolgen, war er „untröstlich und traurig“. Er antwortete mit Entrüstung also: „.... Was haben die Diakrinomenen gesagt oder gethan, dass wir sie verfolgen sollen? .... Wie kann ich Christen verfolgen, die untadelich in ihrem Christenthum sind und noch mehr zu glauben vermeinen, als wir.“ Und so verhinderte er damals die Verfolgung[1]).

Mit dieser Duldsamkeit stimmt auch die Milde seiner Bussregel überein, welche die spätere griechische Kirche deshalb tadelte. Die unter Alexios Komnenos 1081 versammelte Synode sagt: Die Bussdisciplin des Fasters hat durch allzugrosse Nachsicht Viele ins Verderben geführt. Sehr human und echt christlich giebt er selbst die Gedanken an, welche ihn bei Abfassung seiner Vorschriften leiteten: „Strafen werden auferlegt im Verhältniss zu der Kraft und dem Willen des Sünders und nicht im Verhältniss zur Grösse der Missethaten. Denn wer für geringe Vergehen willig und schnell Strafe oder Tadel zu erleiden bereit ist, der erhält nicht allein Erlass der Strafe, sondern Preis. Wer sich aber schwer vergangen und verstockten oder trägen Sinnes ist, auch den soll keine allzu harte Strafe treffen, damit er nicht durch die Härte derselben verschlungen werde und aus verzweifeltem Gemüthe der kirchlichen Heilanstalt den Rücken kehre. Uns ist nicht geboten, das Leichte schwer zu machen und Schweres aufzuerlegen. Denn sanft ist Christi Joch, und seine Last ist leicht. Mit Liebe und Sanftmuth muss man den Unterschied der Personen und des Ortes, des Wissens und der Unwissenheit auseinander halten und in Allem die Absicht und die Meinung der heiligen Väter gewissenhaft befolgen.

1) Freilich bezeugen Theophylakt und Johannes von Ephesos, dass er um so eifriger sich bei der Inquisition gegen die heimlichen oder auch nur angeblichen Heiden betheiligte; indessen Toleranzgedanken nach der Schablone des 19. Jahrhunderts kann man billiger Weise von einem Prälaten des 6. Jahrhunderts nicht verlangen.

So spricht der h. Chrysostomos: „Die Busse wird nicht nach der Zeit beurtheilt, sondern nach der Stimmung des Herzens.“ Ebenso der grosse Basileios: „Das beurtheilen wir nicht nach der Zeit; sondern auf die Art und Form der Busse richten wir unser Augenmerk. Ausserdem versichert Chrysostomos, der humanste unter den Lehrern: Nicht viele Tage bedurften die Niniviten zur Busse, sondern bloss drei, und der Schächer hatte nicht einmal so viel Stunden nöthig; für ihn genügte zur Busse die kurze Spanne Zeit, in welcher er das Wort aussprach und sofort ging er ein in das Paradies.“ Da du dies weisst, bestimme die Strafe nicht peinlich genau nach den Busscanones, sondern nach der individuellen Beschaffenheit des Büssenden.

Trotz alledem ist dieser Mann von der römischen Geschichtschreibung, welche sonst mit dem Beiwort „des heiligmässigen Greises“ nicht kargt, scharf verurtheilt worden wegen seines Streites mit Gregor dem Grossen. Es ist bekannt, dass derselbe sich um den Titel des „οἰκουμενικὸς πατριάρχης“ drehte. Seit Baronius ist diese Frage viel erörtert worden; indessen, wie mir scheint, ist dabei ein Hauptpunct ausser Acht gelassen oder wenigstens nicht mit nöthiger Schärfe betont worden.

Es handelt sich darum, zu entscheiden, ob Johannes sich selbst so genannt oder ob ihm nur Andere diesen Titel gegeben haben. Mit andern Worten ist οἰκουμενικὸς πατριάρχης seine Signatur oder seine Titulatur. Im ersteren Falle hätte allerdings Johannes etwas für die damaligen, wie die folgenden Jahrhunderte Unerhörtes gethan und Gregor wäre mit seinem nefandum elationis vocabulum durchaus in seinem Rechte; im anderen Falle hätte Johannes lediglich eine nahezu 100jährige Gepflogenheit beibehalten, und Anastasios von Antiochien und Kaiser Mauricius, welche Gregor vorwerfen, unnützer Weise ein scandalum erregt zu haben, behielten Recht. Ich glaube nun, dass bei genauer Interpretation von Gregors Worten nur die zweite Alternative sich wird festhalten lassen.

Indessen vorher wird es am Platze sein, Signatur und Titulatur der orientalischen Patriarchate etwa von dem Zeit-

raum der III. bis zur VII. ökumenischen Synode genauer zu durchmustern. Ich halte mich dabei an den Sprachgebrauch der officiellen Actenstücke, da die Schriftsteller in ihrer Terminologie schwankend und unzuverlässig sind. So wird sich der amtliche Sprachgebrauch feststellen lassen, und wenn uns auch gerade für die Epoche des Fasters derartige officielle Actenstücke fehlen, wird der constante Gebrauch der vorhergehenden und der nachfolgenden Zeit doch keinen Zweifel über die richtige Deutung von Gregors Worten übrig lassen.

Wir betrachten zuerst die Signatur der Patriarchen.

Auf den ökumenischen Concilien subscribiren sie ausnahmslos nur *ἐπίσκοπος*.

Ephesinum: *Κύριλλος ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας ὑπέγ.*
Ἰουβενάλιος ἐπίσκοπος Ἱεροσολύμων ὑπέγ.
und auf dem sog. conciliabulum:
Ἰωάννης ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας τῆς ἀνατολῆς συνεθέμην κτλ.

Chalcedonense, actio III: *Ἀνατόλιος ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως ὁρίσας .. ὑπέγ.*
Μάξιμος ἐπίσκοπος τῆς μεγάλης πόλεως Ἀντιοχείας ὁρίσας ... ὑπέγ.
actio VI: *Ἀνατόλιος ἐπίσκοπος ΚΠ. νέας Ῥώμης ὁρίσας ὑπέγ.*
Μάξιμος ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας ὁρίσας ὑπέγ.
Ἰουβενάλιος ἐπίσκοπος Ἱεροσολύμων ὁρίσας ὑπέγ.
genau so auch in der XVI. actio, nur dass Maximus *Ἀντιοχείας Συρίας* schreibt.

Constantinopolitanum II: *Εὐτύχιος ἐλέῳ θεοῦ ἐπίσκοπος ΚΠ. νέας Ῥώμης ἐψηλαφησάμην τὰ προκείμενα κτλ.*
Ἀπολλινάριος ἐλέῳ θεοῦ ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας.
Δομνῖνος ἐλέῳ θεοῦ ἐπίσκοπος τῆς Θεουπολιτῶν.

Constantinopolitanum III, actio XVIII:
Γεώργιος ἐλέῳ θεοῦ ἐπίσκοπος ΚΠ. νέας Ῥώμης ὁρίσας ὑπέγ.
Θεοφάνης ἐλέῳ θεοῦ ἐπίσκοπος Θεουπόλεως ἤτοι Ἀντιο-

χείας ὁρίσας ὑπέγ. und genau so unter dem *λόγος προσφωνητικός* an Kaiser Constantin.

Quinisextum:

Παῦλος ἀνάξιος ἐπ. ΚΠ. νέας Ῥώμης ὁρίσας ὑπέγ.

Πέτρος ἀνάξιος ἐπ. τῆς Ἀλεξανδρέων μεγαλοπόλεως ὁρίσας ὑπέγ.

Ἀναστάσιος ἐλάχιστος ἐπ. τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλὴμ ὁρίσας ὑπέγ.

Γεώργιος ἐλάχιστος ἐπ. Ἀντιοχείας ὁρίσας ὑπέγ.

Nicaenum II: *Ταράσιος ἐλέῳ θεοῦ ἐπ. ΚΠ. νέας Ῥώμης .... ὑπέγ.*

Ganz ebenso unterschreiben sie in den Particularsynoden, so Flavian auf der zu Absetzung des Eutyches versammelten Synode: *Φλαυιανὸς ἐπ. ΚΠ. νέας Ῥώμης ὁρίσας ὑπέγ.*; ebenso Menas 536 actio IV und V: *Μηνᾶς ἐλεῳ θεοῦ ἐπ. ΚΠ. Ῥώμης ὁρίσας ὑπέγ.* Gennadios in der Synode von 459, Lambec. VIII, 421: *Γεννάδιος ἐπ. ΚΠ. νέας Ῥώμης ὑπέγραψα.* Sergios in der wegen der *ἔκθεσις* berufenen Synode: *Σέργιος ἐλέει θεοῦ ἐπ. ΚΠ. Ῥώμης ὑπεσημηνάμην.* Pyrros in der aus eben diesem Anlass berufenen Synode: *Πύρρος ἐλέει θεοῦ ἐπ. ΚΠ. Ῥώμης ὑπεσημηνάμην* (Mansi X, 1001 und 1004). Ferner unterschreibt der Patriarch von Jerusalem in der palästinensischen Synode von 536: *Πέτρος ἐλέει θεοῦ ἐπ. Ἱεροσολύμων ὁρίσας ὑπέγ.*

Ganz ähnlich lauten die Aufschriften der Synodica, von denen uns die Acten der VI. Synode (Mansi XI, 576) drei aufbewahrt haben:

τῷ τὰ πάντα ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ Βιταλιανῷ Θωμᾶς ἀνάξιος ἐπίσκοπος ἐν κυρίῳ χαίρειν.

τῷ τὰ πάντα κτλ. Μακαρίῳ Ἰωαννης ἀνάξιος ἐπίσκοπος.

τῷ τὰ πάντα κτλ. Μακαρίῳ Κωνσταντῖνος ἀνάξιος ἐπίσκοπος.

Desgleichen unterschreibt Makarios von Antiochien sein der VI. Synode dargereichtes Glaubensbekenntniss (Mansi XI, 357): *ἡ ὑπογραφή· Μακάριος ἐλέῳ θεοῦ ἐπίσκοπος Θεουπόλεως ... ὑπεσημηνάμην.*

Ebenso figuriren die Patriarchen in Briefen und sonstigen Actenstücken:

Constantinopel: (Pitra: jur. eccles. Graecorum hist. et monum. II, p. 173, cf. Mansi IV, 514) *τοῖς κυρίοις τιμιωτάτοις ἀδελφοῖς καὶ συνεπισκόποις Αὐρηλίῳ, Βαλεντίνῳ καὶ τοῖς λοιποῖς τοῖς ἐν τῇ Ἀφρικῇ συνελθοῦσι συνόδῳ Ἀττικὸς ἐπίσκοπος.*

. Unter einer Eingabe an den Kaiser: Mansi IV, 1236: *Νεστόριος ἐπίσκοπος ΚΠ.* Mansi X, 1020: Sanctissimo et beatissimo fratri et consacerdoti domino Theodoro Paulus indignus episcopus in domino S. Mansi XIII, 458: *τῷ τὰ πάντα ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ κυρίῳ Ἀδριανῷ πάπᾳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης Ταράσιος ἐλέῳ θεοῦ ἐπ. ΚΠ. νέας Ῥώμης ἐν κυρίῳ χαίρειν.*

Alexandreia Mansi IV, 680. *Κυρίλλου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας προσφωνητικὸς ταῖς εὐλαβεστάταις βασιλίσσαις.* Mansi IV, 884: *τῷ εὐλαβεστάτῳ καὶ θεοφιλεστάτῳ ἐπισκόπῳ συλλειτουργῷ Νεστορίῳ Κύριλλος ἐπίσκοπος ἐν κυρίῳ χαίρειν.* Mansi IV, 1228: *Κύριλλος ἀρχιεπίσκοπος Ἀλεξανδρείας Κομαρίῳ καὶ Ποταμίωνι ἐπισκόποις.* In der vita S. Joannis Eleemosynarii XIII in einem Erlass an die Alexandriner: *Ἰωάννης ταπεινὸς καὶ ἐλάχιστος δοῦλος τῶν δούλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Brief des Kyros an Sergios, Mansi XI, 565: *ὑπογραφή. Κῦρος ἐλάχιστος ἐπίσκοπος ὑπερευχόμενος τῆς θεοτιμήτου εὐζωΐας τοῦ τρισμακαρίστου μου δεσπότου ἀνήγαγον.* Ueberschrift des Unionsvertrags mit den Theodosianern, Mansi XI, 564: *πληροφορία γενομένη παρὰ Κύρου ἐλέῳ θεοῦ ἐπισκόπου τὸν τόπον ἐπέχοντος κατὰ θεῖον θέσπισμα τῶν ἀγαθῶν καὶ καλλινίκων ἡμῶν δεσποτῶν τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου ταύτης τῆς Ἀλεξανδρέων φιλοχρίστου πόλεως.*

Antiochien: Mansi IV, 1062: *τῷ δεσπότῃ μου θεοφιλεστάτῳ καὶ ὁσιωτάτῳ ἐπισκόπῳ Νεστορίῳ Ἰωάννης ἐν κυρίῳ χαίρειν.* Mansi XI, 512: *λόγος προσφωνηθεὶς τῷ εὐλαβεστάτῳ καὶ εἰρηνοποιῷ μεγάλῳ βασιλεῖ Κωνσταντίνῳ παρὰ Μακαρίου ἐπ. Θεουπόλεως.*

Jerusalem: Mansi VIII, 1067: *τῷ δεσπότῃ μου τῷ θεοφιλεστάτῳ καὶ ὁσιωτάτῳ συλλειτουργῷ Ἰωάννῃ καὶ τῇ*

ἐνδημούσῃ κατὰ τὴν φιλόχριστον ΚΠ. ἁγίᾳ συνόδῳ Ἰωάννης ἐλέῳ θεοῦ ἐπ. Ἱεροσολύμων.

Aus diesen Beispielen, deren Zahl leicht zu vermehren wäre, ergiebt sich das Resultat, dass vom fünften bis zum achten Jahrhundert sämmtliche Patriarchate nur *ἐπίσκοπος* zeichneten; die Signatur *πατριάρχης* kommt gar nicht vor, *ἀρχιεπίσκοπος* zweimal, und beide Angaben sind verdächtig. Da Anatolios und alle anderen Patriarchen sich in den übrigen Actionen zu Chalcedon stets nur *ἐπίσκοπος* nennen, wird auch das eine Mal, wo er sich *ἀρχιεπίσκοπος* nennt, obschon die lateinische Version auch so liest, eine Nachlässigkeit der Schreiber vorliegen. Ebenso wird der den ephesinischen Concilsacten einverleibte Brief Cyrills, wo er sich *ἀρχιεπίσκοπος* nennt, diese Ueberschrift, wie so häufig solche auf den Concilien zur Verlesung kommende Actenstücke, durch die Redactoren nachträglich erhalten haben.

Vollkommen abweichend von allem sonstigen Gebrauch ist dagegen die Ueberschrift der Sentenz, welche Menas und das Concil von 536 gegen Anthimos erlassen. Mansi VIII, 959: *Μηνᾶς ἀρχιεπίσκοπος Ῥώμης Κωνσταντινουπόλεως καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης καὶ πᾶσα ἡ ἐνδημοῦσα τῇ αὐτῇ φιλοχρίστῳ νέᾳ Ῥώμῃ σύνοδος Ἀνθίμῳ τῷ εὐλαβεστάτῳ*[1]). Diese Ueberschrift verstösst gegen allen sonstigen Usus, welchen die Patriarchen bei Aufschriften und Unterschriften in Anwendung bringen. Indessen begründete Zweifel gegen die Echtheit der vorliegenden Form der Urkunde oder nur der Ueberschrift lassen sich nicht vorbringen. Die Ueberschrift kann nicht, wie so häufig in Concilsacten, nachträglich zugesetzt sein; der Diakon und Notarius Diodoros verliest die Urkunde feierlich mit Aufschrift und unterschriftlicher Datirung, also fragelos genau wörtlich. Man müsste, um die auffälligen Worte *οἰκουμενικὸς πατριάρχης* aus dem Texte zu bringen, zu der abgeschmackten Hypothese des Severinus Binius zurückgreifen, welcher von einer posteriorum Graecorum impostura

1) Mit Recht hat auf die Bedeutung dieser Stelle bereits Hinschius: Kirchenrecht I, p. 547 N. 2 hingewiesen.

natürlich nicht aus kritischen, sondern aus dogmatischen Gründen träumt. Am Texte also ist keinesfalls zu rütteln.

Desungeachtet wird sich doch eine Erklärung des so ungewöhnlichen Titels des Patriarchen geben lassen. Derselbe spricht hier nicht als Einzelperson, sondern als Synodalpräsident. Menas und die Synode sind ein untrennbares Ganze, welches in feierlichster Form eine letzte Mahnung an Anthimos richtet. Im Grunde spricht also gar nicht Menas selbst, sondern die Synode, und dass diese dem vorsitzenden Patriarchen seine Ehrenprädicate giebt, ist nur natürlich.

Wir wenden uns nun zur Betrachtung der für die Patriarchen gültigen Titulaturen und Ehrenprädicate. Der liber diurnus (Rozière S. 11) giebt als superscriptio ad patriarcham: Dilectissimo fratri illi ille. Schon Garnier und Baluzius haben dazu Beispiele gesammelt, welche sich leicht vermehren lassen, so schreibt z. B. Cölestin I. an' Nestorios, Kyrillos und Johannes, Vigilius an Eutychios u. s. f. Die orientalischen Patriarchen selbst tituliren sich *ἀδελφὸς καὶ συλλειτουργός* und setzen noch häufig *δεσπότης* voran. So schreibt Kyrillos an Nestorios: *τῷ εὐλαβεστάτῳ καὶ θεοφιλεστάτῳ συλλειτουργῷ Νεστορίῳ Κύριλλος καὶ ἡ συνελθοῦσα σύνοδος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ κτλ.* (Mansi IV, 1068) an Johannes von Antiochien: *τῷ κυρίῳ μου ἀγαπητῷ ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ Ἰωάννῃ Κύριλλος ἐν κυρίῳ χαίρειν.* (Mansi IV, 1049) und genau so an Domnos (Mansi VII, 320), ebenso Johannes an Kyrillos (Mansi V, 289) *τῷ δεσπότῃ μου τῷ θεοφιλεστάτῳ καὶ ἁγιωτάτῳ συλλειτουργῷ Κυρίλλῳ Ἰωάννης ἐν κυρίῳ χαίρειν.* Ebenso Menas an Petros von Jerusalem (Mansi VIII, 1166): *τῷ πάντα θεοφιλεστάτῳ καὶ ὁσιωτάτῳ ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ Πέτρῳ Μηνᾶς ἐν κυρίῳ χαίρειν* und fast ebenso Johannes von Jerusalem an Johannes von Constantinopel, nur dass er *τῷ δεσπότῃ μου* vorsetzt. Demnach ist auch Mansi VII, 322 zu schreiben: *τῷ ὁσιωτάτῳ καὶ θεοφιλεστάτῳ [ἀδελφῷ] καὶ συλλειτουργῷ Δόμνῳ Πρόκλος ἐν κυρίῳ χαίρειν.* Erst mit dem siebenten Jahrhundert werden die drei kleinen orientalischen Patriarchen bedeutend demüthiger; Sophronios von Jerusalem setzt in dem Briefe

an Sergios ἀρχιεπισκόπῳ καὶ πατριάρχῃ ΚΠ. bei; Kyros nennt Letzteren ökumenischen Patriarchen und ebenso die drei Patriarchen den Tarasios.

Wenig Umstände mit den Patriarchen macht auch die constantinopolitanische Patriarchalkanzlei, welche die Acten der ökumenischen Synoden redigirt, wie dies die Form der Präsenzlisten erweist.

Chalcedonense actio I: Ἀνατολίου τοῦ ὁσιωτάτου ἀρχιεπισκόπου τῆς μεγαλωνύμου ΚΠ. νέας Ῥώμης καὶ Διοσκόρου τοῦ θεοφιλεστάτου ἀρχιεπισκόπου τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρέων. Bei den übrigen lassen die Copisten die Titulaturen weg.

Constantinopolitanum II, collatio I: Eutychio sanctissimo patriarcha regiae Constantinopolis novae Romae, Apollinario sanctissimo archiepiscopo Alexandrinae magnae civitatis, Domno sanctissimo patriarcha Theopolitanae magnae civitatis, N. N. vicem agentibus Eustachii sanctissimi episcopi Hierosolymitani.

Constantinopolitanum III: Γεωργίου τοῦ ὁσιωτάτου καὶ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου ταύτης τῆς μεγαλωνύμου ΚΠ. νέας Ῥώμης .. καὶ Μακαρίου τοῦ ὁσιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Θεουπόλεως Ἀντιοχείας.

Nicaenum II: Ταρασίου τοῦ ὁσιωτάτου καὶ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου τῆς μεγαλωνύμου ΚΠ. νέας Ῥώμης.

Wie man sieht, ist für sämmtliche Patriarchen der Titel ἀρχιεπίσκοπος in den Präsenzlisten constant, und die einzige Ausnahme bilden Eutychios und Domnos in den Acten des fünften Concils. Hier haben diese Beiden durch alle Collationen den Titel patriarcha; indessen diese Acten sind nur lateinisch und schlecht überliefert. Immerhin kann man sagen, die übliche Bezeichnung für die Patriarchen unserer Epoche ist ἀρχιεπίσκοπος; so heissen sie fast immer auf den Titeln ihrer Werke und in den Viten bis ins siebente Jahrhundert[1]); aber auch sonst lässt sich der Titel viel belegen.

1) Dass unter diesen Titeln mehrfach ψευδεπίγραφα mitunterlaufen, ist ohne Bedeutung; die Fälscher gehören unserer Epoche an

Constantinopel: Paulus *βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Παύλου ἀρχιεπισκόπου ΚΠ. τοῦ ὁμολογητοῦ.*

Nektarios: *Νεκταρίου ἀρχιεπισκόπου ΚΠ. διήγησις δι᾽ ἣν αἰτίαν τῷ πρώτῳ σαββάτῳ κτλ.* Lambec. IV, 97.

Johannes Chrysostomos: z. B. *τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου ΚΠ. τοῦ Χρυσοστόμου εἰς τὸν εὐαγγελισμὸν τῆς ὑπερενδόξου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου.* Combefis. auct. nov. I, 602.

Proklos: *τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Πρόκλου ἀρχιεπισκόπου ΚΠ. λόγος κτλ.* Combefis. l. c. I, p. 302. *Πρόκλου ἀρχιεπισκόπου ΚΠ. πρὸς Ἀρμενίους περὶ πίστεως.* Mansi V, 421.

Flavian: in der Synode gegen Eutyches heisst es in der Präsenzliste: *προκαθεζομένου τοῦ ἁγιωτάτου καὶ ὁσιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Φλαυιανοῦ*, wenn er redet, heisst es stets: *ὁ ἁγιώτατος ἀρχιεπίσκοπος εἶπεν.*

An Anatolios schreibt Papst Leo (Mansi VI, 197) *τῷ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ Ἀνατολίῳ ἀρχιεπισκόπῳ ΚΠ. Λέων ἀρχιεπίσκοπος Ῥώμης*; die ägyptischen Bischöfe (Mansi VII, 531) adressiren: Sanctissimo et Dei amantissimo archiepiscopo Constantinopolitano et catholicae ecclesiae Anatolio episcopi Aegyptiacae dioecesis.

Menas erhält von den Mönchen auf der Synode von 536 einen folgendermassen überschriebenen libellus (Mansi VIII, 995): *τῷ δεσπότῃ ἡμῶν τῷ τὰ πάντα ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ τῆς βασιλίδος Μηνᾷ.*

Sergios in seinem Briefe an Kyros (Mansi XI, 525) nennt ihn: *Μηνᾶς ὁ ἐν ἁγίοις ἀρχιεπίσκοπος τῆς θεοφυλάκτου ταύτης καὶ βασιλίδος πόλεως.* In der Synode von 536 heisst es, wenn er spricht: *ὁ ἁγιώτατος ἀρχιεπίσκοπος καὶ ἡ ἁγία σύνοδος εἶπεν*, wofür allerdings bisweilen eine reichere Formel eintritt.

Eutychios Photios Bibl. p. 245: *περιεῖχε δὲ τὸ τεῦχος καὶ ἐπιστολὴν αὐτοῦ (Εὐλογίου) γεγραμμένην Εὐτυχίῳ ἀρχιεπισκόπῳ ΚΠ.*

---

und belegen damit den gültigen Sprachgebrauch des sechsten und siebenten Jahrhunderts.

Germanos: Pitra Jur. ecc. Gr. hist. et mon. II, 298: *Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου ΚΠ. ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία.*

Alexandreia: Dionysios (Beveridge Synod. II, 1) *ἐπιστολὴ τοῦ μακαρίου Διονυσίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας πρὸς Βασιλείδην ἐπίσκοπον κτλ.*

Petros (Beveridge Synod. II, 8): *τοῦ μακαρίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας Πέτρου καὶ μάρτυρος κανόνες κτλ.* (Lambec. VIII, 414) *τ. ἁγίου Πέτρου ἀ. Ἀ. κτλ.*

Athanasios *βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου, ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας* (Combefis. auctor. nov. I, 498) *τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας Ἀθανασίου τοῦ μεγάλου λόγος εἰς τὴν ὑπαπαντὴν τοῦ κυρίου.* etc.

Timotheos (Lambec. VIII, 419): *ἀποκρίσεις κανονικαὶ Τιμοθέου τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας*[1]).

Theophilos (Beveridge Synod. II, 370 = Lambec. VIII, 418): *Θεοφίλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας τῶν Θεοφανίων ἐπιστάντων ἐν κυριακῇ προσφώνησις*[1]).

Kyrillos: an ihn schreibt Paulos von Emesa (Mansi V, 288) *τῷ δεσπότῃ μου τῷ πάντων ἕνεκα ἁγιωτάτῳ καὶ ὁσιωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ Κυρίλλῳ Παῦλος ἐπ. ἐν κυρίῳ χαίρειν.* Mansi V, 1: *ἐπίλυσις τῶν ιβ' κεφαλαίων ῥηθεῖσα ἐν Ἐφέσῳ ὑπὸ Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας.*

In seinen Werken beginnen die Titel regelmässig: *τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας κτλ.*

Proterios: Der Brief des alexandrinischen Clerus an Kaiser Leo erwähnt (Evagr. II, 8) *τὸν ἁγιώτατον ἡμῶν τὸν τηνικαῦτα πατέρα καὶ ἀρχιεπίσκοπον Προτέριον.*

Timotheos Heluros: Das *ἐγκύκλιον* des Kaisers Basiliskos (Evagr. III, 4) ist adressirt: *Τιμοθέῳ τῷ εὐλαβεστάτῳ καὶ θεοφιλεστάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ τῆς Ἀλεξανδρέων μεγαλοπόλεως.*

---

1) Beveridge Synod. II, 164 steht *τοῦ ἁγ. ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας.*

Timotheos Salophakiolos: Im Briefe des Petros Mongos an Akakios (Evagr. III, 17) heisst es: *τὰ λείψανα τοῦ ἐν ἁγίοις ἡμῶν πατρὸς τοῦ μακαρίου ἀρχιεπισκόπου Τιμοθέου.*

Eulogios Photios biblioth. p. 536: *ἀνεγνώσθη τοῦ ἐν ἁγίοις Εὐλογίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας βιβλίον τοῦ κατὰ Ναυατιανῶν κτλ.* cf. p. 165 und 127.

Johannes Eleemon: Seine vita trägt die Ueberschrift: *Λεοντίου ἐπ. Νεαπόλεως τῆς Κυπρίων νήσου εἰς τὰ λείποντα τοῦ βίου τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν καὶ ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας Ἰωάννου τοῦ ἐλεήμονος.* vita cp. XXVII *μονὴ αἰωνία καὶ ἀνάπαυσις Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας.*

Georgios (Lambec. VIII, 272): *Γεωργίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐξήγησις κτλ.*

Denselben Titel führt sogar noch der erst 805 blühende Christophoros. (Lambec. VIII, 364) *τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Χριστοφόρου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας παραίνεσις ψυχωφελής.*

Antiochien Babylas (Lambec. VIII, 235): *ἄθλησις τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βαβύλα ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας.*

Johannes: im conciliabulum Ephesinum heisst es regelmässig: *ὁ θεοφιλέστατος ἀρχιεπίσκοπος Ἰωάννης εἶπεν.*

Ephraim Mansi XI, 431: *χρῆσις τοῦ ἐν ἁγίοις Ἐφραϊμίου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας.*

Anastasios (Mansi XI, 436): *χρῆσις τοῦ ἐν ἁγίοις Ἀναστασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας.* Combefis. auct. nov. I, 849: *τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀναστασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας εἰς τὸν εὐαγγελισμὸν τῆς παναχράντου καὶ θεοτόκου Μαρίας.* cf. Lambec. VIII, 117.

Makarios Kaiser Constantin schreibt in dem Briefe an Georg von Constantinopel (Mansi XI, 201): *Μακαρίῳ τῷ ὁσιωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ τῆς Ἀντιοχέων μεγαλοπόλεως.*

Jerusalem: Kyrillos (Combefis. auct. nov. I, 622): *τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἱεροσολύμων εἰς ὑπαπαντὴν τοῦ κυρίου.*

Petros novell. XL, *ὁ αὐτὸς βασιλεὺς* (= Justinianus) *Πέτρῳ τῷ ὁσιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ Ἱεροσολύμων.*

Sophronios (Rhein. Mus. 1886 S. 501): *τοῦ ἁγίου Σωφρονίου ἀρχιεπισκόπου Ἱεροσολύμων εἰς τὰ θεῖα τοῦ σωτῆρος γενεθλία κτλ.* cf. Lambec. IV, 128 etc.

Modestos Photius Bibl. p. 511: *Μοδέστου ἀρχιεπισκόπου Ἱεροσολύμων εἰς τὰς μυροφόρους.* cf. p. 512.

Der Titel *ἐπίσκοπος* lässt sich ebenfalls belegen; indessen findet er sich vielfach in Briefsammlungen und Concilsacten an Stellen, wo die Ueberschrift ersichtlich in einer verkürzten, von den Redactoren zurechtgemachten Form vorliegt, also eine officielle Gewähr nicht vorhanden ist[1]). So adressirt Kyrillos an den Bischof Proklos (Mansi IX, 409), Simplicius an den Bischof Akakios (Mansi VII, 978); die Briefe an Petros den Walker gehen meist an den Bischof von Antiochien, nur Quintian titulirt ihn Erzbischof nach dem von Lambecius beschriebenen Wiener Codex. Officiell ist dagegen der Titel bei Johannes von Antiochien auf dem conciliabulum Ephesinum (Mansi IV, 1260) *παρόντος ἐν τῷ οἰκείῳ καταγωγίῳ τοῦ ἁγιωτάτου καὶ θεοφιλεστάτου Ἰωάννου ἐπισκόπου τῆς Ἀντιοχέων μητροπόλεως τῆς ἀνατολικῆς διοικήσεως.* Ebenso sind die kaiserlichen Schreiben an Kyrillos und Dioskoros adressirt: *Κυρίλλῳ ἐπισκόπῳ* (Mansi IV, 1109) und *Διοσκόρῳ ἐπισκόπῳ* (Mansi VI, 600). Auch Theodoret titulirt den Nestorios bloss Bischof u. s. f. In ihren Werken heissen so Gregorios von Antiochien (Lambec. IV, 134), *Γρηγορίου ἐπισκόπου Ἀντιοχείας λόγος εἰς τὴν τριήμερον τοῦ κυρίου ἀνάστασιν.* Kyrillos: *ὁμιλία Κυρίλλου ἐπ. Ἀλεξανδρείας ἐν Ἐφέσῳ ὡραία πάνυ* (Mansi V, 177) und Georgios von Alexandrien. Photius Bibl. p. 78: *ἀνεγνώσθη βιβλίον τὰ περὶ τὸν Χρυσόστομον ἐπιγραφὴν ἔχον Γεωργίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας.*"

Merkwürdig dagegen ist, wie spät und selten der offi-

1) Gerade so ist es bei Victor von Tunnuna feststehender Sprachgebrauch, den fünf Patriarchen nur den Titel episcopus zu geben. Auch Theophanes hat meist so in den älteren Partien.

cielle Gebrauch des Titels *πατριάρχης* sich nachweisen lässt[1]). Das älteste Beispiel, wo das Wort als officieller Amtstitel vorkommt, ist wohl der Brief des Kaisers Theodosius an Valentinian (Mansi VI, 68): *παρὰ Λέοντος τοῦ εὐλαβεστάτου πατριάρχου.* Ebenso ist der libellus poenitentiae der asianischen Bischöfe an Akakios überschrieben (Evagr. III, 9): *Ἀκακίῳ τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ ὁσιωτάτῳ πατριάρχῃ τῆς κατὰ τὴν βασιλεύουσαν ΚΠ. νέαν Ῥώμην ἁγιωτάτης ἐκκλησίας.* Desgleichen ruft die Synode von Jerusalem 536 (Mansi VIII, 1166): *ἀναγινωσκέσθω καὶ τὰ ὅσια γράμματα τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου τῆς βασιλευούσης πόλεως Μηνᾶ.* Ferner findet sich der Titel in den Acclamationen (Mansi VIII, 1084): *Ἐπιφανίου τοῦ πατριάρχου πολλὰ ἔτη* (aber Mansi VIII, 1087: *Ἐπιφανίου ἀρχιεπισκόπου π. τ. ἔ.*), ebenso

---

1) Recht jung scheint beiläufig auch der Patriarchenname bei den Titulaturpatriarchen von Aquileja und Grado. Die Lehrbücher berichten nach Paulus Diaconus (II, 10), dass bereits Paulinus von Aquileja, der beim Einbruch der Langobarden nach Grado floh, diesen Titel führte. Allerdings nennt Paulus alle Bischöfe von Alt- und Neu-Aquileja so; indessen das beweist nur den Sprachgebrauch für die zweite Hälfte des achten Jahrhunderts. Bemerkenswerth ist, dass die echten Briefe Pelagius' II. (Jaffé 1054, 1055, 1056) diesen Sprachgebrauch noch nicht kennen, sondern nur die gefälschten (Jaffé 1047, 1053). Dasselbe gilt von den Briefen der Päpste Gregorius I. und Honorius (Jaffé 2016). Die ersten sicheren Beispiele sind die Briefe Gregors II. (Jaffé 2166 und 2167), deren Echtheit P. Ewald nicht bezweifelt. Der Titel *ἔξαρχος* (cf. Suicerus s. v. Ducange s. v.), welchen die Synode von Sardica jedem Metropoliten zuertheilt, fixirt sich im fünften Jahrhundert auf diejenigen Kirchenfürsten, welche das Constantinopolitanum I canon 2 *τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους* nennt, also neben den Patriarchen namentlich Ephesos und Kaisareia, da Herakleia am frühesten seine Bedeutung an Byzanz verlor. Alle diese sind unter den *ἔξαρχοι* des can. IX des Chalcedonense zu verstehen. Hefele, Conciliengeschichte II, 495. Auch in den zu Chalcedon verlesenen Acten der antiochenischen Synode heisst Domnos (Mansi VII, 348) *ἔξαρχος τῆς ἀνατολικῆς διοικήσεως.* Im sechsten Jahrhundert, wo diese Vorrechte von Ephesos und Kaisareia völlig erloschen waren, nimmt Justinian die Bestimmung des Kanons in seine Novelle (122 cap. 22) auf, indem er ganz folgerichtig das obsolete Wort durch *πατριάρχης* ersetzt. Officiell kommt der Titel *ἔξαρχος*, wie bereits Le Quien gezeigt hat, für Kaisareia und Ephesos erst auf dem

rufen auf der Synode von 536 die Orientalen dem Menas zu: *πολλὰ τὰ ἔτη τοῦ πατριάρχου.* Von ökumenischen Synoden kann ich den Gebrauch freilich erst für die VI. belegen, z. B. Mansi XI, 345: *Γεωργίου ὀρθοδόξου πατριάρχου πολλὰ τὰ ἔτη.* Die IV. und V. acclamiren wenigstens in unseren Acten nur dem Kaiser; Euagrios (II, 18) dagegen lässt die Väter von Chalcedon am Schluss von actio I rufen: *Λέοντος πολλὰ τὰ ἔτη, τοῦ πατριάρχου πολλὰ τὰ ἔτη.*

In einem jungen Coislinianus (saec. XIII), der somit natürlich ohne Gewähr ist, heisst Johannes Nestentes Patriarch (Pitra J. ecc. Gr. hist. e. mon. II, 226): *διδασκαλία μοναζουσῶν καὶ ἐπιτιμία ἑκάστου ἁμαρτήματος Ἰωάννου πατριάρχου ΚΠ. καὶ νηστευτοῦ.*

Häufiger wird der Titel mit dem siebenten Jahrhundert. In der Synode wegen der *ἔκθεσις* heisst es: *Σέργιος ὁ ἁγιώτατος πατριάρχης εἶπεν.* Auf dem VII. und VIII. ökumenischen Concil erhält der vorsitzende Patriarch, wenn er spricht, bereits regelmässig dieses Prädicat. Die Bischöfe der Proconsularis schreiben (Mansi X, 929): *Δεσπότῃ μακαριωτάτῳ καὶ τιμιωτάτῳ πατρὶ Παύλῳ τῷ ἁγιωτάτῳ πατριάρχῃ Γόλουσος* (= Gulosus) *καὶ Πρόβος καὶ οἱ λοιποὶ πάντες ἐπίσκοποι τῆς ἁγίας συνόδου προκονσουλαρίας.*

Was Antiochien betrifft, so heissen die Legaten auf der Synode von 536: *ἀποκρισιάριοι Ἐφραϊμίου τοῦ ὁσιωτάτου πατριάρχου τῆς ἐν Θεουπόλει ἁγιωτάτης ἐκκλησίας* (Mansi VIII, 927 cf. 975).

Gregor d. Gr. (Ep. IV, 25) nennt den Anastasius vir sanctissimus, frater noster domnus Anastasius patriarcha. Im siebenten Jahrhundert wird das ganz üblich; so sagen auf der VI. Synode die isaurischen Bischöfe (Mansi XI, 524): *ἀπέστειλεν ἡμᾶς ὁ ἁγιώτατος πατριάρχης ἡμῶν πρὸς*

VI. Concil (Mansi XI, 688) vor, und in der späteren Kirche von Byzanz (Parthey, Hierocles p. 131) ist er ebenso häufig als bedeutungslos. Wie Hatch (Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche etc. übersetzt von Harnack, S. 178) zu der kühnen Behauptung kommt, Exarch und Patriarch seien ursprünglich Amtsnamen der Regierungspräsidenten gewesen, weiss ich nicht; er hütet sich auch weislich, Belege dafür zu geben.

τὸν ἁγιώτατον πατριάρχην ΚΠ. Mansi VII, 473: *Νεστορίου ἐκ τῆς πρὸς τὸν μακάριον Ἰωάννην τὸν Ἀντιοχείας πατριάρχην ἐπιστολῆς* ist von den Redactoren nachträglich zugesetzte Ueberschrift, also ohne Gewähr. Wenn der Wiener Codex (Lambec. VIII, 425) in der Ueberschrift von Anastasios' Werk den Titel *πατριάρχης* giebt, so ist das natürlich späterer Zusatz.

Was Jerusalem betrifft, so nennen sich auch hier der Apokrisiar: *πληρῶν τὰς ἀποκρίσεις. Πέτρου τοῦ ὁσιωτάτου πατριάρχου Ἱεροσολύμων* (Mansi VIII, 927, ebenso actio II und III). Wenn Petros in der palästinensischen Synode 536 spricht, heisst es: *ὁ ἁγιώτατος καὶ μακαριώτατος πατριάρχης εἶπε* u. s. f.

Für Alexandreia lässt sich der Titel in älterer Zeit gar nicht nachweisen; hier ist *πάπας* officiell, z. B.:

Athanasios (Lambec. VIII, 451): *τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου πάπα Ἀλεξανδρείας περὶ τοῦ μὴ κοινωνῆσαι ἀνεξετάστως τοῖς θείοις μυστηρίοις.*

Kyrillos (Mansi IV, 892): *ἴσον ἐπιστολῆς Νεστορίου πρὸς τὸν πάπαν Κύριλλον.*

Eulogios Photius, Bibl. p. 240: *ἀνεγνώσθη τοῦ ἐν ἁγίοις Εὐλογίου πάπα Ἀλεξανδρείας βιβλίον ἐν λόγοις δ'* ebenso p. 243. Joann. Moschi prat. spir. cp. 146 und 148.

Johannes Eleemon: S. Maximi disputatio cum Pyrrho (opera ed. Combef. II, 183): *ταύτην δὲ τὴν ἐπιστολὴν ὁ μακάριος Ἰωάννης ὁ πάπας Ἀλεξανδρείας ἀφείλετο.*

Georgios (Lambec. VIII, 299): *ὁ πάπας Ἀλεξανδρείας Γεώργιος*[1]).

Kyros (Mansi XI, 564): *ἴσον γενομένης πληροφορίας μεταξὺ Κύρου τοῦ γενομένου πάπα Ἀλεξανδρείας καὶ τῶν τῆς μερίδος τῶν Θεοδοσιανῶν.* Makarios sagt auf der VI. Synode (Mansi XI, 213): *καὶ Ὀνωρίου τοῦ γενομένου πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης καὶ Κύρου τοῦ γενομένου πάπα Ἀλεξανδρείας.*

Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erz-

---

1) Auch die Monophysiten behielten den *πάπας* bei. Joh. von Ephesus IV, 6, 7, 8, 48.

herzog Rainer 1886 S. 10: *κατὰ κέλευσιν τοῦ δεσπότου ἡμῶν Κύρου τοῦ ἁγιωτάτου καὶ θεοτιμήτου πάπα ἐπὶ τῆς παρούσης τρισκαιδεκάτης ἰνδικτιῶνος* (= 639).

Interessant ist der Sprachgebrauch in der unedirten vita des Johannes Eleemon, welche Leontios von Neapolis in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts verfasste, also gerade in der Epoche, wo der Sprachgebrauch der ältern Kirche dem byzantinischen wich. Neben unofficiellen Bezeichnungen, wie *ἱεράρχης, διδάσκαλος, ὁ ὅσιος, ὁ μακάριος, ὁ δίκαιος, ὁ ἐν ἁγίοις* u. s. f. finden wir, wenn ich recht gezählt habe, 34 mal den Titel *πάπας* und 25 mal *πατριάρχης*. Die Anrede lautet *δέσποτα* oder *κύρι ὁ πάπας*. Bischof Troïlos aber stellt eine Urkunde bereits aus (cap. XXVII) *ὁ θεὸς τῷ δεσπότῃ Ἰωάννῃ τῷ μακαριωτάτῳ πατριάρχῃ ταύτης τῆς Ἀλεξανδρέων μεγαλοπόλεως κτλ.* Besonders interessant ist, dass neben dem Papste auch die anderen Ehrenprädicate des römischen Bischofs sich gleichfalls in Alexandreia finden. Der servus servorum Christi ist bereits bei den Unterschriften erwähnt; aber auch Vicarius Christi wird Johannes in einer Bittschrift titulirt: vita cap. XIII *τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ τρισμακαρίῳ πατρὶ πατέρων Ἰωάννῃ τοποτηρητῇ Χριστοῦ δέησις καὶ ἱκεσία παρὰ Κοσμᾶ ἀναξίου κτλ.*

Wird von den obersten Bischöfen insgemein gesprochen, dann kommt nicht selten der Titel *πατριάρχης* vor, welcher dann auch Alexandrien mit einbegreift.

In der zweiten actio zu Chalcedon schlagen die kaiserlichen Commissäre vor, sämmtliche Patriarchen (*οἱ ὁσιώτατοι πατριάρχαι διοικήσεως ἑκάστης*) sollten unter Beiziehung von ein bis zwei Bischöfen ihres Sprengels gemeinsam über den Glauben berathen.

Justinian schreibt an Agapet (Mansi VIII, 858): et profitemur ista inconcusse servari, et compellere ut juxta tenorem libelli istius omnes faciant episcopi, ut sanctissimi quidem patriarchae ad vestram sanctitatem, metropolitani vero patriarchis, et alii ut suis faciant metropolitanis. In der fünften Synode sagt Diodor (Mansi IX, 194) ante duos istos iterum dies convenistis ad beatissimum papam anti-

quioris Romae tam Eutychius quam Apollinarius et Domninus, sanctissimi patriarchae.

Eine Steigerung liegt in dem im sechsten Jahrhundert üblich werdenden Titel: *ἀρχιεπίσκοπος καὶ πατριάρχης*. Die Synode, welche die Ordination des Epiphanios anzeigt, nennt in dem Briefe an Hormisdas (Hormisdae ep. 131) Johannes und Epiphanios: archiepiscopus et patriarcha. Justinian verordnet in der 123. Novelle ep. III: *κελεύομεν τοίνυν τοὺς μὲν μακαριωτάτους ἀρχιεπισκόπους καὶ πατριάρχας, τουτέστι τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης καὶ Κωνσταντινουπόλεως καὶ Ἀλεξανδρείας καὶ Θεουπόλεως καὶ Ἱεροσολύμων .... ταῦτα μόνα παρέχειν, ἅπερ ἡ συνήθεια γινώσκει.* Ebenso Cod. I, 3, 43: Idem A. Epiphanio archiepiscopo Constantinopolitano et patriarchae.

In Jerusalem heisst der präsidirende Patriarch auf der Synode von 536 (Mansi VIII, 1163): *προκαθημένου τοῦ ἁγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου ἀρχιεπισκόπου καὶ πατριάρχου Πέτρου.* Im siebenten Jahrhundert schreiben so die Orientalen an den Constantinopolitaner: Mansi XI, 461: *δεσπότῃ πάντων ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ καὶ συλλειτουργῷ Σεργίῳ ἀρχιεπισκόπῳ καὶ πατριάρχῃ ΚΠ. Σωφρόνιος ἀχρεῖος δοῦλος τῆς ἁγίας τοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλεως.* Mansi X, 1004: *δεσπότῃ τὰ πάντα θεοτιμήτῳ καὶ μακαριωτάτῳ πνευματικῷ ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ Σεργίῳ ἀρχιεπισκόπῳ καὶ πατριάρχῃ Κῦρος ἐλάχιστος ὁ Ἀλεξανδρείας.* Ebenso sagt Agathon im Epilogus (Mansi XII, 189): *ἅμα Παύλῳ τῷ ἐν ἁγίοις ἀρχιεπισκόπῳ γενομένῳ τῶν ἐνταῦθα καὶ πατριάρχῃ.*

Von hier ist nur noch ein kleiner Schritt zu dem wichtigsten Titel, gegen den Rom so lange protestirt hat: *οἰκουμενικὸς πατριάρχης.* Ganz richtig hat schon Chr. Matth. Pfaff[1]) ausgeführt, dass derselbe nur den Patriarchen von Alt- und Neu-Rom zukomme. Mit Unrecht führt dagegen Pichler an, dass der Patriarch von Alexandrien noch heute *κριτὴς τῆς οἰκουμένης* heisse. Noch die *ἔκθεσις* von 1387

1) Dissertatio de titulo patriarchae oecumenici. Tübingen 1735. pag. 3.

kennt diesen Titel nicht; die Metropoliten werden angewiesen, ihn zu tituliren: *παναγιώτατε δέσποτά μου, πάπα καὶ πατριάρχα Ἀλεξανδρείας καὶ πάσης Αἰγύπτου, Πενταπόλεως, Λιβύης καὶ Αἰθιοπίας κτλ.*[1]). Ich finde den Titel nur in ganz modernen Actenstücken, z. B. in dem Erlass der drei Patriarchen von Constantinopel, Alexandreia und Jerusalem aus dem Jahre 1756[2]). Allerdings gab es eine Zeit, wo Alexandreia gleichfalls nach der Universalgewalt strebte; Theophilos, Kyrillos und Dioskoros hatten ja mit Absetzungen und Neubesetzungen der Stühle von Constantinopel und Antiochien bei Johannes Chrysostomos, Nestorios, Flavian und Domnos glänzenden Erfolg. Und so begreift es sich, dass auf dem Ephesinum II (der Monophysiten) Olympios von Euaza den Dioskoros bezeichnet (Mansi VI, 855) als sanctissimus pater noster et universalis (= *οἰκουμενικὸς*) archiepiscopus Dioscorus magnae Alexandrinae civitatis. Ganz richtig lautet auch die annotatio Rustici: Nota universi archiepiscopus mundi. Indessen diesen Prätensionen wurde durch Chalcedon definitiv ein Riegel vorgeschoben.

Was Constantinopel betrifft, so begegnet uns der Titel zuerst auf der Synode von 518. Allein er wird da so gebraucht, dass man deutlich sieht, der Titel war bereits gebräuchlich und keine damals eingeführte Neuerung. Ueber die Entstehungszeit lassen sich demnach nur Vermuthungen wagen. Akakios, so lange er noch mit Rom in Gemeinschaft steht, heisst nur *Πατριάρχης*. In der Epoche der Kirchentrennung, welche das Henotikon hervorgerufen, scheint er demnach aufgekommen zu sein; aber leider fehlen uns für die Patriarchate des Akakios und seiner Nachfolger bis Johannes die officiellen Actenstücke. Oekumenische Gewalt übte allerdings Akakios aus; Weihen der orientalischen Patriarchate in Constantinopel waren keine Seltenheit; ja, man hatte sich dergestalt daran gewöhnt, dass die päpstlichen Legaten nach vollzogener Union

---

1) Rallis und Potlis: *σύνταγμα κανόνων* V, p. 502.
2) Rallis und Potlis l. c. p. 616.

grosse Mühe hatten, solche unkanonische Vorgänge zu verhindern.

Folgende Beispiele liegen für unsere Epoche vor:

Johannes Cappadox. Auf der Synode von 518 wird ein Schreiben der antiochenischen Kleriker und Mönche verlesen (Mansi VIII, 1038): *τῷ ὁσιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ καὶ ἁγιωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ Ἰωάννῃ καὶ τῇ ἐνδημούσῃ ἁγίᾳ συνόδῳ ἀξίωσις παρὰ κληρικῶν καὶ μοναχῶν τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τῆς Ἀντιοχείας μεγαλοπόλεως ἁγίας τοῦ θεοῦ καθολικῆς ἐκκλησίας.*

Ebenso schreiben die Synode von Syria secunda (Mansi VIII, 1094) und die *ἐνδημοῦσα σύνοδος* selbst (Mansi VIII, 1042). Wenn der Patriarch auf der Synode spricht, wird ihm derselbe Titel gegeben (Mansi VIII, 1059, 1062, 1066, 1067).

Epiphanios Novelle 5: *Αὐτοκράτωρ Ἰουστινιανὸς Αὔγουστος Ἐπιφανίῳ τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ τῆς βασιλίδος ταύτης πόλεως καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ;* ebenso Cod. Just. I, 1, 7; I, 4, 34; nov. 4. 6. 7.

Anthimos Novell. 16: *ὁ αὐτὸς βασιλεὺς Ἀνθεμίῳ τῷ θειοτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ.*

Menas. In der Synode von 536 wird der Präsident regelmässig so bezeichnet: *προκαθεζομένου τοῦ δεσπότου ἡμῶν τοῦ ἁγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου ἀρχιεπισκόπου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Μηνᾶ;* nur in der ersten Actio fehlt aus Versehen das *οἰκουμενικός*. Anderseits, wenn er das Wort ergreift, heisst er bloss Erzbischof; nur bei der feierlichen Promulgirung des *ψῆφος* gegen Anthimos (Mansi VIII, 966) steht: *ὁ ἁγιώτατος καὶ μακαριώτατος οἰκουμενικὸς ἀρχιεπίσκοπος καὶ πατριάρχης Μηνᾶς εἶπε.* Den Titel giebt ihm auch Justinian, Novell. 42, 55, 56, 67 und 79.

Johannes von Sirimis. Paulus Bischof von Aphrodisias muss folgendes Bekenntniss an ihn unterschreiben: Ich Paulus, der ich ein Irrender und Verlorener bin, und indem ich nachdenke über den wahren Glauben, umkehre

und mich mit meinem Willen, mit Geistesfreiheit ohne Zwang und Gewalt in die Kirche Gottes begebe, bekenne Dir, Herr Johannes, ökumenischem Patriarchen durch diese Schrift u. s. f. Der ökumenische Patriarch hat sich bei dem syrischen Schreiber in einen ökonomischen verwandelt. (Land: Johannes B. v. Ephesos S. 113, Schönfelder S. 84.)

Von Johannes Nesteutes und Kyriakos wird bei der Behandlung von Gregor's Streit zu reden sein.

Sergios. Kyros von Alexandreia schreibt ihm (Mansi XI, 560): *τῷ θεοτιμήτῳ δεσπότῃ ἀγαθῷ ἀρχιποιμένι πατρὶ πατέρων οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ Σεργίῳ παρὰ Κύρου ἐλαχίστου ὑμετέρου* und ebenso in einem zweiten Brief (Mansi XI, 561).

Ebenso wird er titulirt in den Erlassen des Kaisers Herakleios[1]), z. B.: *ἐν ὀνόματι τοῦ δεσπότου Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν Ἡράκλειος καὶ Ἡράκλειος, νέος Κωνσταντῖνος, πιστοὶ ἐν Χριστῷ βασιλεῖς Σεργίῳ τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ ταύτης τῆς εὐδαίμονος πόλεως καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ.*

Pyrros. In den Acten der von Pyrros wegen der Ekthesis abgehaltenen Synode heisst es (Mansi X, 1002): *ὁ ἁγιώτατος καὶ μακαριώτατος ἀρχιεπίσκοπος καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης Πύρρος εἶπεν.*

Petros. Makarios nennt als Präsidenten der unter diesem versammelten Synode (Mansi XI, 357): *Πέτρος ὁ παναγιώτατος οἰκουμενικὸς πατριάρχης.*

Georgios. An ihn schreibt Kaiser Constantin (Mansi XI, 201): *ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου καὶ δεσπότου Ἰησοῦ Χριστοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν αὐτοκράτωρ εὐσεβέστατος εἰρηνικὸς Φλάβιος Κωνσταντῖνος πιστὸς ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ θεῷ βασιλεὺς σάκρα Γεωργίῳ τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ ΚΠ. καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ.*

Germanos. Pichler, Gesch. d. kirchl. Trennung II, S. 662 sagt: „auch der Patriarch Germanus I. von Constantinopel eignete sich diesen Titel zu“. Einen Beleg giebt

1) Rallis und Potlis, *σύνταγμα* V, p. 225, 230, 234, 237.

er nicht, und in den auf dem II. Nicaenum verlesenen Briefen desselben, sowie in seinen Predigten und Werken führt er diesen Titel nicht. In diesen ist nämlich, wie wir gesehen, *ἀρχιεπίσκοπος* in der Ueberschrift gebräuchlich und die Ueberschriften der Briefe sind durch die Redactoren abgekürzt.

Konstantinos. Kaiser Konstantin Kaballinos ruft bei der Inthronisation: *μεγάλῃ τῇ φωνῇ· Ἡ Κωνσταντίνου οἰκουμενικοῦ πατριάρχου πολλὰ τὰ ἔτη.* Theophan. 428, 5.

Tarasios. Hadrian beschwert sich, dass Irene und Konstantin in ihrer Sacra Tarasios so benennen. Et valde mirati sumus quod in vestris imperialibus jussis pro patriarcha regiae urbis, scilicet Tarasio, directis universalem ibidem eum reperimus exaratum (Mansi XII, 1074). Das hindert die drei Orientalen natürlich nicht, ebenso zu schreiben (Mansi XII, 1127): *τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ κυρίῳ καὶ δεσπότῃ Ταρασίῳ ἀρχιεπισκόπῳ ΚΠ. καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ οἱ τῆς Ἑῴας ἀρχιερεῖς ἐν κυρίῳ χαίρειν.* Viel bedenklicher ist, was der päpstliche Legat Petrus von einem Concept abliest: *ἀνέγνω ἀπὸ πιττακίου* (Mansi XIII, 200), also nicht in augenblicklicher Ueberraschung, sondern nach reiflicher Ueberlegung und Berathung mit seinen Collegen: *Ταρασίῳ τῷ ἁγιωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ ΚΠ. νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ κτλ.* Anastasius hat das universalis freilich in der Uebersetzung weggelassen; und die Römer mit ihrer Tendenzkritik sehen darin natürlich einen griechischen Betrug, während uns umgekehrt Anastasius, der in Constantinopel das landesübliche römische Geschrei wegen dieses Prädicats erhob, recht verdächtig ist.

Das Resultat unserer bisherigen Zusammenstellung für die Periode von 450—800 können wir daher folgendermassen zusammenfassen:

1) Die Patriarchen selbst nennen sich nur *ἐπίσκοπος*; Ausnahmen (*ἀρχιεπίσκοπος*) sind verdächtig.
2) Angeredet werden die Patriarchen von ihren Collegen: *ἀδελφὸς καὶ συλλειτουργός.*
3) Ihre gewöhnliche Bezeichnung: in den Präsenzlisten

der Synoden, auf den Titeln ihrer Werke, bisweilen auch in officiellen Schreiben ist durchweg *ἀρχιεπί-σκοπος*.

4) Die Bezeichnung *πατρίαρχης* beginnt gegen Ausgang des fünften Jahrhunderts, wird aber häufiger erst im siebenten und der übliche Ausdruck im achten und neunten.

5) Alexandreia gebraucht dafür *πάπας*; *πατριάρχης* heisst officiell erst Johannes Eleemon (610—616).

6) Seit dem sechsten Jahrhundert kommt namentlich in Constantinopel die vollere Bezeichnung *ἀρχιεπίσκοπος καὶ πατριάρχης* vor.

7) Der Titel *ἀρχιεπίσκοπος καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης* lässt sich für die constantinopolitanischen Patriarchen seit Johannes Cappadox urkundlich nachweisen.

Nach dem Bisherigen wird es uns leichter werden, den eigentlichen Streitpunct zwischen Gregor dem Grossen und Johannes Nesteutes unparteiisch zu beurtheilen. Es gilt namentlich zwei Fragen zu beantworten: 1) hat Gregor mit seiner Interpretation des Titels recht? und 2) hat Johannes durch Zulassung desselben wirklich eine grundstürzende Neuerung unternommen?

Was die erstere Frage betrifft, so definirt Gregor drastisch genug Johanns Titel, wenn er ihm schreibt: generalis pater in mundo vocari appetis, und das ganze lateinische Alterthum hat ihm durch seine Uebersetzung: universalis patriarcha beigestimmt. Indessen Anastasius der Bibliothekos liess sich den Ausdruck in folgender Weise interpretiren ... cum apud Constantinopolim positus frequenter Graecos super hoc vocabulo reprehenderem, et fastus et arrogantiae redarguerem, asserebant, quod non ideo oecumenicum, quem multi universalem interpretati sunt, dicerent patriarcham, quod totius orbis teneret praesulatum, sed quod cuidam parti orbis, quae a Christianis inhabitatur, praesit. Nam quod Graeci oecumenen vocant, a Latinis non solum orbis a cuius universitate universalis appellatur, verum etiam habitatio vel locus habitabilis nuncupatur.

Jeder sieht, dass hier nur ein ganz schlechter Scherz vorliegt, den sich die Griechen mit Anastasius erlaubten. οἰκουμενικὸς, sagten sie, heisst geistlicher Vorstand nur eines Theils des Erdkreises, nämlich des von Christen bewohnten Theils. Wo liegt da die Differenz? Ob sich nun Johannes geistlicher Vater des ganzen Erdkreises oder der ganzen christlichen Welt nennen lässt, verschlägt doch gar nichts, da Niemand ihn zum geistlichen Vater auch der Heidenvölker des Erdkreises machen wird. Man kann es verstehen, dass Anastasius, kein erleuchteter Geist, in seiner Naivetät sich diese lächerliche Erklärung gefallen liess. Weniger begreiflich erscheint mir, dass Pichler, dem sich Hinschius im Ganzen anschliesst, ungefähr dieselbe Erklärung aufstellt[1]). „Die Annahme und der Gebrauch dieses Beiworts schloss nichts von dem in sich, was das lateinische Abendland in demselben sah, und was Einzelne mitunter noch jetzt sehen. . . . Wie im politischen Sinne das Wort „ökumenisch" zugleich „allgemein" und „Römisch" hiess, so hiess es im kirchlichen Sinne zugleich „christlich". In diesem doppelten Sinne nannte schon Theodosius II. den Bischof Johannes Chrysostomus den ökumenischen Lehrer, d. h. der ganzen christlichen Welt." Dies Beispiel ist recht unglücklich gewählt, denn nach derselben Analogie heisst οἰκουμενικὸς πατριάρχης Patriarch der ganzen christlichen Welt, und Pichler und die alten Väter der lateinischen Kirche sagen schliesslich dasselbe aus.

Zudem zeigt Justinian's Erlass Cod. I, 2, 24: Constantinopolitana ecclesia omnium aliarum est caput ganz klar, wie wenig berechtigt dergleichen abschwächende apologetische Versuche sind; denn gerade Justinian's Zeitgenossen, Johannes Cappadox und Menas, sind die Ersten, welche urkundlich diesen Titel führen. Schon der alte Le Quien (oriens christianus I, 92) bemerkt mit Recht nach Anführung von Anastasius' Worten: utinam vero sincera, nec ludicra fuisset haec Graecorum interpretatio. Er beweist sehr gut

1) Gesch. der kirchl. Trennung II, 647 u. 648.

die wahre Bedeutung des Titels mit Theophylakts Worten, welcher den Sergios nennt: *τὸν μέγαν τῆς ἁπανταχόθεν οἰκουμένης ἀρχιερέα καὶ πρόεδρον* und aus dem Fortsetzer des Theophanes, der von S. Ignatios sagt: *πρὸς τὸν τῆς πατριαρχείας θρόνον ἀναβιβάζουσιν καὶ τῆς οἰκουμένης οἴακας ἐμπιστεύουσιν.*

Gregor's politischer Scharfblick erkannte ganz deutlich, dass hier in der That die Prätension zu einer völligen Gleichberechtigung mit Alt-Rom lag; aber er kam zu spät. Hormisdas hätte vielleicht die Abrogirung des Titels zur Bedingung der Union machen können. Jetzt war eine 70jährige Gewohnheit vollgültiges Recht geworden. Zudem hat sein Eulogios gegenüber entwickelter Satz von der Parität und Collegialität aller fünf Patriarchate für den eifrigen Vertreter des Papalsystems auch seine Bedenken; jedenfalls haben seine Nachfolger es vorgezogen, selbst Universalpatriarchen zu heissen und denselben Titel bei dem neurömischen Collegen stillschweigend zu dulden.

Wesentlich anders werden wir uns bei der Beantwortung der zweiten Frage stellen, ob nämlich Johannes durch Zulassung des Ehrenprädicats ökumenischer Patriarch eine tiefgreifende Neuerung unternommen habe.

Zwei Quellen stehen uns dafür zu Gebote, Pelagius' Brief und die Briefsammlung Gregors. Pelagius erzählt deutlich und klar (Mansi IX, 900): Relatum est ergo ad apostolicam sedem, Joannem Constantinopolitanum episcopum universalem se subscribere vosque ex hac sua praesumptione ad synodum convocare generalem, cum generalium synodorum convocandi auctoritas apostolicae sedi beati Petri singulari privilegio sit tradita, et nulla unquam synodus rata legatur, quae apostolica auctoritate non fuerit fulta. Da haben wir — und das ist die einzige Stelle — klar und deutlich Johannes' Neuerung definirt. Indem er sich selbst im Convocationsschreiben ökumenischer Patriarch nennt, begeht er eine Neuerung, welche weder seine Vorfahren, noch seine Nachfolger mindestens bis 800 gewagt haben.

Zum Unglück Roms ist aber das ganze werthvolle

Actenstück isidorische Fälschung; es muss aber Gewicht auf die Ausdrücke des Falsificats gelegt werden, weil das ganze römische Geschrei seit Baronius[1]) über Johannes' Anmassung theils in bewusster, theils in unbewusster Weise sich nur auf diesen Brief stützt. In völlig anderem Lichte erscheint uns der Streitpunkt in den echten Briefen Gregors.

Der Handel hatte schon im Jahre 588 unter Gregors Vorgänger Pelagius begonnen. Gregor von Antiochien hatte wegen verschiedener schwerer Anklagen[2]), welche gegen ihn erhoben wurden, an den Kaiser und eine Synode appellirt. Diese versammelte sich zu Constantinopel unter Vorsitz des Patriarchen und in Gegenwart, wenn nicht päpstlicher Legaten, doch jedenfalls des ständigen Apokrisiars. Ausdrücklich sagt Euagrios (VI, 7): *καὶ τῶν ἑκασταχοῦ πατριαρχῶν τῶν μὲν δι' ἑαυτῶν, τῶν δὲ καὶ δι' ἑτέρων τῇ ζητήσει παραγενομένων, προσέτι δὲ καὶ τῆς ἱερᾶς γερουσίας καὶ πολλῶν ὁσιωτάτων μητροπολιτῶν κτλ.* Man sieht, wie wenig in Constantinopel ein heimtückisches Attentat gegen Alt-Rom geplant wurde.

Gregor berichtet über diese Synode in dem Briefe an Eulogios und Anastasios (IV, 36): Ante hos siquidem octo annos sanctae memoriae decessoris mei Pelagii tempore frater et coepiscopus noster Joannes in Constantinopolitana urbe ex causa alia occasionem quaerens synodum fecit, in qua se universalem appellare conatus est. Quod mox idem

1) Noch Pitra (Jur. eccl. Graec. hist. et monum. II, S. 222) urtheilt über den Fall mit echt römischer Bornirtheit und Unverfrorenheit: Joannes larvam exuere numquam voluit. Frustra per tredecim annos, qua precibus, qua minis, institit providentissimus Gregorius, tantum non gladio usus excommunicationis. Adeo novae Romae invaluerat caeca dominandi cupido, animisque vel piis, sed incautis, obrepserat pertinacia auras captandi populares.

2) Nach den gleichzeitigen Berichten des ehrlichen Johannes von Ephesos scheint das Ganze eine monophysitische Intrigue gewesen zu sein; Euagrios als Anwalt des Beklagten zeigt eine sehr delicate Zurückhaltung; aber die auch von ihm erwähnte Betheiligung von Pöbel und Handwerkern, welche damals in Syrien den Volksglauben von der einen Natur grossentheils bekannten, deutet gleichfalls darauf hin.

decessor meus ut agnovit directis litteris ex auctoritate sancti Petri apostoli eiusdem synodi acta cassavit. Diaconum vero qui iuxta morem pro responsis ecclesiae faciendis piisimorum dominorum vestigiis adhaerebat, cum praefato consacerdote nostro missarum sollemnia celebrare prohibuit. Ebenso schreibt er an Johannes selbst (IV, 38): Et quidem hac de re sanctae memoriae decessoris mei Pelagii gravia ad sanctitatem vestram scripta transmissa sunt. In quibus synodi quae apud vos de fratris quondam et consacerdotis nostri Gregorii caussa congregata est, propter nefandum elationis vocabulum acta dissolvit: et archidiaconum quem iuxta morem ad vestigia dominorum transmiserat, missarum vobiscum sollemnia celebrare prohibuit.

Beide Berichte sind ungenau, wie Gregor selbst in seiner Encyclica an die illyrischen Bischöfe (VII*LXX) uns berichtet: Cognoscat siquidem fraternitas vestra Joannem quondam Constantinopolitanae civitatis antistitem .... in synodo superbum ac pestiferum oecumenicum, hoc est, universalis sibi vocabulum usurpasse. Quod beatae recordationis Pelagius decessor noster agnoscens, omnia gesta eiusdem synodi praeter illa quae illic de caussa venerandae memoriae Gregorii episcopi Antiocheni sunt habita, valida omnino districtione cassavit, districtissima illum increpatione corripiens, ut se a novo et temerario superstitionis nomine cohiberet: adeo ut suum illi diaconum, nisi tantum nefas emendaret, procedere prohiberet.

Die Synode hat sich auf die Appellation des Gregorios hin lediglich zur Prüfung seiner Sache versammelt; wenn nun der Papst das freisprechende Urtheil, d. h. den Beschluss, um deswillen die Synode versammelt wurde, bestätigt, so ist die Cassation der Acten nichts als ein formeller Protest; thatsächlich waren ja Papst und Synode einverstanden. So erklärt es sich, dass man in Constantinopel wenig Aufhebens davon machte. Im Gegentheil, Johannes schickt unbedenklich die Acten einer zweiten Synode an Gregor, in welcher zwei Presbyter, Johannes und Athanasios, wegen angeblicher Häresie verurtheilt werden. Darüber schreibt Gregor an seinen Apokrisiar Sabinian (IV, 39):

Ad hoc enim usque pervenit, ut sub occasione Joannis presbyteri gesta huc transmitteret in quibus se paene per omnem versum *οἰκουμενικὸν* patriarcham nominaret.

Da die Acten dieser beiden Synoden nach Gregors eignem Eingeständniss den Anlass zu dem Streit geboten haben, so ist der Thatbestand vollkommen klar. Die beiden Synoden waren in ihrem Curialstil, wie namentlich die zweite Stelle beweist, das genaue Ebenbild der Synoden von 518 und 536.

Die Acten begannen nach Angabe von Zeit und Ort: *προκαθεζομένου τοῦ δεσπότου ἡμῶν τοῦ ἁγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου ἀρχιεπισκόπου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Ἰωάννου.* Die von beiden Parteien eingereichten Libelle waren überschrieben: *τῷ ὁσιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ καὶ ἁγιωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ Ἰωάννῃ καὶ τῇ ἐνδημούσῃ ἁγίᾳ συνόδῳ ἀξίωσις κτλ.* Wenn der Patriarch sprach, hiess es: *ὁ ἁγιώτατος καὶ μακαριώτατος ἀρχιεπίσκοπος καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης εἶπεν*, und vielleicht riefen die immer besonders devoten Orientalen: *Ἰωάννου οἰκουμενικοῦ πατριάρχου πολλὰ τὰ ἔτη.* Also das ganze Vergehen des Johannes, die usurpatio superbi et stulti vocabuli besteht darin, dass er sich von Anderen mit dem vocabulum elationis, einem seit mindestens 70 Jahren traditionellen Ehrenprädicate, benennen liess.

Der Faster hat demnach absolut keine Neuerung unternommen; dies wäre nur der Fall gewesen, wenn er wie die Patriarchen des späteren Mittelalters und der Neuzeit eigenhändig subscribirt hätte: *Ἰωάννης ἐλέῳ θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος ΚΠ. νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης.* Aber die Thatsache, dass seine sämmtlichen Vorgänger, welche sich von 500 bis 800 *οἰκουμ. πατριάρχης* tituliren liessen, selbst ganz anders unterzeichneten, erlaubt uns mit nahezu zweifelloser Sicherheit zu behaupten, dass auch Johannes auf den beiden Synoden die *ὑπογραφαὶ* eröffnet haben wird mit: *Ἰωάννης ἐλέῳ θεοῦ ἐπίσκοπος ΚΠ. νέας Ῥώμης ὁρίσας ὑπέγραψα* und nicht in der von Pseudoisidor überlieferten Form.

Es lässt sich nun nicht leugnen, dass einige Ausdrücke

Gregors scheinbar eine andere Erklärung veranlassen. Indessen eine genauere Betrachtung wird die Richtigkeit unserer Erklärung darthun.

In dem Briefe an Kaiser Mauritius (IV, 32) schreibt er: Jesu Christi mandata superbi atque pompatici cuiusdam sermonis inventione turbantur. Ferner: vir sanctissimus consacerdos meus Joannes vocari universalis episcopus conatur. Letzterer Ausdruck zeigt ganz deutlich, dass wir es nur mit einem von Anderen dem Johannes zugestandenen Ehrenprädicate zu thun haben. Unsicher kann man sein, wenn er im Verlaufe schreibt: sacerdotes ... vanitatis sibi nomina expetunt et novis ac profanis vocabulis gloriantur und qui est iste qui contra statuta evangelica contra canonum decreta novum sibi nomen praesumit? Allein da Gregor fortfährt: Utinam vel sine aliorum imminutione unus sit, qui vocari appetit universalis, so sieht man gleich, dass all' diese Klagen nur auf die von der Synode dem Patriarchen gegenüber gebrauchte Titulatur gehen, nicht etwa auf eine Unterschrift desselben mit diesem Prädicate. Auch bei den meisten übrigen Stellen zeigt schon die passivische Form, dass der Papst dem Patriarchen lediglich zum Vorwurf macht, diese Anrede von Seiten Anderer tolerirt zu haben, so in dem Briefe an die Kaiserin (IV, 34) quatenus ... praedictus frater et coepiscopus meus solus conetur appellari episcopus. An Eulogios und Anastasios schreibt er (IV, 36) is qui universalis dicitur, an Johann (IV, 38) ut ... episcopus appetas solus vocari und ebenda: vestra autem sanctitas agnoscat quantum apud se tumeat quae illo nomine vocari appetit quo vocari nullus praesumpsit, qui veraciter sanctus fuit.

In demselben Briefe sagt Gregor geradezu, der Name sei dem Patriarchen von seinen Schmeichlern beigelegt: quanta possum dulcedine exposco, ut fraternitas vestra cunctis sibi adulantibus atque erroris nomen deferentibus contradicat, nec stulto ac superbo vocabulo appellari consentiat und später: Sed haec scio, quia vestrae sanctitati ab illis oriuntur qui vobis deceptiosa familiaritate deserviunt.... Tanto enim maiores hostes credendi

sunt, quanto magis laudibus adulantur. Andere Stellen lassen allerdings die Deutung zu, dass Johann sich selbst so genannt habe, so z. B. im Briefe an Eulogios und Anastasios: jactantiam sumpsit, ita ut universa sibi tentet adscribere und an Johann: novum (fraternitas vestra) sibi conata est nomen arripere.

Am deutlichsten scheint die Selbstthätigkeit des Patriarchen in dem Briefe an die Kaiserin Constantina ausgedrückt: cum se nova praesumptione atque superbia idem frater meus universalem episcopum appellet; allein gerade hier zeigt der folgende Nachsatz: ita ut sanctae memoriae decessoris mei tempore adscribi se in synodo tali hoc superbo vocabulo faceret, dass auch diese activischen Ausdrücke nichts Anderes aussagen, als die passivischen.

Indessen könnte man geltend machen, dass Gregor dem Eulogios, wie dem Johannes erzählt, in Chalcedon habe man das nomen universitatis dem Papst angetragen. Sed nullus unquam decessorum meorum hoc tam profano vocabulo uti consensit[1]). Man könnte nun schliessen, in diesen Worten liege: keiner der Päpste hat zwar den Titel gebraucht, wohl aber Johannes. Allein auch hier zeigt die nachfolgende Auseinandersetzung: quia videlicet si unus patriarcha universalis dicitur, patriarcharum nomen ceteris derogatur, dass dem nicht so sei.

Ein anderes Argument für den Satz, dass es sich nur um die Titulatur und nicht um die Signatur handelt, liegt in der Bitte an Eulogios und Anastasios: propterea sanctitas vestra in suis epistolis neminem unquam universalem nominet, ne sibi debitum detrahat, cum alteri honorem offert indebitum und ebenso zum Schluss: state fortes, state securi, scriptaque cum universalis nominis falsitate nec dare unquam, nec suscipere praesumatis. Er verlangt also klar von den

1) Gregor hätte übrigens einem kirchengeschichtlich so wohlbewanderten Manne, wie Eulogios gegenüber besser mit dieser Argumentation geschwiegen, weil 1) das angebliche Anerbieten dieses Titels in Chalcedon, wie Jeder aus den Acten sehen kann, auf notorischem Irrthum beruht, und weil 2) seine Vorfahren Hormisdas, Agapetus und Bonifatius gegen den Titel in der That Nichts einzuwenden hatten.

anderen Patriarchen, dem Byzantiner ihrerseits das Ehrenprädicat nicht zu ertheilen; nec suscipere bedeutet, dass sie übersandte Synodalacten, wie die in Sachen des Johannes und Athanasios, wo das Prädicat gebraucht wird, ebenfalls nicht als gültig anerkennen sollten.

Ebenso schreibt er an die illyrischen Bischöfe (VII, *LXX) hortor atque suadeo, ut nullus vestrum hoc nomen aliquando recipiat, nullus consentiat, nullus scribat, nullus ubi fuerit scriptum admittat, vel subscriptionem suam adjiciat. Gregor hatte erfahren, dass die Illyrier von Kyriakos zu einer Reichssynode sollten berufen werden. Wird in derselben nach dem üblichen Ritus dem Patriarchen das Prädicat Oecumenicus gegeben, müssen die Bischöfe durch Verweigerung ihrer Unterschrift unter die Acten ihre Zustimmung versagen. Aus alledem geht, wie mir scheint, völlig klar hervor, dass, was Gregor tadelt, nur in der Zulassung der Titulatur besteht. Sich selbst hat Johannes nie so genannt. So erklärt sich auch die Auffassung des ganzen Streithandels von Seiten der Griechen. Der Kaiser schrieb mehrere Briefe, deren Sinn dahin ging (VI, 30), ut pro appellatione frivoli nominis inter nos scandalum generari non debeat. Man fand allgemein, Gregor selbst habe „Aergerniss" erregt, so dass er feierlich Kyriakos gegenüber wegen dieser Beschuldigung protestiren zu müssen glaubte. Besonders scharf tadelte den Heiligen in einem Briefe Anastasios von Antiochien, auch ein Sanctus. Nach einem sehr herzlichen Eingang kam eine Warnung vor geistlichem Hochmuth (VI, 24): me dicitis morum meorum debere reminisci et maligno spiritui quaerenti animas cribrare pro nulla caussa locum dare. Eure Heiligkeit, schreibt Gregor sehr bittersüss, hat durch die vorangehenden Worte der Gütigkeit und durch dieses nachfolgende Wort den Brief der Biene ähnlich gemacht, welche zugleich den Honig und den Stachel trägt, damit sie mich mit dem Honig sättige und dem Stachel verwunde, und in demselben gereizten Tone geht es weiter; denn Anastasios hatte ihm ganz offen erklärt, für ein Nichts (pro nulla causa) habe er ein scandalum erregt.

Man sieht, Gregor traf auf wenig Verständniss im Osten. Sein eigener Apokrisiar Sabinian hatte zu Gregors höchstem Missfallen seine Zustimmung zu einem kaiserlichen Briefe gegeben, worin Mauricius den Papst ermahnte, mit Johannes Frieden zu halten.

Gregor scheint selbst eingesehen zu haben, dass er zu weit gegangen war; gegen Johann's Nachfolger Kyriakos tritt er bedeutend milder auf und den Ueberbringer der Synodica nahm er auf deren dringendes Bitten in die Kirchengemeinschaft wieder auf. Sachlich hat Gregor bei Kyriakos so wenig, als bei Johannes etwas erreicht. In Constantinopel befolgte man offenbar dieselbe Taktik, wie nach dem Chalcedonense. Der 28. Canon war von Rom nie anerkannt worden; allein man liess die Päpste ruhig protestiren und betrachtete ihn als rechtskräftig. Diesmal konnte man mit um so besserem Grunde so verfahren, als Johannes durchaus keine Neuerung gewagt hatte, sondern sich nur von Seiten des Clerus ein Ehrenprädicat geben liess, welches seine Vorfahren schon lange, ohne die geringste Anfechtung von Seiten Roms, besessen hatten.

Der einzige Erfolg, welchen der Papst aufzuweisen hatte, war, dass Eulogios von Alexandrien, wie es scheint mehr aus Höflichkeit, sich mit Gregors Anschauung einverstanden erklärte; dafür betitelte er nun den Papst selbst mit dem nomen pestiferum (ep. VII, 30): Ecce in praefatione epistolae quam ad me ipsum qui prohibui direxistis, superbae appellationis verbum, universalem me papam dicentes, imprimere curastis. Dagegen protestirt nun der Papst sehr lebhaft: Quod peto dulcissima mihi sanctitas vestra ultra non faciat ..... nec honorem esse deputo, in quo fratres meos honorem suum perdere cognosco. Meus namque honor est honor universalis ecclesiae. Meus honor est fratrum meorum solidus vigor ..... Si enim universalem me papam vestra sanctitas dicit, negat se hoc esse quod me fatetur universum. Sed absit hoc. Recedant verba quae vanitatem inflant et caritatem vulnerant.

Diese Worte sind darum so wichtig, weil der Papst darin sowohl von der Anschauung seiner Vorgänger ab-

weicht, als auch bei seinen Nachfolgern darin durchaus keinen Anklang fand, wie folgende Zusammenstellung erweist.

Leo I. Der libellus Theodor's ist überschrieben (Mansi VI, 1005): *τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ θεοφιλεστάτῳ οἰκουμενικῷ ἀρχιεπισκόπῳ καὶ πατριάρχῃ μεγάλης Ῥώμης Λέοντι .... παρὰ Θεοδώρου διακόνου Ἀλεξανδρείας.* Genau so ist Ischyrions libellus (VI, 1013) überschrieben und mit nebensächlichen Abweichungen die des Athanasios (VI, 1021) und des Sophronios (VI, 1029). Die römischen Legaten subscribiren (Mansi VII, 136) z. B., Paschasinus episcopus vicarius domini mei beatissimi atque apostolici universalis (gr. *οἰκουμενικῆς*) ecclesiae papae urbis Romae Leonis ... subscripsi.

Hormisdas. Die Mönche von Syria II (ep. 39) schreiben an ihn: Sanctissimo et beatissimo universae orbis terrae patriarchae Hormisdae continenti sedem principis apostolorum Petri deprecatio etc. archiepiscopus universalis tituliren ihn Pompeius (ep. 69) und Anastasia (ep. 70).

Bonifatius II. (Mansi VIII, 741): Domino meo sancto ac per omnia beatissimo et revera venerando patri patrum, universali patriarchae Bonifatio Stephanus exiguus episcopus.

Agapetus (Mansi VIII, 895): *Τῷ δεσπότῃ ἡμῶν καὶ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ Ἀγαπητῷ παρὰ Μαρινιανοῦ πρεσβυτέρου καὶ ἐξάρχου τῶν μοναστηρίων τῆς βασιλίδος κτλ.*

Theodorus (Mansi X, 913): *Τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ καὶ θεοστηρίκτῳ μου δεσπότῃ πατρὶ πατέρων ἀρχιεπισκόπῳ καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ κυρίῳ Θεοδώρῳ Σέργιος ἐλάχιστος ἐπίσκοπος ἐν κυρίῳ χαίρειν.* Die römischen Editoren machen, ohne an Gregors Worte zu denken, die naive Randglosse: insigne praeconium Romanae ecclesiae. Die drei afrikanischen Primaten nennen ihn (Mansi X, 919): summus omnium praesulum pontifex, wie es im *λόγος προσφωνητικὸς* der VI. Synode Agatho (Mansi XI, 660) heisst: *ὁ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης καὶ ἀποστολικῆς ἀκροπόλεως ἀρχιερατικώτατος πρόεδρος.*

Martin. Der Italiener Maurus von Ravenna schreibt (Mansi X, 884): Domino sancto et meritis beatissimo totoque orbe apostolico et universali pontifici Martino papae Maurus servus servorum Dei episcopus. Der Papst erklärt im ersten Secretarius des Lateranense, der Brief sei apostolicis dogmatibus conveniens atque ideo cum recta confirmationis sanctorum patrum confessione et omnem haeresim condemnationi submittens, si complacet huic sancto concilio, actis nostris indatur. Der gute Martin meinte, durch die „fromme" Promulgation seiner 20 Anathematismen „nach des Herrn Wort das Unkraut und Alle, die Aergerniss erregen, mit der Spreu ihrer häretischen Gesinnung dem Feuer des kanonischen Urtheils kraft apostolischer Autorität übergeben und den Weizen der reinen und apostolischen Lehre in die Scheune, d. h. „die katholische Kirche mit der Worfschaufel der Lehre der Väter sicher gesammelt zu haben". Aber während der Retter der Orthodoxie mit dem Propheten Sophonias sang: Jauchze, Du Tochter Zion! rufe Israel! freue Dich und sei fröhlich von ganzem Herzen, Du Tochter Jerusalems! ahnte er wohl nicht, dass er ein Vorläufer des Antichrists geworden und den Glauben vernichtet habe. Man höre nur Gregor ep. VI, 30. Ego autem fidenter dico, quia quisquis se universalem sacerdotem vocat vel vocari desiderat, in elatione sua antichristum praecurrit. IV, 39: In isto enim scelesto vocabulo consentire nihil est aliud quam fidem perdere.

Domnus (Mansi XI, 196): ... *αὐτοκράτωρ Φλάβιος Κωνσταντῖνος πιστὸς μέγας βασιλεύς· σάκρα Δόμνῳ τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικῷ πάπᾳ.*

Agatho. Die römische Synode von 680 titulirt ihren Präsidenten (Mansi XI, 179): praesidente Agathone sanctissimo atque ter beatissimo apostolico universali papa sanctae Dei catholicae atque apostolicae ecclesiae urbis Romae. Seine Legaten unterschreiben auf dem VI. Concil (Mansi XI, 639): Theodorus humilis episcopus sanctae Romanae ecclesiae, locum gerens Agathonis ter beatissimi et univer-

salis papae urbis Romae subscripsi, wörtlich so seine beiden Collegen der Presbyter Georg und der Diakon Johannes.

Leo II. Constantin schreibt an ihn (Mansi XI, 713): *Λέοντι τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ τῆς ἀρχαίας καὶ περιδόξου πόλεως Ῥώμης καὶ οἰκουμενικῷ πάπᾳ.* Der Claromontanus übersetzt papae oecumenico (Mansi XI, 916).

Johannes V. (Mansi XI, 737): Caesar Flavius Justinianus ... Joanni viro sanctissimo ac beatissimo archiepiscopo antiquae almae urbis Romae atque universali papae. Der Brief kam erst an, als bereits Conon Papst war[1]).

Johannes VI. (Mansi XII, 160): Domino beatissimo universali papae Joanni Uuilfridus supplex et humilis servus servorum Dei episcopus.

Die römischen Bischöfe des siebenten Jahrhunderts haben demnach selbst ebenso scrupellos das Ehrenprädicat aufgenommen, als sie andererseits die Ertheilung desselben an ihre neurömischen Collegen stillschweigend duldeten. Erst Hadrian I. fing auf dem zweiten Nicänum den langweiligen Krieg wieder an; indessen die Griechen ignorirten dies ziemlich vornehm, indem sie die Verlesung des „unpassenden“ Abschnittes in der feierlichen Synodalsitzung untersagten.

Wir sind zu Ende; ich glaube aber in dem Bisherigen den Beweis erbracht zu haben, dass 1) Johannes Nesteutes niemals selbst, wie Pseudoisidor fabelt, sich einen ökumenischen Patriarchen nannte und dass 2) wenn er sich diesen Titel von Anderen geben liess, er damit durchaus keine kirchenpolitische Neuerung wagte.

Ganz mit Unrecht hat darum auch die römisch gesinnte Historiographie diesen Kirchenfürsten aussergewöhnlichen politischen Ehrgeizes beschuldigt; dagegen nach Verdienst und mit vollem Rechte hat ihn die griechische in die Zahl ihrer Heiligen aufgenommen.

---

1) Daher rührt wohl Pichlers (II, 662) ungenaue Notiz, auch dieser Papst sei so von Justinian titulirt worden.

Valentinus und seine Schule.

Von

R. A. Lipsius[1].

I. Biographisches.

Nach der eigenen Ueberlieferung der Valentinianischen Schule, welche Clemens Alexandrinus (Strom. VII, 17, 106 p. 898 Potter) bezeugt, ist Valentinus ein Schüler des Theodas gewesen, welcher noch mit dem Apostel Paulus bekannt gewesen sein soll (*ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντῖνον Θεοδάδι ἀκηκοέναι φέρουσιν· γνώριμος δ' οὗτος γεγόνει Παύλῳ*). Diese Nachricht ist jedoch in ihrer zweiten Hälfte sehr unwahrscheinlich. Valentinus kann erst gegen Ende der Regierung Hadrians begonnen haben, seine gnostischen Lehren, für welche er jenen Theodas als Autorität angerufen haben soll, zu verbreiten. Da er nun vorher ein katholischer Christ gewesen sein soll, so kann er erst damals jenen Theodas gehört haben, von welchem er seine Lehre empfangen haben soll. Nun wissen wir aber, dass die Gnostiker es liebten, ihre Geheimlehren auf die Ueberlieferung von Aposteln und Apostelschülern zurückzuführen. Ein solcher Apostelschüler soll also auch der sonst völlig unbekannte Theodas gewesen sein, auf dessen Autorität sich die Valentinianer beriefen, ebenso wie Basilides ein

---

1) Deutsche Bearbeitung des Artikels Valentinus in Smith und Wace's Dictionary of Christian Biography.

Schüler des Glaukias, des angeblichen Hermeneuten des Petrus, gewesen sein soll. Wenn man mit Bentley an Stelle der Worte *Θεοδάδι ἀκηκοέναι* vielmehr *Θεοδᾶ διακηκοέναι* liest, so liegt es nahe, in *Θεοδᾶς* oder *Θευδᾶς* eine Contraction aus *Θεόδωρος*, oder, wie schon Usher annahm, aus *Θεόδοτος* zu sehen. Im letzteren Falle hat die Vermuthung Zahn's (Forschungen III, 125) viel Bestechendes, dass Theodas eine Person mit jenem Theodotos sei, von dessen Lehren Clemens von Alexandrien anderwärts einige Ueberreste bewahrt hat (excerpta ex scriptis Theodoti). Indessen bleibt dieses eine blosse Möglichkeit, welche durch den Wortlaut der jenen Excerpten gegebenen Ueberschrift nicht begünstigt wird (*ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί*). Denn die 'Anatolische Schule' ist, wie uns auch von anderen Zeugen bestätigt wird, ein Zweig der Valentinianer, wenn sie auch der ursprünglichen Lehre Valentins näher gestanden haben wird. Jedenfalls ist unter der *κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους* vorhandenen *ἀνατολικὴ διδασκαλία*, als deren Haupt Clemens den Theodotos betrachtet zu haben scheint, keine schon vor Valentin verbreitete und von ihm nur auf fremde Autorität hin angenommene Lehre gemeint, sondern wie die in den Excerpten so häufige Bezeichnung *οἱ Οὐαλεντινιανοί* beweist, eine unter den Schülern Valentins verbreitete Meinung. Wenn also jener *Θεόδοτος* mit dem angeblichen Lehrer Valentins *Θεοδᾶς* wirklich eine Person war, so muss man wenigstens annehmen, dass nicht Clemens ein unter dem Namen des Theodas umlaufendes Buch excerpirt hat, sondern dass in den Schriften jener anatolischen Valentinianer, aus welchen Clemens seine Auszüge entnahm, Theodot als Autorität citirt gewesen ist. Ob diese Citate selbst wieder auf ein besonderes nach Theodotos oder Theodas benanntes Buch zurückgehen, wie Zahn annimmt, muss dahingestellt bleiben.

Irenäus (haer. I, 11, 1) bezeichnet den Valentin als den Ersten, welcher die Lehren der gnostischen Häresie zu einer eigenen Sectenmeinung umgestaltet habe. Der Sinn der Worte kann unmöglich dieser sein, dass Valentin zuerst

unter allen Häretikern eine selbständige, nach seinem Namen benannte Schule gestiftet habe. Denn hierdurch würde sich Irenäus mit seinen eigenen Angaben über Simon, Menander, Satornil, Basilides in Widerspruch setzen. So bleibt nur übrig, den Ausdruck *γνωστικὴ αἵρεσις* in engerem Sinne zu fassen und von einer Partei zu verstehen, welche sich selbst als 'Gnostiker' bezeichnete. Diese 'Gnostiker' kann man bei den sogenannten Ophiten wiederfinden, deren Sectenmeinungen Irenäus (haer. I, 30) dargestellt hat. Denn am Schlusse dieser Darstellung macht Irenäus selbst darauf aufmerksam, dass die Valentinianische Schule von jenen namenlosen Häretikern wie von der vielköpfigen Lernäischen Schlange herstamme (haer. I, 30, 15: 'a quibus velut Lernaea hydra multiplex capitibus fera de Valentini schola generata est'). Dieselbe Behauptung wiederholt er an einer etwas späteren Stelle mit etwas anderen Worten (haer. I, 31, 3: 'a talibus matribus et patribus et proavis eos qui a Valentino sint ... necessarium fuit manifeste arguere'). Eine Schwierigkeit bereitet nur der Umstand, dass man nicht weiss, ob die (überdies in verschiedenem Texte überlieferten) Worte haer. I, 11, 1 von Irenäus selbst herrühren oder aus einer älteren Quelle entnommen sind. Dieselben lauten nach dem alten lateinischen Texte 'Qui enim est primus ab ea quae dicitur gnostica haeresis, antiquas in suum characterem doctrinas transferens Valentinus sic definivit'. Epiphanios liest dafür: *ὁ μὲν γὰρ πρῶτος ἀπὸ τῆς λεγομένης γνωστικῆς αἱρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου μεθαρμόσας Οὐαλεντῖνος οὕτως ἐξηροφόρησεν* [l. *ἐληρολόγησεν*]. Aehnliche Ausdrücke kehren I, 24, 7 ('illorum enim theoremata accipientes, in suum characterem doctrinae transtulerunt') und I, 28, 1 ('proprium characterem doctrinae constituit') wieder. Hiermit scheint als ursprüngliche Lesart auch haer. I, 11, 1 *τὰς ἀρχαίας εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλίας* festgestellt und zugleich erwiesen zu sein, dass die betreffenden Worte von Irenäus selbst herrühren, zu dessen eigenthümlichem Sprachgute sie gehören. Irenäus berichtet uns also, dass Valentin die von ihm vorgefundenen Lehren jener namenlosen (ophitischen)

Gnostiker in eigenthümlicher Weise umgestaltet und so der Begründer einer neuen Lehrweise geworden sei. Die Richtigkeit dieser Angabe wird sich weiter unten bei der Darstellung des Valentinischen Systemes bestätigen. Ueber die Heimath jener 'Gnostiker' giebt Irenäus nichts an. Wir wissen jedoch, dass jene 'ophitischen' Parteien sowohl in Aegypten als in Syrien zu Hause waren.

Ueber das Vaterland Valentins hat uns erst Epiphanios genauere Nachrichten mitgetheilt, welche er jedoch aus keinem älteren Schriftsteller, sondern lediglich aus mündlicher Kunde geschöpft hat (haer. 31, 2). Hiernach stammte er aus dem ägyptischen Küstenlande, und ward in Alexandria in den griechischen Wissenschaften unterwiesen (*αὐτὸν γεγενῆσθαι Φρεβωνίτην τῆς Αἰγύπτου παραλιώτην· ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ πεπαιδεῦσθαι τὴν τῶν Ἑλλήνων παιδείαν*). Die Nachricht des Epiphanios scheint aus ägyptischer Localtradition zu stammen; ob die Bezeichnung des Gaues, welcher seine Heimath gewesen sein soll, richtig ist oder nicht, wird sich nicht mehr ermitteln lassen (statt *Φρεβονίτην* hat man *Φθενοτίτην*, *Πτενοτίτην*, *Φαρβαιθίτην* vorgeschlagen). In verschiedenen Theilen Aegyptens (*ἐν τῷ Ἀθριβίτῃ καὶ Προσωπίτῃ καὶ Ἀρσενοΐτῃ καὶ Θηβαΐδι καὶ τοῖς κάτω μέρεσι τῆς παραλίας καὶ Ἀλεξανδροπολίτῃ*) waren noch zu des Epiphanios Zeit Reste der Valentinianischen Secte vorhanden (haer. 31, 7). Auf diese ägyptischen Valentinianer des vierten Jahrhunderts geht vermuthlich auch die Nachricht von der ägyptischen Heimath des Sectenstifters zurück. Dagegen kann es zweifelhaft erscheinen, wo Valentin zuerst mit seinen gnostischen Lehren hervorgetreten ist. Epiphanios, welcher ihn zuerst in Aegypten lehren lässt, berichtet weiter, dass er auch nach Rom gekommen und als Lehrer aufgetreten sei, aber sowohl hier als in Aegypten als rechtgläubig gegolten habe und erst auf Kypros Schiffbruch am Glauben gelitten und seine ketzerischen Meinungen verbreitet habe (*ἐποιήσατο δὲ οὗτος τὸ κήρυγμα καὶ ἐν Αἰγύπτῳ .... ἀλλὰ καὶ ἐν Ῥώμῃ ἀνελθὼν κεκήρυχεν· εἰς Κύπρον δὲ ἐληλυθὼς ὡς ναυάγιον ὑποστὰς φύσει σωματικῶς, τῆς πίστεως ἐξέστη καὶ τὸν νοῦν*

ἐξετράπη. ἐνομίζετο γὰρ πρὸ τούτου μέρος ἔχειν εὐσεβείας καὶ ὀρθῆς πίστεως ἐν τοῖς προειρημένοις τόποις. ἐν δὲ τῇ Κύπρῳ λοιπὸν εἰς ἔσχατον ἀσεβείας ἐλήλακε κτλ. a. a. O.). Indessen beruht diese Angabe lediglich auf einer verworrenen Combination verschiedener Angaben. Nach Irenäus fällt die 'Blüthe' Valentins in seinen Aufenthalt in Rom zur Zeit des Bischofs Anicet (haer. III, 4, 3). Dagegen las Epiphanios, wie Philaster (haer. 38) bezeugt, in dem *σύνταγμα* Hippolyts die Notiz, Valentin habe früher in der Kirchengemeinschaft gestanden, darnach aber, als er durch seinen Hochmuth zum Abfalle vom Glauben verführt worden sei, habe er während seines Aufenthaltes auf Kypros seine ketzerischen Lehren vorgetragen ('et in primis quidem fuit in ecclesia. Elatior autem factus postmodum errore non parvo deceptus est, degensque in Cypri provincia coepit hoc definire'). Indem Epiphanios nun die verschiedenen auf ihn gekommenen Nachrichten verband, kam er zu der Meinung, dass Valentin in Aegypten und Rom noch rechtgläubig gelehrt und erst zuletzt auf Kypros sein gnostisches System vorgetragen habe. Man kann aber nicht bezweifeln, dass die „Blüthezeit“ Valentins, welche nach Irenäus in seinen römischen Aufenthalt fällt, auf die hervorragende Lehrthätigkeit sich bezieht, welche er unter Anicet als Haupt der von ihm gestifteten gnostischen Schule entfaltete. Hiermit ist die Angabe Tertullians recht wohl vereinbar, dass Valentin eben so wenig als Markion bei seiner Ankunft in Rom aus der Kirchengemeinschaft ausgeschieden war (praescr. haer. 30). Denn die Gnostiker legten, schon um der Verbreitung ihrer Lehren willen, grosses Gewicht darauf, in der katholischen Kirche zu verbleiben und bedienten sich zu dem Ende einer doppelten Vortragsweise, einer exoterischen für die einfachen Gläubigen, einer esoterischen für die Eingeweihten. Den Beweis liefern die auf uns gekommenen Fragmente, von denen ein grosser Theil die eigenthümlich gnostischen Lehren absichtlich zurückstellt. Als Anlass für den Abfall Valentins von der Kirche erzählt Tertullian anderwärts, dass jener als ein geistvoller und beredter Mann nach der Bischofswürde gestrebt habe, aber zu

Gunsten eines Anderen, für den die Prärogative eines Märtyrers, d. h. Confessors, sprach, übergangen worden sei (adv. Valentinianos 4). Diese Nachricht unterliegt freilich, wie viele ähnliche Angaben der Kirchenlehrer über die unlauteren Motive der Häretiker, dem Verdachte böswilliger Erfindung. In der anderen Stelle, in welcher Tertullian über den Ursprung der Irrlehren des Valentin und Markion berichtet, erzählt er vielmehr, dass beide Männer um ihres unruhigen Strebens nach Neuerungen willen, durch welches sie auch die Brüder schädigten, mehr als ein Mal (semel et iterum) excommunicirt worden seien, bis sie zuletzt für immer ausgestossen, ihre giftigen Lehren ausgestreut hätten. Indessen kann es immerhin auf Wahrheit beruhen, dass Valentin sich einst vergeblich um die bischöfliche Würde beworben hat. Seine philosophische Bildung, welche auch sonst bezeugt ist (Tertullian praescr. haer. 30. Philaster haer. 38. Philos. VI, 37 p. 197), sein Geist und seine Beredtsamkeit mochten ihm auch in den Augen Anderer einen Anspruch auf den bischöflichen Stuhl geben. Ob sich dies in Rom oder auf Kypros zugetragen hat, muss dahingestellt bleiben. Nimmt man das Erstere an, so liegt es nahe, mit Hilgenfeld unter dem Confessor, welcher dem Valentin vorgezogen wurde, den Pius zu verstehen und sein 'Martyrium' in dieselbe Zeit zu verlegen, in welcher der römische Bischof Telesphorus den Märtyrertod starb (Iren. haer. III, 3, 3). Indessen ist weder von Pius, noch von seinem Vorgänger Hyginus anderweit berichtet, dass er den Ruhm eines Confessors erlangt habe: denn die Angaben des liber Pontificalis, welche fast sämmtliche ältere römische Bischöfe zu Märtyrern machen, können nicht in Betracht kommen.

Mit Sicherheit wird man den kyprischen Aufenthalt Valentins vor seine Reise nach Rom verlegen dürfen. Nach der bestimmten Angabe des Irenäus (haer. III, 4, 3) kam Valentin unter Bischof Hyginus nach Rom, blühte unter Pius und blieb daselbst bis Anicet. Hiernach wird sein römischer Aufenthalt etwa auf die Zeit von 138—160 n. Chr. zu bestimmen sein. Hiermit stimmt die Angabe des Clemens Alexandrinus, welcher in einer dunklen, aber aus-

drücklich chronologisch sein wollenden Stelle (Strom. VII, 17, 106 p. 898), den Valentin den unter Hadrian aufgetretenen Sectenhäuptern zuzählt und ihm die mittlere Stelle zwischen Basilides und Markion anweist. Tertullian versetzt ihn (praescript. haer. 30), ebenso wie den Markion, in die Zeit des Antoninus Pius: wenn er aber (l. c.) weiter erzählt, Valentin sei unter dem Episkopate des seligen Eleutherus (seit 175 oder 176) noch ein rechtgläubiges Mitglied der römischen Kirche gewesen, so beruht dies offenbar auf Verwechselung des Eleutherus mit Hyginus oder Pius. Anderwärts (de carne Christi 1) bezeichnet er ihn als condiscipulus und condesertor des Markion, welcher ebenso wie dieser zuerst ein Schüler der katholischen Wahrheit gewesen, darnach aber ebenfalls von derselben abgefallen sei. Die Späteren, wie Eusebios (Chronicon ad ann. Abrah. 2153 und 2159; hist. eccl. IV, 11), Hieronymus (Chronicon ad ann. Abrah. 2156 und 2159), Theodoret (haer. fab. I, 7) u. A., schreiben nur dem Irenäus nach.

Hiernach wird Valentin gegen Ende der Regierungszeit Hadrians (c. 130 n. Chr.) in Aegypten und auf Kypros als Lehrer aufgetreten sein, ungefähr gleichzeitig mit dem Regierungsantritte des Antoninus Pius oder doch bald nachher nach Rom gekommen sein und während der ganzen langjährigen Herrschaft dieses Kaisers in der Welthauptstadt gewirkt haben. Wahrscheinlich hatte er, bevor er nach Rom kam, sein System schon ausgebildet und im Geheimen verbreitet. Seine Uebersiedelung nach Rom ist gewiss aus demselben Grunde erfolgt, welcher auch andere Sectenhäupter, wie Kerdon und Markion, nach der Welthauptstadt führte: Valentin hoffte hier ein grösseres Feld für seine Wirksamkeit zu gewinnen. Aus demselben Grunde suchte er Anfangs den Anschluss an die katholische Kirche.

II. Geschichte der Secte.

Von Valentins zahlreichen Anhängern wird berichtet, dass sie in eine morgenländische und eine Italische Schule sich theilten (Pseudorig. Philos. VI, 35 p. 195 Miller, vgl.

Tertull. adv. Valentin. 11 und die Ueberschrift der Excerpte bei Clemens ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας). Erstere war in Aegypten und Syrien, letztere in Rom und Südgallien verbreitet. Unter seinen Schülern scheint Secundus der älteste gewesen zu sein. Tertullian (adv. Valentinian. 4) und die Epitomatoren Hippolyts (Pseudotertull. haer. 13; Philaster haer. 40) erwähnen ihn erst nach Ptolemäus; dagegen nennt ihn die alte Schrift, welche Irenäus (haer. I, 11, 2) excerpirt, wohl richtig, als den ältesten Schüler Valentins zuerst. Dann folgt in der genannten Quellenschrift (haer. I, 11, 3) 'ein anderer glänzender Lehrer' (ἄλλος ἐπιφανὴς διδάσκαλος), aus dem das Missverständniss der späteren Häreseologen einen Valentinianer Ἐπιφάνης geschaffen hat. Wer unter diesem Ungenannten zu verstehen sei, lässt sich nicht mehr mit völliger Sicherheit ausmitteln. Gewiss nicht der viel spätere Herakleon, dessen anderweit bekannte Lehren mit den Angaben des Irenäus durchaus nicht übereinstimmen; weit näher liegt es, Marcus zu vermuthen, dessen oberste Tetras genau mit der des Ungenannten übereinstimmt (haer. I, 15, 1 καθ' ἃ προείρηται). Dass Irenäus ihn hier nicht nennt, erklärt sich leicht durch die Annahme, dass sein Name in der hier benutzten Quelle nicht genannt war und dass dem Irenäus die Uebereinstimmung der hier beschriebenen Lehren mit denen des Marcus entging. Harvey und Hilgenfeld haben an Kolarbasos oder Kolorbasos (Iren. haer. I, 14, 1, vgl. Tertull. adv. Valentinian. 4) gedacht. Den Namen hat Hilgenfeld als ägyptisch anderweit nachgewiesen (Κολάρβασις Inscr. gr. 6585; Κολορβάσιος Nilus epp. III, 52). Indessen ist hiermit die Geschichtlichkeit des Häretikers Kolarbasos nicht sichergestellt, sondern nur die Leichtigkeit des Missverständnisses erklärt [Dict. of Christ. Biogr. I, 594 Artikel Kolarbasus]. Die Uebereinstimmung zwischen Hippolyt (bei Pseudotertull. 15. Philaster 43, vergl. Philos. VI, 5 p. 161 und VI, 55 p. 222) und Tertullian (adv. Valentin. 4, wo statt colubroso zu lesen ist Colarbaso) legt die Vermuthung nahe, dass schon Irenäus selbst des Missverständnisses des

aramäischen כֹּל אַרְבַּע (oder קוֹל אַרְבַּע) sich schuldig gemacht habe. Indessen können die Worte *οὗτος οὖν ὁ Μάρκος μήτραν καὶ ἐκδοχεῖον τῆς Κολαρβάσου Σιγῆς ἑαυτὸν μονώτατον γεγονέναι λέγων* (Iren. I, 14, 1) nur dasselbe bezeichnen wollen, was in dem gleich Folgenden deutlicher dahin ausgedrückt wird, dass die oberste Tetras selbst aus den höchsten Regionen in weiblicher Gestalt auf Marcus herabgekommen sei, weil die Welt 'ihr Männliches' nicht habe ertragen können, und dass sie ihm ganz allein offenbart habe, was sie bis dahin keinem der Götter und Menschen kund gethan. Diese Sigē des Marcus, welche Irenäus auch sonst in einem ironischen Tone erwähnt, ist also die weibliche Gestalt der männlichen Tetras, welche für Alle ausser dem *μονώτατος* Marcus eine *σιγὴ σεσιωπημένη* geblieben ist. So erklärt sich der Ausdruck *ἡ Κολαρβάσου Σιγή* als ein schon von Marcus selbst gebrauchter; *Κολάρβασος* ist *τὸ ἄρρεν τῆς Τετράδος*, *Σιγή* das oberste weibliche Princip, welches dem Marcus allein die Geheimnisse der höchsten Tetras offenbarte (vgl. 14, 2. 3. 7; 15, 1. 5). Wie diese Sigē bei Irenäus als Autorität für die Lehren des Marcus redend eingeführt wird (*ἡ Μάρκου Σιγὴ ἐδογμάτισε — ὥς φησι ἡ Μάρκου Σιγή — οὕτως ἀπαγγέλλει ἡ πάνσοφος αὐτῷ Σιγή*), muss man sogar auf die Vermuthung kommen, dass Irenäus seine Citate einer von Marcus verfassten Schrift entlehnt hat, welche den Titel führte *ἡ Κολαρβάσου Σιγή*. Ganz unmöglich ist übrigens der Versuch von Hilgenfeld, *τῆς Κολαρβάσου Σιγῆς* in *τῆς Κολαρβάσου γνώσεως* zu emendiren (Ketzergeschichte 288). Hippolyt (l. c.) hat den angeblichen Kolarbasus zum Schüler des Marcus gemacht, wogegen Hilgenfeld in ihm den Lehrer desselben erblickt. Marcus selbst gehört jedenfalls zu den ältesten Schülern des Valentinus (Lipsius, die Quellen der ältesten Ketzergeschichte S. 33). Er wirkte, wohl noch gleichzeitig mit Valentins römischem Aufenthalte, in Asien. Hier hat ihn, „den Vorläufer der antichristlichen Bosheit", schon lange vor Irenäus ein 'gottgeliebter Aeltester' zum Gegenstande seiner Stachelverse gemacht (Iren. haer. I, 15, 6). Ein Zeit-

genosse des Irenäus ist dagegen Ptolemäus gewesen (Iren. haer. praef. 2), eins der Häupter der Italischen Schule (Pseudorig. Philos. VI, 35), den Hippolyt im Syntagma nur aus Missverständniss des Irenäus (haer. I, 8, 5, vgl. mit 11, 2) allen Anderen vorangestellt hat. Jünger als Ptolemäus war Herakleon, das andere Haupt der Italischen Schule, dessen Lehrweise vorzugsweise in den Philosophumena (vgl. VI, 29. 35) berücksichtigt zu sein scheint. Irenäus nennt ihn erst ganz beiläufig (haer. II, 4, 1), während Tertullian sein Verhältniss zu seinen Vorgängern mit den charakteristischen Worten bezeichnet, Valentin habe den Weg vorgezeichnet, Ptolemäus ihn beschritten, Herakleon noch einige Pfade abgezweigt (adv. Valentinian. 4). Freilich bemerkt er das Letztere auch von Secundus und Marcus. Clemens bezeichnet den Herakleon um 193 n. Chr. als den angesehensten unter den Schülern Valentins (Strom. IV, 9, 73 p. 595), nämlich zu seiner Zeit. Die Nachricht des Origenes, er sei ein persönlicher Bekannter Valentins gewesen (in Joann. Tom. II, 8), ist daher mit Vorsicht aufzunehmen. Zum Theil noch gleichzeitig mit ihm scheinen die Häupter der Anatolischen Schule, Axionikos und Bardesanes (Ἀρδησιάνης Philos. VI, 35) gewirkt zu haben, deren Lebenszeit sich bis in die ersten Decennien des dritten Jahrhunderts erstreckt hat. Axionikos wirkte zu Antiochia in der Zeit, als Tertullian seine Schrift wider die Valentinianer verfasste, also um's Jahr 218 (Tertull. l. c.). Inwiefern Bardesanes († 223), der bekannte edessenische Gnostiker, mit Recht zu den Valentinianern gezählt werde, kann hier nicht untersucht werden. Tertullian bezeichnet den Axionikos als den Einzigen, welcher zu seiner Zeit noch die ursprüngliche Lehre Valentins vertreten habe. Der von demselben Tertullian kurz vorher erwähnte Theotimus, welcher sich viel mit 'den Bildern des Gesetzes' beschäftigt habe, muss also etwas älter gewesen sein. Dasselbe gilt wohl auch von dem Valentinianer Alexander, dessen Syllogismen Tertullian in den Händen hatte (de carne Christi 16 sq.). Ueber die spätere Geschichte der Schule sind wir nur dürftig unterrichtet.

Tertullian bezeichnet (c. 218) im Eingange seiner Schrift wider die Valentinianer sie als das 'frequentissimum collegium inter haereticos'. Dieses Urtheil bestätigt sich durch das, was über ihre räumliche Verbreitung berichtet ist. Von Aegypten aus verbreitete sie sich nach Syrien, Kleinasien und Rom. Die Theilung in eine Anatolische und eine Italische Schule zeigt, dass die Partei auch nach dem Tode des Stifters, sowohl im Orient (Aegypten, Syrien, Mesopotamien), als auch in Rom Anhänger zählte. In Kleinasien ward sie, wie es scheint, namentlich durch Marcus verbreitet, den schon der gottgeliebte Aelteste des Irenäus (haer. 1, 15, 6) bekämpfte. Die Schüler des Marcus fand Irenäus in den Rhonegegenden verbreitet (haer. I, 13, 7) und in denselben Gegenden scheint der Bischof von Lyon mit Anhängern des Ptolemäus in Berührung gekommen zu sein (haer. I praef. 2); in Rom fiel noch um's Jahr 223 dem Verfasser der Philosophumena eine Hauptschrift der Italischen Schule in die Hände. Derselbe spricht von den beiden Schulen als solchen, die zu seiner Zeit noch bestanden (VI, 35 p. 195). Auch bei Tertullian werden die 'duae scholae' und 'duae cathedrae' erwähnt, in welche zu seiner Zeit die Schule sich theilte (adv. Valent. 11). Reste der Secte fanden sich noch zu des Epiphanios Zeit (haer. 31, 7) in Aegypten, in den *νόμοι* Athribitis, Prosopitis, Arsinoitis, in der Thebais und dem niederen Küstenland, sowie in Alexandriopolitis (Andrapolitis? oder in Alexandrien und Umgebung?). Dagegen gehören dem Theodoret (haer. fab. praef.) die Valentinianer ebenso wie die übrigen im ersten Buche besprochenen gnostischen Secten schon der Vergangenheit an (*παλαιαὶ αἱρέσεις*). Seine Kunde von ihnen ist nur noch eine geschichtliche.

III. Schriften.

Die Fragmente der Schriften Valentins haben Grabe (Spicilegium II, 45—48) und vollständiger Hilgenfeld (Ketzergeschichte 293—307) gesammelt. Es sind Bruchstücke von Briefen und Homilien, welche Clemens Alexandrinus auf-

bewahrt hat (Strom. II, 8, 36 p. 448; II, 20, 114 p. 488 sq.; III, 7, 59 p. 538; IV, 13, 91 p. 603; VI, 6, 52 p. 767), sowie zwei in den Philosophumena erhaltene Stücke, die Erzählung eines Gesichtes (ὅραμα), welches Valentin gehabt habe (Philos. VI, 42 p. 203) und das Fragment eines von ihm gedichteten Psalms (Philos. VI, 37 p. 197 sq.). Psalmen Valentins werden auch von Tertullian erwähnt (de carne Christi 17. 20). Dagegen beruht die Meinung, er sei Verfasser eines eigenen Evangeliums gewesen (Pseudotertull. adv. haer. 12), ebenso auf Missverständniss, wie die (aus Tertullian. adv. Valentinianos c. 2) erschlossene Annahme Grabe's (Spicileg. II, p. 49), dass er eine eigene Schrift unter dem Namen 'Sophia', verfasst habe. Irrthümlich ist es auch, wenn Grabe das mit τὸ δόγμα Οὐαλεντίνου überschriebene Bruchstück aus dem Dialogus de recta in deum fide, sect. IV (Orig. opp. I, 840 sq. de la Rue) unter die Fragmente Valentins aufgenommen hat. Dasselbe findet sich vollständiger bei Methodios περὶ τοῦ αὐτεξουσίου (ed. A. Jahn p. 54 sqq.), als Theil eines Dialogs, in welchem ein Valentinianer auftritt. Die Quelle war wahrscheinlich die Schrift des Maximus περὶ τῆς ὕλης, aus welcher ein grösseres Stück in der 4. Section des Dialogs de recta fide nachweislich entlehnt ist (vgl. Eus. Praep. Ev. VII, 22).

Reichlicher sind die Ueberreste von Schriften aus der Schule Valentins. Abgesehen von den zahlreichen Fragmenten und Citaten bei den Häreseologen, welche noch einer besonderen Untersuchung bedürfen, sind hier zu nennen: Der Brief des Ptolemäus an die Flora (bei Epiphan. haer. 33, 3—7); zahlreiche Bruchstücke aus den Commentaren (ὑπομνήματα) Herakleons zu Lukas (bei Clem. Alex. Strom. IV, 9, 73 sq. p. 595 sq.; excerpt. ex prophet. § 25 p. 995) und zu Johannes (bei Orig. in Joann., passim), gesammelt von Grabe (Spicil. I, 80—117) und Hilgenfeld (Ketzergeschichte 472—498); endlich ein grösseres Stück aus einer unbekannten Valentinianischen Schrift, welches Epiphanios aufbewahrt hat (haer. 31, 5 u. 6).

IV. Die Berichte der Kirchenlehrer.

Die Nachrichten der Kirchenlehrer über Valentin und seine Schule sind sehr zahlreich. Aber es ist schwer, aus der Masse von vielfach widersprechenden Angaben die ursprünglichen Lehren Valentins im Unterschiede von den späteren Fortbildungen derselben herauszufinden. Schon Tertullian hat hierüber Klage geführt, wenn er (adv. Valentinian. c. 4) schreibt: 'Ita nusquam iam Valentinus, et tamen Valentiniani, qui per Valentinum'. Unter denen, welche vor ihm die Valentinianer bestritten haben, zählt Tertullian (l. c. c. 5) auf: Justin den Märtyrer, Miltiades, Irenäus und den Montanisten Proculus. Von den Schriften der vier genannten Männer ist uns nur das grosse Werk des Irenäus erhalten: *ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, in fünf Büchern, leider zum grossen Theile nur noch in der alten lateinischen Uebersetzung. Dasselbe ist, wie eine Notiz zum dritten Buche (haer. III, 3, 3) bemerkt, unter dem römischen Bischofe Eleutherus, c. 180—185 verfasst. Der grösste Theil des ersten Buches (c. 1—21 nach der Eintheilung von Massuet), dessen griechischen Originaltext Epiphanios (haer. 31, 8—32; 32, 1. 5. 7; 33, 1. 2; 34, 1—20; 35, 1; 36, 3) und theilweise auch die Philosophumena (VI, 38. 39. 42—55) uns glücklicher Weise erhalten haben, beschäftigt sich ausschliesslich mit den Valentinianern und auch die Widerlegungen in den folgenden Büchern nehmen vorzugsweise auf sie Rücksicht. Die sehr ausführliche Darstellung der Valentinianischen Lehren zerfällt in vier Hauptgruppen. Die ersten sieben Capitel geben einen zusammenhängenden Bericht über das ganze System, an welche sich Cap. 8—9 eine Charakteristik und Widerlegung der Valentinianischen Schriftauslegung nebst einer kurzen Zusammenfassung des christlichen Glaubensbekenntnisses (Cap. 10) schliesst. Capitel 11 und 12 geben sodann in der Form von Nachträgen kurze und abgerissene Notizen über die verschiedenen Meinungen Valentins und seiner namhaftesten Schüler mit eingestreuten polemischen Bemerkungen. Capitel 13—18 behandeln den

Valentinianer Marcus und seine Schüler (die Markosier). Die drei Capitel 19—21 endlich bilden einen Anhang zu der ganzen vorangegangenen Darstellung, wie schon die Eingangsworte 19, 1, noch mehr aber die hier im Unterschiede von Capitel 13—18 behandelten Gegenstände beweisen. Capitel 19 und 20 geben Proben der Valentinianischen Schriftauslegung; Capitel 21 enthält eine Zusammenstellung gnostischer Bräuche, die ausdrücklich auf verschiedene Gruppen der Secte zurückgeführt werden. Auch die aramäischen Gebetsformeln haer. 21, 3 sind wohl nicht bei den Markosiern, sondern bei dem syrischen Zweige der Valentinianer zu Hause, über deren spätere Theorie Epiphanios einige weitere Mittheilungen aus der oben erwähnten gnostischen Quellenschrift aufbewahrt hat (haer. 31, 5 und 6). Vereinzelte Nachrichten, welche der zusammenhängenden Darstellung zur Ergänzung dienen, finden sich auch in den folgenden Büchern bei Irenäus (z. B. die wichtige Notiz über den Horos II, 12, 7).

Die Quellen, aus denen Irenäus seine Nachrichten geschöpft hat, sind ziemlich verschiedenartige. In der Vorrede zum ersten Buche (c. 2) beruft er sich auf Schriften derer, welche sich Schüler Valentins nennen und fügt hinzu, dass er mit Einigen derselben persönlich zusammengetroffen sei und ihre Meinung vernommen habe (*ἐντυχὼν τοῖς ὑπομνήμασιν τῶν ὡς αὐτοὶ λέγουσιν Οὐαλεντίνου μαθητῶν, ἐνίοις δ' αὐτῶν καὶ συμβαλὼν καὶ καταλαβόμενος τὴν γνώμην αὐτῶν*). Gleich nachher bezeichnet er die zeitgenössischen Valentinianer, deren Lehre er darzustellen verheisst, als die Schule des Ptolemäus (*καὶ καθὼς δύναμις ἡμῖν, τήν τε γνώμην αὐτῶν τῶν νῦν παραδιδασκόντων, λέγω δὴ τῶν περὶ Πτολεμαῖον, ἀπάνθισμα οὖσαν τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς, συντόμως καὶ σαφῶς ἀναγγελοῦμεν*). Hiernach wird man annehmen dürfen, dass er Schriften des Ptolemäus oder doch aus dessen Schule gelesen, die aus diesen geschöpften Nachrichten aber aus mündlich empfangener Kunde ergänzt hat. Seiner Charakteristik der Valentinianischen Schriftauslegung hat er I, 8, 5 ein grösseres Fragment eingefügt, welches die oberste Ogdoas der Valentinianischen Aeonen aus dem

Prologe des Johannes zu erweisen unternimmt. Die (nur im lateinischen Texte erhaltene) Schlussnotiz führt dasselbe ausdrücklich auf Ptolemäus zurück. — Ueber die Lehren und Bräuche der Markosier ist Irenäus ebenfalls theils aus einer schriftlichen Quelle, theils aus mündlicher Kunde unterrichtet. Zwar hat Marcus schwerlich, als Irenäus schrieb, noch gelebt; wenigstens ist weder das Präsens, dessen er sich in seinem Berichte zuweilen bedient, noch die persönliche Anrede, welche sich (ähnlich wie bei Tertull. adv. Marcionem) gelegentlich findet, ein Beweis dafür; noch weniger darf man mit Hieronymus (in Jes. 64) annehmen, dass Marcus persönlich in Gallien und Spanien sein Wesen getrieben. Letztere Annahme beruht vielmehr auf Missverständniss einer Stelle des Irenäus (haer. I, 13, 7), und aus haer. I, 13, 5 ergiebt sich, dass Marcus in Kleinasien lebte. Hier ist wohl auch der 'gottgeliebte Aelteste' zu suchen, aus dessen gegen Marcus gerichteten Jamben Irenäus einige Verse mittheilt (haer. I, 15, 6). Wohl aber waren zu des Irenäus Zeit Anhänger des Marcus in den Rhone-Gegenden aufgetreten [Dict. of Christ. Biogr. III, 829]. Der Abschnitt haer. I, 13—15, der von Marcus persönlich handelt, scheint aus einer schriftlichen Quelle zu stammen. Aber was er über die von den Anhängern des Marcus geübten Mysterien c. 16—18 zum ersten Male an's Licht zieht, beruht auf mündlicher Kunde.

Eine schriftliche Quelle liegt auch in den Capiteln 11 und 12, oder doch c. 11, 1—3 zu Grunde. Meine Vermuthung, dass der Bericht über Valentins persönliche Lehre (haer. I, 11, 1) aus derselben häreseologischen Schrift stamme, welcher Irenäus (haer. I, 22—27) seine Uebersicht sämmtlicher ketzerischen Parteien entnommen hat (Zur Quellenkritik des Epiphanios S. 159), hat Heinrici auf den ganzen Abschnitt haer. I, 11 und 12 ausgedehnt (die Valentinianische Gnosis und die heilige Schrift S. 40), und ich selbst bin geneigt gewesen, beizustimmen (die Quellen der ältesten Ketzergeschichte S. 60). Doch ist dem von Lüdemann (Literarisches Centralblatt für Deutschland 1876, col. 348) und Hilgenfeld (l. c. p. 53. 56) widersprochen

worden. In der That bleibt es eine blosse Möglichkeit, dass dieselbe Schrift, welche Irenäus bei der Darstellung der Lehren Valentins selbst und seiner beiden ältesten Schüler (Secundus und des ungenannten *ἄλλος ἐπιφανὴς διδάσκαλος*) excerpirte und deren Nachrichten schon haer. I, 11, 4 von eigenen Bemerkungen des Irenäus abgelöst werden, auch noch die folgenden Mittheilungen über spätere Fortbildungen der Schule (haer. I, 11, 5; 12, 1. 3) enthalten habe. Haer. I, 12, 2 ergreift jedenfalls Irenäus selbst wieder das Wort, und ebenso wird man den Abschnitt 12, 4, welcher die Lehrverschiedenheiten der Valentinianer über den Soter aufführt, auf des Bischofs von Lyon eigene Rechnung setzen müssen. Dann wird es aber doch das Sicherste bleiben, die Benutzung der alten Quellenschrift auf I, 11, 1—3 zu beschränken, und 11, 5; 12, 1. 3. 4 als anderweit gesammelte Nachträge des Irenäus zu betrachten. Die Worte 11, 5 *ἵνα τελείων τελειότεροι φανῶσιν ὄντες καὶ γνωστικῶν γνωστικώτεροι* verrathen denselben Schriftsteller wie 12, 1 *οἱ δὲ περὶ τὸν Πτολεμαῖον γνωστικώτεροι* [oder nach Epiphan. *ἐμπειρότεροι*] und 12, 3 'qui autem prudentiores putantur illorum esse'. Wenn freilich die Stelle 12, 1 den Ptolemäus selbst und seine Partei als die Klügeren (die Quellen der ältesten Ketzergeschichte S. 206) bezeichnet, so stimmt diese Schilderung nicht zu den ersten 7 Capiteln, in denen Irenäus wenigstens vorzugsweise die Lehre der Ptolemäischen Schule beschreiben will. Indessen beweist dies noch nicht, dass 12, 1 aus derselben Quelle stammen müsse, wie 11, 1—3, vielmehr bleibt es dabei, dass im ganzen zwölften Capitel die eigene Hand des Irenäus unverkennbar ist. Wahrscheinlich hat er aber, wie Tertullian adv. Valentinian. 33 die Worte verstand, nicht den Ptolemäus selbst, sondern die 'emendatores Ptolemaei' im Sinne, mit denen er kaum anders als durch mündliche Kunde bekannt sein konnte. Wenn man die Benutzung der älteren Quellenschrift hiernach auf haer. I, 11, 1—3 beschränkt, so fällt das Hauptbedenken weg, welches einer Zurückführung derselben auf das Syntagma des Märtyrers Justinus wider alle Ketzereien im Wege steht. (Vgl.

auch meinen Artikel Irenäus im Diction. of Christ. Biogr. III, 261.)

Schwieriger ist eine Feststellung der Quellen, aus welchen die Hauptdarstellung haer. I, 1—8 geschöpft ist. Schon Heinrici hat richtig gesehen, dass Irenäus hier verschiedene Berichte verbunden hat. Zweimal wird durch ein *ἔνιοι δὲ αὐτῶν* (2, 3) und *εἰσὶ δὲ οἱ λέγοντες* (7, 2) der Uebergang von einer Quelle zu einer anderen auch äusserlich bemerklich gemacht. Aber gewöhnlich führt er, ohne einen einzelnen Gewährsmann zu nennen, die bekämpften Valentinianer einfach mit einem *λέγουσι* oder *φασί* ein. Dass die Angaben in Einzelheiten differiren, beweist noch nicht sicher die Benutzung verschiedener Schriften: denn es könnten auch schon in den benutzten Quellen verschiedene Bestandtheile verschmolzen sein. Die Schlussnotiz c. 8, 5 'et Ptolemäus quidem ita' beweist nur, dass das unmittelbar vorhergehende Stück aus einer Schrift des Ptolemäus entlehnt ist und verbürgt nicht einmal sicher, dass die Citate 8, 1—4 aus derselben Quelle stammen. Einen festeren Halt gewährt erst die Beobachtung, dass Irenäus theilweise aus derselben Quelle geschöpft hat, wie Clemens von Alexandrien in den Excerpten aus den Schriften Theodots und der Anatolischen Schule. Die Berührungen sind zum Theil wörtliche. Dieselben beginnen mit haer. I, 4, 5 und erstrecken sich bis I, 6, 1; kommen dann aber 7, 1 und 5 nochmals zum Vorschein. Das Dazwischenliegende ist theils aus einer anderen Quelle geschöpft (6, 2; 7, 2—4), theils ist es des Irenäus eigene Zuthat (6, 3 u. 4). Der entsprechende Abschnitt der Excerpte erstreckt sich von § 43—65. Die benutzte Quelle gehört nicht der morgenländischen, sondern der Italischen Schule an. Auf Theodotos ist in dem ganzen Abschnitte, über welchen sich die gemeinsame Benutzung der Quelle erstreckt, kein einziger Ausspruch zurückzuführen. Die Annahme Heinrici's, dass die Darstellung bei Clemens, wenn nicht directe Quelle für Irenäus, jedenfalls die ursprünglichere sei (a. a. O. S. 92), erweist sich bei einer näheren Vergleichung als unhaltbar. Vielmehr hat bald Irenäus, bald Clemens die alte Schrift vollständiger benutzt. Nur lässt sich nicht mehr mit Sicher-

heit feststellen, wie viel Irenäus in dieser Quelle gelesen hat. Denn seine Darstellung hat vielfach zwei Berichte verschmolzen, wie sich namentlich aus den häufigen Wiederholungen zeigt. Für den Abschnitt 1, 1—4, 4 sind ebenfalls verschiedene Quellen nachweisbar. 1, 1—2, 2 bilden ein zusammenhängendes Ganzes (A). Dagegen beginnt mit 2, 3 *ἔνιοι δὲ αὐτῶν* ein anderer Bericht (B), welcher nach Lüdemann (Lit. Centralbl. l. c.) bis zu den Worten 2, 4 *μεταγωγέα καλοῦσι* reichen, und 3, 1 mit der ersten Quelle vermischt sein soll. Derselbe hat nach Lüdemann die Einheit der Sophia und „allem Anschein nach" (?) auch die Identität des Horos mit Christus und Soter behauptet. Die Entstehung der Welt wird hier aus den Affecten der Sophia abgeleitet, von denen sie ergriffen wird, als sie die von ihr geborene *οὐσία ἄμορφος* erblickt. Auf dieselbe Quelle (B) geht sicher die Auffassung des *βυθός* als geschlechtslos zurück. Dagegen scheint Irenäus schon von den Worten *διὰ δὲ ὅρου τούτου φασί* (2, 4) an zu dem ersten Berichte zurückzukehren, dem er auch im Folgenden (2, 5 und 6) folgt. Aus Quelle A, und nicht aus einer Mischung der Berichte, sind die folgenden, überwiegend allegorisirenden Abschnitte 3, 1—6 und die Schilderung der Weltbildung 4, 1 und 2 entlehnt. 4, 3 und 4 enthalten eigene Zwischenbemerkungen des Irenäus; 4, 5 beginnt dann die mit Clemens gemeinsame Quelle (C), deren Darstellung öfters aus A ergänzt oder durch die parallelen Berichte von A unterbrochen wird. Hiernach scheint das Quellenverhältniss folgendes zu sein: Aus A: 1, 1—2, 2; 2, 4 (von *διὰ δὲ ὅρου τούτου* an) bis 2, 6; 4, 1 und 2; 4, 5 von *τήν τε Ἀχαμώθ* an bis 5, 1 zum Schluss; 5, 3 einige Sätze: *ταύτην δὲ τὴν μητέρα — συντελείας*; 5, 4 *διὰ τοῦτο ἀτονώτερον — ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς κόσμῳ*; 5, 6; 6, 1 wie es scheint grösstentheils; 6, 2—4 ganz; 7, 2—5. Aus B: 2, 3—4 (bis *διὰ δὲ ὅρου*). Aus C: 4, 5 grösstentheils bis *δεδημιουργηκέναι φάσκουσιν*; 5, 2—4 grösstentheils bis *ἀνθρώπων* und von *ἐκ δὲ τῆς ἐκπλήξεως* an bis zum Schluss; 5, 5 ganz; Einiges von 6, 1 (*τριῶν οὖν ὄντων — ἀναστροφῇ* (?); *ὡς γὰρ ἤμελλε — γεγενῆσθαι*); 7, 1 ganz. Schriftliche Quellen sind sicher A und C; der als Quelle B bezeichnete kurze

Bericht geht wohl lediglich auf mündliche Kunde zurück (vgl. die gelegentlichen Notizen 2, 4; 3, 1; 5, 1. 3); die hier erwähnten *ἔνιοι* werden dieselben sein, deren Irenäus in der Vorrede Cap. 2 gedenkt. Von den beiden Hauptquellen scheint die erste (A), welcher er bis 4, 2 mit wenigen Unterbrechungen folgt und auf die er auch nachmals wiederholt zurückkehrt, aus der Ptolemäischen Schule, wo nicht von Ptolemäus selbst zu stammen; die Quelle C scheint ebenfalls die Ptolemäische Lehrgestalt darzustellen, jedenfalls giebt sie die Italische Lehrweise wieder. Aus einer exegetischen Schrift des Ptolemäus stammt 8, 5. Woher die Proben allegorischer Schriftauslegung 3, 1—5; 8, 1—4 entnommen sind, ist nicht mehr auszumitteln. Da wenigstens in Einem Falle (die symbolische Andeutung des Leidens des 12. Aeons durch das Leiden Jesu im 12. Monat) dasselbe Beispiel wiederkehrt, so kann man an Benutzung verschiedener Quellen denken. Die Eine ist vielleicht A.

Nächst den Mittheilungen des Irenäus bilden die wichtigste Quelle für unsere Kenntniss Valentins und seiner Schule die in den Schriften des Clemens von Alexandrien enthaltenen Fragmente unter dem Titel *ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί.* Dieselben finden sich in der Florentiner Handschrift fol. 358a unter der angegebenen Ueberschrift hinter dem sogenannten achten Buche der Stromateis; unmittelbar darauf folgen fol. 374b *ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί.* Auch in der Excerptensammlung des jetzt verlorenen cod. Augustanus, welche Sylburg in seiner Ausgabe des Clemens einige Male citirt (p. 385 sq.), scheinen sie dieselbe Stelle eingenommen zu haben. Der Text der Excerpte ist in einem ziemlich verwahrlosten Zustande auf uns gekommen. Die einzig brauchbare Ausgabe ist (nächst den älteren Editionen von Sylburg und Potter) die von Bunsen im ersten Bande der Analecta Ante-Nicaena (London 1854) S. 205—278. Dieselbe ist mit einer lateinischen Uebersetzung von Jacob Bernays versehen, dem wir ausserdem zahlreiche glückliche Emendationen des griechischen Textes verdanken. Die Oxforder

Ausgabe von W. Dindorf (Vol. III, p. 424—455) giebt nur den älteren Text ohne jede Rücksichtnahme auf die Arbeiten von Bernays und Bunsen; die Ausgabe von Klotz (Vol. IV, p. 1—31) zeichnet sich, wie überall, so auch in den Excerpten durch Nachlässigkeit und Unzuverlässigkeit aus. Der Charakter der Excerpte ist ein ähnlicher, wie wir dergleichen auch von anderen Clementinischen Schriften besitzen, und rechtfertigt die Annahme nicht, dass die vorliegende abgerissene Gestalt derselben von Clemens herrühre. Noch weniger darf man in den 'Excerpten' eine Jugendschrift des Clemens sehen, aus der Zeit, in welcher derselbe sich erst mühsam von dem Einflusse der gnostischen Autorität zu befreien suchte (Heinrici l. c. p. 13. 89). Die Verwandtschaft des Clemens mit gnostischen Meinungen ist nicht grösser in diesen Mittheilungen, als in seinen späteren Schriften. Vielmehr haben die Abschnitte, welche uns jetzt nur noch in Auszügen vorliegen, ursprünglich ein Bestandtheil einer der grösseren Schriften des Clemens gebildet. Zahn (Forschungen III, 122) wollte sie dem 8. Buche der Stromateis zuweisen, weil die eclog. proph. einige Male in Citaten späterer Kirchenschriftsteller auf dieses Buch zurückgeführt werden (a. a. O. p. 29. 119 sqq.). Indessen wird aus den exc. ex Theod. kein Citat in ähnlicher Weise eingeführt, und innere Gründe (vgl. Strom. IV, 1—3) weisen vielmehr auf die Schrift *περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας* oder auf die Hypotyposen, deren erstes Buch vielleicht jene Schrift gebildet hat. Die Ueberschrift der Excerpte ist nicht genau. Denn nur ein Theil derselben stammt aus den benutzten Valentinianischen Quellen; ein anderer und nicht geringer Theil enthält Gegenbemerkungen und selbständige Ausführungen des Clemens. Bei der abgerissenen Beschaffenheit der Auszüge und bei der Verwandtschaft der eigenen Meinungen des Clemens mit den gnostischen kann man über den Ursprung des einen oder anderen Stückes in Zweifel sein. Eigene Erörterungen des Clemens sind § 1 [*τὸ ἐκλεκτὸν σπέρμα — εἰς πίστιν*]; §§ 4. 5 [*ὁ κύριος διὰ πολλὴν — νομοδιδασκάλων ἀγωγῇ*]; §§ 8—15 [*ἡμεῖς δὲ — καὶ ταῖς οὐσίαις*]; § 17 [von *ἐμοὶ δὲ δοκεῖ*

an] bis § 20 [τὸ ὄνομα αὐτοῦ]; § 23 [von τάχα δὲ τὸ πρόσωπον an bis zum Schlusse ἄγνωστόν ἐστι τοῦ πατρός]; § 24 [von ἀγνοοῦσι δὲ — παλαιὰν διαθήκην]; § 27 [das ganze Stück]; § 34 [ἔστιν οὖν ὁ λόγος — καρποὶ αὐτοῦ]. Zweifelhaft kann das Urtheil über die letzten Abschnitte von § 66 an, namentlich über §§ 82—86 bleiben. Es ist klar, dass der Exceptor das hier Mitgetheilte ebenfalls für Meinung der Valentinianer hält, und einige Male begegnet uns auch in diesen Abschnitten ein φησί oder φασί (§§ 67. 75. 78. 79. 81). §§ 66—68 sind vereinzelte Nachträge zur vorangegangenen Gesammtdarstellung, deren gnostischer Ursprung nicht zu bezweifeln ist. §§ 69—81 bilden eine zusammenhängende Erörterung über die εἱμαρμένη. Indessen ist bei der gewaltsamen Art, mit welcher diese Excerpte aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange herausgebrochen sind, ein sicheres Urtheil kaum möglich. — Die Ueberschrift ist aber auch noch in einer anderen Beziehung nicht genau. Theodot wird nur fünfmal als Gewährsmann in den Excerpten citirt (§§ 22. 26. 30. 32. 35). Dass einigemal φησίν statt φασίν steht, kann nicht beweisen, dass hier nicht „die Valentinianer“ überhaupt (οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου, οἱ Οὐαλεντινιανοί) gemeint sind, sondern Theodot: denn φησί und φασί werden unzählige Male in den Handschriften verwechselt (φησί steht § 1. 22; vorher § 21 φασὶν οἱ Οὐαλεντινιανοί, gleich darauf § 22 wieder φασί, zum Schlusse φησὶ ὁ Θεόδοτος; § 35 κατὰ Θεόδοτον, dann gleich φασίν; § 41 φησίν, gleich darauf φασί; § 43 φησί gleich nach λέγουσιν; § 67 φησί und hierzu Zahn a. a. O. p. 123). Heinrici glaubt (a. a. O. p. 91) noch viel mehr Abschnitte auf Theodot zurückführen zu können, schreibt ihm aber dabei eine Reihe von Stücken zu, welche ihm sicher nicht angehören: z. B. § 58 die Notiz über die Leiblichkeit Christi und § 67 ganz. Bemerkung verdient zunächst, dass uns nirgends in den mit Irenäus parallelen Stücken der Name Theodots begegnet. Aber auch solche Stücke, die inhaltlich mit den ausdrücklich auf Theodot zurückgeführten übereinstimmen, sind ausser § 1 (der Auslegung von Luc. 23, 46, vgl. mit § 26) nicht mit Sicherheit auf Theodot zurückzuführen. So wird § 23

dieselbe Lehre von Christus, für welche § 32 Theodot als Gewährsmann genannt ist, den Valentinianern zugeschrieben, und mit Recht bemerkt auch Zahn (p. 123), dass Mittheilungen aus und über Theodot unmerklich in Aussagen über die Valentinianische Lehre überhaupt übergehen. Hiernach wird es bei dem schon oben Gefundenen sein Bewenden behalten, dass Clemens hier eine Valentinianische Schrift benutzt, die sich auf Theodot als Gewährsmann berief. Aber auch die Bezeichnung der Excerpte „aus der Anatolischen Schule“ ist ungenau. Denn der Anatolischen Schule gehört nur der erste Theil der Valentinianischen Fragmente an (§§ 1—42); dagegen enthält der zweite Theil (§§ 43—65) eine Lehrdarstellung aus der Italischen Schule. Die für die letztere Darstellung benutzte Schrift hat auch dem Irenäus als Quelle gedient. Dieselbe unterschied die obere Sophia von der Achamoth, enthielt eine andere Christologie als der erste Theil, und schrieb Christo keinen pneumatischen, sondern einen psychischen Leib zu. Heinrici (p. 90) unterscheidet drei Gruppen: exegetische Stücke §§ 1—7; 21—27; eine zusammenhängende Darstellung §§ 29—65; und ein drittes zusammenhängendes Stück §§ 69—85. Richtig ist, dass die erste dieser Gruppen, welche häufig durch Gegenbemerkungen und mehr oder minder ausführliche Darlegungen des Clemens unterbrochen wird, sich fast ausschliesslich mit Auslegung von Schriftstellen beschäftigt. Dasselbe gehört der Anatolischen Schule an, und trägt denselben Lehrtypus wie §§ 29—42. Die besprochenen Stellen weisen zum grösseren Theile auf allegorische Erklärungen der Genesis (§§ 2. 21) und des Johannesprologs (§§ 6. 7), überhaupt des Johannesevangeliums (§ 26) hin; doch werden auch andere Stellen (§ 1 Luc. 23, 46; § 16 Luc. 3, 33; § 22 1 Cor. 15, 29; § 28 Num. 14, 18) behandelt. Indessen lässt sich aus der Beschaffenheit der mitgetheilten Fragmente kein sicheres Urtheil über die Schriften gewinnen, denen sie entnommen sind. Die grosse Gruppe §§ 29—65 hat bereits Bunsen als ein zusammenhängendes Ganzes aufgefasst. Da es aber auch hier nicht an zahlreichen Auslegungen biblischer Stellen fehlt, so fragt sich

sehr, ob man berechtigt ist, die benutzten Quellen in exegetische und systematische Schriften zu vertheilen. §§ 6 und 7 geben eine zusammenhängende Darstellung des Pleroma und seiner Aeonen und behandeln namentlich die Stellung des *μονογενής* und des *λόγος*, welcher letztere wieder von Theodot mit Jesus identificirt worden zu sein scheint. §§ 2. 21 behandeln die Entstehung der pneumatischen Seelen und den Unterschied des männlichen und weiblichen Samens; §§ 1. 3. 16. 17. 22. 23. 25. 26 die Herabkunft des *λόγος* oder Jesus und die Erlösung der pneumatischen Seelen. Alle diese Stücke fügen sich mit Leichtigkeit in den Zusammenhang von §§ 29—42 ein. Dieser Abschnitt giebt eine vollständige Skizze des Systems, welche mit dem durch den zwölften Aeon (die Sophia) veranlassten Leiden im Pleroma beginnt, und mit der Erlösung des pneumatischen Samens durch Jesus schliesst. Es wird hier berichtet, wie der von der Sophia emanirte Christus die Mutter verlässt und zum Pleroma aufsteigt, wie diese dann aus Sehnsucht nach dem Entflohenen den *τόπος*, den *ἄρχων τῆς οἰκονομίας* hervorbringt und wie nun die Rechten und Linken, ferner die Pneumatiker (die *σπέρματα τῆς ἐκκλησίας* oder die *ἐκλογή*), die Psychiker (die *δίκαιοι*, die *κλῆσις*) und die Ungerechten hervorgehen. Auf Fürbitte Christi emaniren die Aeonen des Pleroma den Jesus, der mit der Sophia und der *ἐκκλησία* bekleidet in Begleitung der *ἄγγελοι ἀρρενικοί* herabsteigt, seinen Platz neben dem feurigen Topos nimmt, um diesen zu besänftigen, und den pneumatischen Samen durch das Zeichen des Kreuzes in die obere Welt, der jener von Anfang an angehört, emporzuheben. — Unmittelbar mit dieser Darstellung verknüpft, folgt nun das zweite, der Italischen Schule angehörige Stück, §§ 43—65, welches zunächst die Bildung dieser Welt und ihrer Bestandtheile aus den *πάθη* der unteren Sophia ausführlich schildert, mit besonderer Vorliebe bei der Entstehung der verschiedenen Menschenclassen und der Bestandtheile des Menschen verweilt und darauf noch einmal die Erlösung durch die zweite Herabkunft des Soter und seiner Engel beschreibt. Zu den Abweichungen dieses Stückes vom vorigen gehört

ausser dem schon oben Bemerkten auch die Vorstellung von dem psychischen Christus des Demiurgen und die andere Auffassung vom Demiurgen selbst, der hier nicht als ein schreckliches, sondern nur als ein beschränktes Wesen erscheint. Auch die Terminologie ist verschieden. Die eigenthümliche Verknüpfung dieses Stückes mit dem vorigen ist wohl nicht daraus zu erklären, dass der jüngere (Italische) Darsteller den älteren (Anatolischen) Bericht vor sich gehabt und in seiner Weise ergänzt hat, sondern kommt einfach auf Rechnung des Clemens. Irenäus verräth von dem älteren Berichte (ausser einer flüchtigen Berührung mit § 23) keine Kenntniss, wogegen umgekehrt Clemens Alexandrinus in den Stromateis wiederholt Valentinianische Meinungen anführt, welche in dem ersten Berichte wiederkehren (vgl. excerpt. § 32 mit Strom. IV, 13, 92; V, 1, 3; III, 1, 1; exc. § 41 vgl. mit Strom. II, 3, 10). Daneben findet sich auch die in dem jüngeren Berichte enthaltene Vorstellung von dem psychischen Leibe Jesu in den Stromateis (III, 17, 102). Der Einschnitt zwischen beiden Stücken ist wohl in § 43 hinter dem ersten Satze *Λέγουσιν οὖν ὅτι αἱ δεξιαί — δύναμιν* zu machen, welcher noch von der Erlösung der Pneumatiker handelt, während das Folgende die Herabkunft des Soter zur *μόρφωσις κατὰ γνῶσιν* der unteren Sophia beschreibt. Hiernach ist meine Bemerkung Prot. Kirchenzeitung 1872 Sp. 179 sq. zu berichtigen. Irrig bestimmt übrigens Hilgenfeld das Quellenverhältniss, welcher (a. a. O. p. 507) nur die Capitel 43—47 als ein eingeschobenes „Stück von abendländischem Valentinianismus" betrachtet, und alles Uebrige der Anatolischen Schule zuweisen will.

Sehr geringe Ausbeute bietet das Syntagma Hippolyts, welches uns nur noch in den Excerpten bei Pseudotertullian (haer. 12) und Philaster (haer. 38), sowie theilweise auch bei Epiphanios (haer. 31, 8) erhalten ist. Meine frühere Annahme, dass Hippolyt hier von der Darstellung des Irenäus ganz unabhängig sei (Quellenkritik des Epiphanios S. 152, vgl. Quellen der ältesten Ketzergeschichte S. 166), kann ich nach den Ausführungen von Heinrici

(a. a. O. p. 158) und namentlich von Lüdemann (a. a. O. col. 349) nicht mehr aufrecht erhalten. Vielmehr hat Hippolyt hier die Darstellung des Irenäus c. 1—7 mit einer anderen Quelle combinirt, welche dem älteren Anatolischen Lehrbegriff angehört. Am deutlichsten zeigt sich dies in dem etwas ausführlicheren Excerpte Pseudotertullians. Die Aeonenlehre stammt aus Iren. 1, 1—3; die Voranstellung der zwölf aus *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία* emanirten Aeonen vor den zehn aus *Λόγος* und *Ζωή* emanirten scheint sich einfach aus dem excerpirenden Verfahren Hippolyts zu erklären, welcher nach der Erwähnung von *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία* sofort der zwölf aus diesen emanirten Aeonen gedenkt und die zehn aus *Λόγος* und *Ζωή* hervorgegangenen erst nachträglich hinzufügt. Dieselbe Umstellung kehrt allerdings wieder in der von Epiphanios (haer. 31, 5) erwähnten Quellenschrift; doch geht hier, ebenso wie in dem System der prudentiores bei Iren. I, 12, 3, vgl. Epiph. haer. 35, 1, folgerichtig auch die Syzygie *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία* der Syzygie *Λόγος* und *Ζωή* voran, was bei Hippolyt noch nicht der Fall ist. Wenn Philaster nach Anführung der zwölf und der zehn Aeonen hinzufügt 'de Intellectu autem et Veritate octo aeonas', so ist dies ein einfaches Missverständniss der Worte des Irenäus 1, 1 *καὶ εἶναι ταύτην ἀρχέγονον Ὀγδοάδα ῥίζαν καὶ ὑπόστασιν τῶν πάντων* (d. h. *Βυθός* und *Σιγή*, *Νοῦς* und *Ἀλήθεια*, *Λόγος* und *Ζωή*, *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία*). Auf die Aeonenlehre folgt bei Hippolyt sofort die Erzählung vom Falle der Sophia und der Befestigung derselben durch den Horos (Irenäus 2, 2; 3, 1), wobei die Worte 'et paene dissolutum esse nisi' und 'paene perditi' noch deutlich auf Irenäus zurückweisen (*ἀναλελύσθαι — εἰ μή* Iren. 2, 2; *μετὰ* oder *κατὰ μικρὸν ἀπολωλότος* Iren. 3, 1). Hieran reiht er sofort die Notiz Iren. 4, 1, wo die Rede davon ist, dass der Horos die untere Sophia durch Aussprechung des Wortes *Ἰαώ* am Eindringen ins Pleroma hindert. Hippolyt, welcher in seiner anderen Quelle nur von Einer Sophia gelesen hat, bezieht diese Nachricht gegen den ursprünglichen Sinn auf die Be-

festigung der letzteren im Pleroma. Indem er nun die Sophia seiner anderen Quelle mit der Achamoth des Irenäus identificirt, berichtet er weiter nach Iren. 4, 1 die Entstehung der Welt und ihrer verschiedenen Bestandtheile aus der Sehnsucht und den πάθη der Sophia, geht aber mit den Worten 'quoniam quidem ipse fuerit de deceptatione (ἀπορίᾳ) conceptus atque prolatus' ganz zu der Darstellung des Irenäus über, welcher die Weltbildung von den Leiden der unteren Sophia (Achamoth) ableitet. In ganz abgerissener Weise geht nun das Excerpt Hippolyts mit einem unverständlichen 'hunc' zu der Thätigkeit des Soter bei der Weltentstehung über (Iren. 4, 5). Dabei widerfährt es ihm, dass er eine ironische Bemerkung des Irenäus vom Schweisse der Achamoth (4, 4) missversteht und die Weltelemente nicht bloss (mit Iren. 4, 2) aus der Furcht und Trauer (φόβος und λύπη), sondern auch dem Schweisse der Achamoth ableitet. Nun erst wendet er sich mit 'Christum autem missum ab illo Propatore' zu seiner älteren Quelle zurück, nach welcher Christus vom Bythos mit einem pneumatischen Körper ausgestattet durch Maria wie durch einen Kanal hindurchgeht. Diese Quelle ist nicht, wie ich früher annahm, identisch mit der von Irenäus c. 11 benutzten, aber auch nicht, wie Lüdemann vermuthet, mit der, welcher Irenäus 2, 3 und 4 gefolgt ist. Die Schlussbemerkungen über die Leugnung der leiblichen Auferstehung durch Valentin und über sein Verhältniss zum A. und N. T. mögen derselben Quelle entstammen, der er seine christologischen Angaben entnommen hat. Philaster, welcher Alles über die Weltbildung aus den πάθη der Achamoth Gesagte auslässt, stimmt in den Nachrichten über die Christologie und über die Bestreitung der Auferstehung des Leibes ziemlich genau mit Pseudotertullian zusammen, lässt aber die Schlussnotiz über den Kanon Valentins wieder aus. Letztere fehlt auch bei Epiphanios. Derselbe entnimmt aus Hippolyt (haer. 31, 8) nächst einigen Angaben über die Lebensgeschichte Valentins die christologischen Nachrichten, sowie die Angaben über die Auferstehung des σῶμα πνευματικόν. Hieran schliessen sich Mittheilungen über die Pneumatiker, Psy-

chiker und Hyliker, wobei ihm das Missverständniss widerfährt, dass er die psychischen Seelen ins Pleroma eingehen und mit den Engeln des Χριστός vermählt werden lässt. Auch in den folgenden Abschnitten über die Schüler Valentins (Pseudotertull. haer. 13. 14; Philaster, haer. 39—41) scheint Hippolyt die Nachrichten des Iren. cap. 11 u. 12 mit Notizen einer anderen Quelle verbunden zu haben. Aus Irenäus (11, 2) wird jedenfalls die Angabe sein, dass der gefallene Aeon nicht zu den Dreissig gehört habe (Pseudotertull. 13). Denn da Hippolyt nach seiner anderen Quelle von der (freilich nicht festgehaltenen) Voraussetzung der Einheit der Sophia ausgeht, so musste ihm diese Nachricht besonders wichtig erscheinen. Was Hippolyt von der zweifachen Tetras erzählt, welche Ptolemäus der Triakontas vorangeschickt habe, berührt sich mit Irenäus 11, 5 (vgl. 11, 2); die Angaben über Herakleon mit den Lehren des ἄλλος ἐπιφανὴς διδάσκαλος Iren. 11, 3. Das Eigenthümliche hierbei ist nur, dass Irenäus die letztere Meinung eben so wenig dem Herakleon zuschreibt, wie die erstere dem Ptolemäus und Secundus, und dass andererseits Hippolyt gerade die von Irenäus dem Secundus und Ptolemäus wirklich zugeschriebenen Lehren (z. B. 11, 2 die τετρὰς δεξιὰ und ἀριστερά; 12, 1 die Lehre von den zwei σύζυγοι des βυθός, welche er den περὶ τὸν Πτολεμαῖον γνωστικώτεροι zuschreibt) denselben nicht beilegt und eben so im Widerspruche mit Irenäus (c. 11 und 12) den Ptolemäus vor Secundus stellt. Führt man die letztgenannte Transposition auf Benutzung von Iren. 18, 5 zurück, so wird in den übrigen Abweichungen um so deutlicher der Einfluss einer zweiten Quelle ersichtlich, wenn gleich ich die früher aufgestellte Ansicht (Quellen der ältesten Ketzergeschichte S. 169) aufgeben muss, dass diese Quelle identisch sei mit der von Iren. (c. 11 u. 12) benutzten Grundschrift. Eine Spur dieser Quelle scheint sich in den Eingangsworten des Berichtes bei Philaster zu verrathen: 'post istum Valentinus quidam surrexit, Pythagoricus magis quam Christianus, vanam quandam ac perniciosam doctrinam eructans et velut arithmeticam id est numerositatis notitiam, fallaciam praedicans'.

Ganz eben so wie hier lesen wir auch in dem (jetzt allgemein dem Hippolyt beigelegten) grösseren *ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων*, dass Valentin seine Lehren von Pythagoras und Platon entlehnt habe und dass sein ganzes System auf Arithmetik hinauslaufe, Philos. VI, 21. 29. 34. Beinahe wörtlich mit Philaster stimmt Philos. VI, 29 p. 184 sq. Miller überein: (*ἡ Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος δόξα*), *ἀφ' ἧς Οὐαλεντῖνος .... δικαίως Πυθαγορικὸς καὶ Πλατωνικός, οὐ Χριστιανὸς λογισθείη. Οὐαλεντῖνος τοίνυν καὶ Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος καὶ πᾶσα ἡ τούτων σχολή, οἱ Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος μαθηταί, ἀκολουθήσαντες τοῖς καθηγησαμένοις, ἀριθμητικὴν τὴν διδασκαλίαν τὴν ἑαυτῶν κατεβάλοντο.* Indessen bestätigt die Annahme einer gemeinsamen Quelle, welcher diese übereinstimmende Beurtheilung Valentins entnommen wäre, bei näherer Untersuchung sich nicht; vielmehr ist hier, wenn nicht einfach auf Identität des Verfassers, so jedenfalls auf Benutzung des kleineren *σύνταγμα* im *ἔλεγχος* zu erkennen. Uebrigens weist auch Irenäus wiederholt auf die Verwandtschaft des Valentinianischen Systemes mit Pythagoräischen Ideen hin (I, 1, 1 und besonders II, 14, 6).

P s e u d o r i g e n e s — oder Hippolyt — hat im *ἔλεγχος* eine ganz eigenthümliche Darstellung des Systemes gegeben. Dieselbe ist einheitlicher und übersichtlicher als die des Irenäus. Die Quelle, aus welcher er seine Nachrichten schöpfte, kann schon darum nicht mit der im Syntagma benutzten identisch sein, weil letztere der Anatolischen, erstere dagegen der Italischen Schule angehört. Der von derselben repräsentirte Lehrbegriff ist im Allgemeinen mit dem der Ptolemäischen Schule, welchen Irenäus darbietet, verwandt. Aber die Darstellung der Quelle ist vollkommen unabhängig von den bei Irenäus verarbeiteten Quellenschriften. Sie zeigt zunächst eine abweichende Terminologie. Der Urgrund heisst *μονάς*, meistens *πατήρ* statt *βυθός*, die untere Sophia niemals *Ἀχαμώθ*, sondern *ἡ ἔξω Σοφία, ἡμέρα* u. a., der Soter (Jesus) niemals *παράκλητος*, der *κοσμοκράτωρ* heisst *Βεελζεβούλ* u. s. w. Abweichend ist aber auch wenigstens in einzelnen Zügen die Lehrform

selbst. Der βυθός ist ein einheitliches Urprincip, Monas, daher geschlechtslos, ohne Syzygie, was Irenäus als Meinung 'Einiger' anführt, daher die ursprüngliche Zahl der Aeonen hier auf 28 bestimmt wird. Erst das Hinzutreten von Χριστός und πνεῦμα ἅγιον macht auch hier die Triakontas voll. Auch die Aeonenreihen selbst werden anders bestimmt. Während nach Irenäus Λόγος und Ζωή zehn, Ἄνθρωπος und Ἐκκλησία zwölf Aeonen emaniren, gehen hier aus Νοῦς und Ἀλήθεια nach der Emanation von Λόγος und Ζωή noch eine vollkommene Dekas weiterer Aeonen hervor, während die unvollkommene Zwölfzahl von Aeonen nach dem Hervorgehen von Ἄνθρωπος und Ἐκκλησία nicht aus diesem Paare, sondern aus Λόγος und Ζωή emanirt. Auch der Fall der Sophia, ihre Wiederbringung, die Bildung der unteren Welt aus ihrem von ihr abgelösten ἔκτρωμα (der äusseren Sophia) wird vielfach anders motivirt. Dass die Lehrdarstellung der Italischen Schule angehört, zeigt die Christologie. Von dem Soter, der gemeinsamen Frucht der Aeonen, welcher nach der Erlösung der ἔξω Σοφία als σύζυγος bei ihr weilt, wird hier noch ähnlich wie in der Quelle C des Irenäus der Sohn der Maria unterschieden, welcher durch die Kraft der Sophia erzeugt wird, um die psychische Welt zu erlösen. In die Darstellung sind zahlreiche wörtliche Citate aus der Quellenschrift, welche mit einem φησί eingeführt werden, verwebt. Dass nicht Valentinus selbst, wie man um jenes φησί willen vermuthet hat, der Redende ist, ergiebt sich aus der von den Philosophumena mitgetheilten Lehrgestalt. Denn dieselbe ist unstreitig eine jüngere Fortbildung der Italischen Lehrweise. Ich selbst habe die Vermuthung aufgestellt, dass wir hier die in der Schule Herakleons herrschende Lehrform besitzen (Quellenkritik des Epiphanios S. 171). Heinrici (a. a. O. S. 38) und Hilgenfeld (Ketzergeschichte S. 472) haben beigestimmt. Dr. Salmon (Dict. of Christ. Biogr. II, 897) hat gegen jene Vermuthung eingewendet, dass die in der Quellenkritik des Epiphanios für dieselbe angeführten Gründe keine Beweiskraft haben. In der That lässt sich aus der Thatsache, dass Pseudorigenes zweimal (Phil. VI, 29 p. 185; VI, 35

p. 195) den Herakleon erwähnt, ohne einen besonderen Artikel über diesen Gnostiker zu liefern, nicht beweisen, dass darum die Hauptdarstellung einer Schrift des Herakleon entnommen sei. Man muss hinzufügen, dass uns von Herakleon nur exegetische, aber keine systematischen Schriften bekannt sind. Andererseits hat Hilgenfeld (a. a. O. p. 499 sqq.) gezeigt, dass die Fragmente des Herakleon neben einzelnen Verschiedenheiten doch auch wieder zahlreiche Uebereinstimmungen mit der Darstellung in den Philosophumena enthalten, und findet daher in letzterer 'eine minder bedeutende (?) Darstellung aus Herakleons Schule'. — Seiner Hauptdarstellung fügt Pseudorigenes noch eine Reihe eigener Bemerkungen ein, welche über Verschiedenheiten der Lehre in der Valentinianischen Schule berichten. So erwähnt er VI, 30 p. 187 den von Irenäus berichteten Stammbaum der Aeonen als die Lehrmeinung 'Anderer' und ergänzt aus Irenäus die Namen der einzelnen Aeonen; VI, 31 p. 188 erwähnt er ebenfalls aus Irenäus, dass *τινές* dem *Πατήρ* die *Σιγή* zur Seite setzen und beide in die Triakontas der Aeonen einrechnen. Andere Nachrichten hat er auf anderem Wege empfangen: so VI, 31 p. 189 die verschiedenen (von den Angaben des Irenäus abweichenden) Benennungen des *Σταυρός* (*Ὅρος*, *Μετοχεύς*); VI, 32 p. 191 die verschiedenen Benennungen des Demiurgen (*Τόπος*, *Ἑβδομάς*, *Παλαιὸς τῶν ἡμερῶν*); VI, 35 p. 195 die Lehrverschiedenheiten der Anatolischen und Italischen Schule. Zum Schlusse theilt er das Fragment eines Hymnus Valentins mit (VI, 37 p. 198), von welchem es wenigstens fraglich sein kann, ob es aus der Hauptquelle oder aus anderweiter Kunde geschöpft ist. Endlich erzählt er in dem Abschnitte über Marcus (VI, 42 p. 203) von einer Vision, welche Valentinus gehabt haben soll und leitet damit die aus Irenäus entnommene Erzählung von einer anderen Vision ein, welche Marcus gehabt zu haben sich rühmte. Der Abschnitt über die Schüler Valentins (VI, 38) ist wörtlich aus Irenäus herübergenommen. Dasselbe ist der Fall mit dem langen Abschnitte über Marcus (VI, 40—54). Nur die einleitenden Worte (VI, 39) sind aus einer anderen Quelle.

Tertullians Schrift adv. Valentinianos kann nicht als selbständige Quelle in Betracht kommen. Wenn man von einigen Personalnotizen über Valentin und seine Schule absieht, welche er vermuthlich aus dem verlorenen Werke des Proculus entlehnt hat (adv. Valent. c. 4 vgl. 11), so ist seine ganze Darstellung eine Paraphrase des Irenäus, dem er von Cap. 7 an mehr oder minder wortgetreu folgt.

Epiphanios hat haer. 31, 9—32 den ganzen Abschnitt des Irenäus I, 1—10 wörtlich seinem Panarion einverleibt. Auch haer. 32 und 34 (Secundus, Marcus) schreibt er den Irenäus aus, und eben so hat er denselben, wenn auch in sehr willkürlicher Weise, seinen Ausführungen haer. 33. 35. 36 (Ptolemäus, Kolarbasus, Herakleon) zu Grunde gelegt. Dagegen hat er 31, 7 und 8 aus Hippolyts Syntagma geschöpft, theilt haer. 33, 3—7 den wichtigen Brief des Ptolemäus an die Flora, und haer. 31, 5 und 6 ein Fragment einer ungenannten Valentinianischen Schrift mit, aus welcher auch die Angaben c. 2 zum Theil wörtlich entnommen sind. Diese Schrift selbst mit ihren barbarischen Aeonennamen und ihrer Vermischung Valentinianischer und Basilidianischer Lehren verräth eine schon ziemlich entartete Gestalt des Anatolischen Valentinianismus. Mit Unrecht führt Matter, welcher (krit. Gesch. des Gnosticismus II, Abschnitt II, Cap. 5) eine Deutung dieser Namen aus dem Hebräischen versucht, diese Schrift auf Valentin selbst zurück. Die Aeonennamen und ihre Ordnung weichen mehrfach von der älteren Ueberlieferung ab; ausserdem wird, wie es scheint, unter dem Einflusse markosischer Zahlensymbolik der oberen Ogdoas eine zweite, lediglich durch Zahlen benannte Ogdoas zur Seite gestellt. Immerhin hat auch diese Schrift einige ältere Elemente, z. B. die Identität des Horos und des Jesus aufbewahrt.

Die späteren Häreseologen wie Theodoret, welcher (h. f. I, 7—9) lediglich den Irenäus, beziehungsweise den Epiphanios ausschreibt, kommen als selbständige Quellen nicht in Betracht.

V. Das System.

Die Uebersicht über die Berichte der Kirchenväter bestätigt das Urtheil, dass es mit unseren Mitteln sehr schwer ist, die ursprüngliche Lehre Valentins von den späteren Fortbildungen durch seine Schüler zu unterscheiden. Den Ausgangspunkt hat die Darstellung des Systems von den Fragmenten zu nehmen, gegen deren Aechtheit sich (abgesehen von dem angeblichen *ὅρος Οὐαλεντίνου* im Dial. de recta fide) noch kein Zweifel erhoben hat. Bei der Beschaffenheit dieser Bruchstücke wird man jedoch nicht erwarten dürfen, dass man das ganze System aus ihnen werde reconstruiren können. Von einer reichen Literatur sind uns nur einige dürftige Reste erhalten. Hierzu kommt, dass die Literaturgattungen, denen die Fragmente angehören, Briefe, Homilien, Hymnen nur die Aussenseite des Systemes zeigen, während die gnostische Geheimlehre verschwiegen, oder doch nur andeutungsweise berührt wird. Auch die Ausdrucksweise ist der gemeinkirchlichen geflissentlich angenähert; deutlich leuchtet aus ihr das Streben Valentins hervor, in der katholischen Kirchengemeinschaft zu verbleiben. Von den specifisch gnostischen Meinungen treten im Grunde nur die Lehren von der höheren Abkunft des Pneumatikers und vom Demiurgen unverhüllt hervor; die doketische Christologie ist wenigstens damals, wie Clemens Alexandrinus zeigt, den Gnostikern nicht ausschliesslich eigen gewesen. Um so nachdrücklicher wird in den Fragmenten die anthropologische und ethische Seite des Systemes betont.

Wie die Welt ein Bild des lebendigen Aeon (*τοῦ ζῶντος αἰῶνος*), so ist der Mensch ein Bild des präexistirenden Urmenschen (des *Ἄνθρωπος προών*). Als den Maler (*ζωγράφος*), welcher nach dem herrlichen Urbilde die abbildliche Welt schafft, damit diese durch den Namen desselben geehrt werde, bezeichnete Valentin nach dem Zeugnisse des Clemens (Valentin. homil. ap. Clem. Strom. IV, 13, 92) die Sophia, bei deren Namen der Hörer oder Leser eben so gut an die göttliche Weisheit der Proverbien, als

an den gefallenen zwölften Aeon denken konnte. Unter ihr stehen die weltschöpferischen Engel, deren oberster der Demiurg ist. Ihr Gebilde (*πλάσμα*) ist der auf den Namen des *Ἄνθρωπος προών* hin erschaffene Adam. Unsichtbar legt eine höhere Macht in ihn den Samen der oberen (pneumatischen) Wesenheit (*σπέρμα τῆς ἄνωθεν οὐσίας*). Mit höherer Erkenntniss ausgestattet, erregt Adam die Furcht der Engel, ähnlich wie auch die *κοσμικοὶ ἄνθρωποι* von Furcht vor den Gebilden ihrer Hände, welche den Namen Gottes tragen, den Götterbildern, ergriffen werden; und alsbald lassen die Engel ihr Gebilde verschwinden (*ἠφάνισαν*) (ep. ad amicos bei Clem. Strom. II, 8, 36). Dennoch bleibt der pneumatische Same (das *πνεῦμα διαφέρον* oder *γένος διαφέρον*) in der Welt, ein von Natur der Errettung theilhaftiges Geschlecht (*φύσει σωζόμενον γένος*), welches herabgekommen ist, um der Herrschaft des Todes ein Ende zu machen. Der Tod stammt vom Demiurgen, auf welchen das Wort Exod. 23, 22 sich bezieht, Keiner könne das Angesicht Gottes schauen, ohne zu sterben. Die Glieder der pneumatischen Gemeinde dagegen sind von Anfang an unsterblich und Kinder des ewigen Lebens. Sie haben die Sterblichkeit nur angenommen, um den Tod in sich und durch sich zu überwinden. Sie sollen die Welt auflösen, ohne selbst aufgelöst zu werden, vielmehr Herren sein über die Creatur und über alle Vergänglichkeit (homil. ap. Clem. Strom. IV, 13, 91 sq.). Aber ohne die Hilfe des allein guten Vaters (*τοῦ μόνου ἀγαθοῦ πατρός*) kann auch die Seele des Pneumatikers nicht rein werden von den vielen bösen Geistern, die in ihr hausen, wie in einer Herberge und von denen jeder sein eigenes Gelüste vollbringt. Wenn aber der allein gute Vater sie heimsucht, wird sie geheiligt und erleuchtet und wird selig gepriesen, weil sie Gott schauen wird. Diese Reinigung und Erleuchtung erfolgt durch die Offenbarung des Sohnes (epist. Valent. apud Clem. Strom. II, 20, 114). Von ihr erfahren wir aus den Fragmenten (epist. Valent. ad Agathopoda apud Clem. Strom. III, 7, 59) nur, dass Jesus durch seine Standhaftigkeit und Enthaltsamkeit die Gottheit erarbeitete (*πάντα ὑπομείνας ἐγκρατὴς ἦν, τὴν θεότητα Ἰησοῦς*

εἰργάζετο), und dass durch die Kraft seiner Enthaltsamkeit sogar die Speise, die er zu sich nahm, nicht verdarb (dem natürlichen Verdauungsprocesse nicht unterlag), weil er selbst der Vergänglichkeit nicht theilhaftig war (*ἤσθιεν καὶ ἔπιεν ἰδίως, οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα. τοσαύτη ἦν αὐτῷ τῆς ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφὴν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν*). Es muss unentschieden bleiben, wie Valentin das Verhältniss Jesu zu dem *υἱός* bestimmt habe. Wenn der Text der angeführten Worte heil ist, hätte Jesus sich durch seine Enthaltsamkeit selbst in den Besitz der Gottheit gesetzt, ein Gedanke, der allerdings eher in ebionitischen als in gnostischen Kreisen heimisch zu sein scheint. Vielleicht ist aber *εἰκάζετο* zu lesen, und der Sinn dieser, dass die ausserordentliche Askese Jesu, vermöge deren er jede materielle Verunreinigung mied, das jeder Vergänglichkeit unzugängliche göttliche Wesen abbildlich in ihm zum Ausdrucke gebracht habe. Jedenfalls ist aus dem Fragmente nicht ersichtlich, ob Jesus nach Valentin einen pneumatischen oder einen psychischen Leib besass. Nach einem anderen dem Valentin zugeschriebenen Fragmente, welches Eulogios von Alexandrien aufbewahrt hat (bei Photios bibl. cod. 230), soll Valentin die Meinung der 'Galiläer', dass Christus zwei Naturen gehabt habe, für lächerlich erklärt und vielmehr Eine Natur des Sichtbaren und des Unsichtbaren behauptet haben (*τῶν Γαλιλαίων ἐπὶ Χριστοῦ δύο φύσεις λεγόντων πλατὺν καταχέομεν γέλωτα· ἡμεῖς γὰρ τοῦ ὁρατοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου μίαν εἶναι τὴν φύσιν φαμέν*). Hilgenfeld (l. c. S. 302 ff.) identificirt diesen Valentinus mit dem Gnostiker, während Andere ihn mit grösserem Rechte für den Apollinaristen dieses Namens erklären. Dass irgend ein Gnostiker den katholischen Christen, ähnlich wie nachmals Kaiser Julian, das Prädicat Galiläer gegeben habe, ist nirgends bezeugt. Ferner, wenn auch schon Tertullian (adv. Prax. 29) und Origenes (de princ. 1, 2, 1) von zwei Substanzen oder zwei Naturen in Christus geredet haben, so hat doch Valentin schwerlich diese Lehre für lächerlich erklärt, da sie sonst kaum in seiner eigenen Schule Ein-

gang gefunden haben würde. Denn ganz ähnlich lehrten ja die occidentalischen Valentinianer, dass der Soter, die gemeinsame Frucht des göttlichen Pleroma, sich mit dem Christus des Demiurgen, dem Menschen Jesus, verbunden habe. Wäre übrigens das Fragment ächt, so würde es einen Beweis dafür liefern, dass die Lehre der morgenländischen Schule von dem pneumatischen Leibe Christi die ursprüngliche Lehre Valentins war. Wie Valentin über den Ursprung der Materie und des Bösen gedacht habe, ist aus den Fragmenten nicht zu ersehen. Wenn er den Demiurgen als Urheber des Todes bezeichnet, so scheint er die Vergänglichkeit und alle Unvollkommenheiten der irdischen Welt nicht von einer ursprünglich bösen Materie abgeleitet zu haben. Monistisch ist auch die Anschauung, welche dem von den Philosophumena fragmentarisch mitgetheilten Psalme Valentins zu Grunde liegt (Philos. IV, 37 p. 197 sq.). Im Geiste schaut er, wie Alles hangt (*κρεμάμενα*) und getragen wird (*ὀχούμενα*): „das Fleisch hangend an der Seele, die Seele getragen von der Luft, die Luft am Aether hangend, vom Bythos Früchte hervorgebracht, vom Mutterleib getragen Leibesfrucht". Nach der beigefügten Deutung in der Valentinianischen Schule ist das Fleisch die ὕλη, welche von der Seele (der psychischen Natur) des Demiurgen abhängt. Wiederum der Demiurg hangt von dem Geiste ausserhalb des Pleroma, d. h. der Sophia im Reiche der Mitte, die Sophia vom Horos und vom Pleroma, die Aeonenwelt des Pleroma endlich vom Vater, dem Urgrunde der Aeonenwelt, ab. Ist diese Deutung, wie man annehmen darf, die richtige, so hat Valentin das ganze Universum als eine Stufenfolge des Daseins aufgefasst, welche von dem Urgrunde alles geistigen Lebens immer tiefer bis zur Materie herabsteigt. Diese Stufenfolge ist also ein Herabsteigen von dem Vollkommenen zu immer unvollkommeneren Abbildern, nach dem ausdrücklich von Valentin ausgesprochenen Grundsatze, dass der Kosmos um so viel geringer ist als der lebendige Aeon, wie das Bild geringer ist als das lebendige Angesicht (Valentin bei Clem. Strom. IV, 13, 92). Es ist klar, dass diese Weltanschauung

grössere Verwandtschaft zeigt mit der Platonischen Philosophie als mit dem den älteren gnostischen Systemen zu Grunde liegenden orientalischen Dualismus, daher auch Hippolyt bei der Besprechung des Valentinischen Psalmes mit Recht an Platonische Gedanken erinnert hat (Philos. VI, 37 p. 197).

Die Fragmente reichen nicht aus, um die Aeonenlehre Valentins im Einzelnen kennen zu lernen. An der Spitze steht der *Πατήρ* oder *Βυθός*, der Urgrund des „lebendigen Aeon". Er ist der *μόνος ἀγαθός*. Welche Stellung im Valentinischen Pleroma der *Ἄνθρωπος προών* eingenommen habe, auf dessen Namen hin Adam geschaffen worden ist, lässt sich ebenfalls schwer ermitteln. Der von Irenäus (haer. I, 11, 1) ausdrücklich bezeugte Zusammenhang Valentins mit den „Gnostikern", d. h. der syrischen Vulgärgnosis, legt die Annahme nahe, dass der *Ἄνθρωπος προών* einer der obersten Aeonen war, entweder der *Βυθός* selbst, oder doch eine seiner ersten Emanationen. Die 'Gnostiker' des Irenäus (haer. I, 30, 6) bezeichnen den Pater omnium als primus Anthropus, aus welchem als zweites männliches Princip der Anthropus filius Anthropi hervorgeht. Noch die Naassener der Philosophumena (Philos. V, 6 p. 95; 7 p. 96 sq. 104; 8 p. 109 u. ö.; X, 9 p. 314) bezeichnen mit dem Namen *Ἄνθρωπος*, auch *Ἀρχάνθρωπος* und *Ἀδάμας* das Urprincip (*τὴν πρώτην τῶν πάντων ἀρχήν*), welchem sie ähnlich wie Valentin auch die Prädicate *ὁ προών* (Phil. V, 7 p. 98; 9 p. 117) und *ὁ μόνος ἀγαθός* (Phil. V, 7 p. 102; 8 p. 116) beilegen. Mit diesem auch als mannweiblich geschilderten (Phil. V, 6 p. 95) *Ἄνθρωπος* wird das zweite männliche Princip gelegentlich wieder identificirt (Phil. X, 9 p. 314). Ganz ähnlich wie bei den ophitischen Parteien ist uns aber von einem Theile der Valentinianer selbst überliefert, dass der Urvater selbst oder das Urprincip bei ihnen den Namen *Ἄνθρωπος* geführt habe (Iren. haer. I, 12, 4); und eine ebenfalls der Valentinianischen Schule angehörige Schrift legt denselben Namen dem *πατὴρ τῆς ἀληθείας* bei, dem zweiten männlichen Princip (sonst *Νοῦς* oder *Μονογενής*), welches hier als *ἀντίτυπος*

τοῦ προόντος ἀγεννήτου bezeichnet und ausdrücklich von dem *σύζυγος* der *Ἐκκλησία*, welcher ebenfalls *Ἄνθρωπος* heisst, unterschieden wird (Epiph. haer. 31, 5). Auch bei den Markosiern heisst das erste Offenbarungsprincip (*πηγὴ παντὸς λόγου*), welches wohl ebenfalls identisch ist mit dem *πατὴρ τῆς ἀληθείας, ἄνθρωπος* (Iren. I, 14, 3), und Herakleon nennt den Christus *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* und überträgt dieselbe Benennung *πατρωνυμικῶς* auch auf den Sohn (bei Orig. in Joann. tom. XIII, 58). So wenig wie der *Ἄνθρωπος προών* mit dem gleichnamigen Aeon der vierten Syzygie, ist der bei Valentin vorkommende *Λόγος* mit dem Aeon der dritten Syzygie zu identificiren. Der *Λόγος*, welcher dem Valentin in der Gestalt eines neugeborenen Kindes erscheint (Philos. VI, 42 p. 203), ist vielmehr wohl identisch mit dem Soter, welcher auch sonst in der älteren Valentinianischen Schule den Namen *Λόγος* führt (excerpt. ex Theodot. § 1 vgl. 26; §§ 2. 25). Er (und nicht die Sophia) ist wohl auch unter der höheren Macht gemeint, welche in das Gebilde der Engel heimlich den Samen der oberen Wesenheit hineinlegt (vgl. excerpt. ex Theod. § 2).

Eben so wenig wie über die Aeonenwelt werden wir aus den Fragmenten über die Geschicke der Sophia und über den näheren Hergang der Weltbildung unterrichtet. Von einer doppelten Sophia, einer oberen und einer unteren, lesen wir nichts. Die Sophia ist der Maler, welcher die Welt nach dem Urbilde des lebendigen Aeons bildet, damit jene durch den Namen desselben geehrt werde. So empfängt die abbildliche Welt ihre Beglaubigung durch das unsichtbare Wesen Gottes (bei Clem. Strom. IV, 13, 92). Das *ὄνομα*, nach dessen Typus diese abbildliche, aber als solche nur unvollkommene Welt geschaffen ist, wird in der Anatolischen Lehre bald als das Urwesen selbst (*ὄνομα ἀνωνόμαστον*), bald als der *υἱός* bezeichnet, dessen Schatten das von dem zwölften Aeon in seiner *ἀγνωσία* und *ἀμορφία* hervorgebrachte *κένωμα γνώσεως* ist (excerpt. ex Theod. § 31 vgl. § 22); und ausdrücklich begegnet uns auch dort der Gedanke, vollkommen sei nur, was aus einer Syzygie hervorgeht, was aber von einem einzigen Principe stamme,

wie die Welt von der Sophia, sei ein unvollkommenes Nachbild (ὅσα ἐκ συζυγίας προέρχεται πληρώματά ἐστιν, ὅσα δὲ ἀπὸ ἑνός, εἰκόνες Clem. Strom. IV, 13, 92 vgl. excerpt. ex Theod. § 31). Es liegt nahe, auch hier unter dem ὄνομα den υἱός, d. h. den zum Aeonenreiche emporgestiegenen Christus zu verstehen, nach dessen Bilde die Sophia die untere Welt geschaffen hat (excerpt. ex Theod. § 33). Nach dem Typus des Christus schafft sie zunächst den Demiurgen, das Haupt der psychischen Schöpfung, von dem wieder der Tod, also die Vergänglichkeit und die vergängliche Materie ihren Ursprung hat. Indessen lässt das Fragment nicht deutlich erkennen, was hier unter dem ὄνομα, nach welchem der κόσμος und der Demiurg gebildet ist, gemeint sei. Adam wird nach einem anderen Fragmente vielmehr εἰς τὸ ὄνομα τοῦ προόντος Ἀνθρώπου gebildet. Wie Clemens die Worte des vorher besprochenen Fragmentes ausdeutet, ist der Demiurg selbst mit dem abbildlichen κόσμος identisch, und sein Urbild ist nicht Christus, sondern der ἀληθινὸς θεός oder der Urvater, daher er selbst θεὸς καὶ πατήρ heisst. Dies würde mit dem über Adam Bemerkten stimmen. Aber es bleibt fraglich, ob Clemens nicht hier schon eine spätere Gestalt der Valentinianischen Lehre vor Augen hat. Die folgenden Worte des Clemens scheinen erklären zu sollen, welche Bewandtniss es mit dem pneumatischen Samen hat. Weil das Sichtbare des Unsichtbaren nicht die vom Orte der Mitte stammende Seele (d. h. der Demiurg) ist, so kommt 'das Unterschiedene', und dies ist die 'Einhauchung des unterschiedenen Geistes' (ἐπεὶ δὲ τὸ φαινόμενον αὐτοῦ [i. e. τοῦ ἀοράτου] οὐκ ἔστιν ἡ ἐκ μεσότητος ψυχή, ἔρχεται τὸ διαφέρον, καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ ἐμφύσημα τοῦ διαφέροντος πνεύματος). Das πνεῦμα διαφέρον ist nach einem auch in den Excerpten aus der Didasc. Orientalis wiederkehrenden Sprachgebrauche der pneumatische Same. Dieser wird, wie Clemens weiter, wenn auch nicht ausdrücklich, als Valentins eigene Lehre berichtet, der Seele ohne Wissen des Demiurgen eingehaucht, ein Vorgang, welcher typisch in der Genesis, in der Erzählung von der Menschenschöpfung, dargestellt

ist. Die Einhauchung dieses πνεῦμα διαφέρον erfolgt durch den Soter oder Logos in das Gebilde des Demiurgen und seiner Engel, d. h. in den psychischen Adam, welcher ähnlich wie in der Lehre der Ophiten (Iren. I, 30, 6. 8) von jenen niedergeworfen und beseitigt wird, weil er sie durch seine höhere Erkenntniss erschreckt. Auch die Erhaltung des pneumatischen Samens in der Welt ist von Valentin wohl ähnlich wie in der Ophitenlehre vorgestellt, nach welcher die Sophia dieses ohne Wissen des Demiurgen veranstaltet (Iren. I, 30, 9).

Auf welche Autorität sich Valentin für seine Lehre berufen habe, ist aus den Fragmenten nicht zu ersehen. Aus der Homilie an die Freunde hat Clemens ein Bruchstück bewahrt (Strom. VI, 6, 52), welches das Verhältniss des in den „öffentlichen Büchern", d. h. wohl den heiligen Schriften des A. T., enthaltenen zu Demjenigen bestimmt, was in der 'Gemeinde Gottes' geschrieben sei. Als dieses 'Gemeinsame' [l. mit Heinrici κοινά statt κενά], was nicht blos in Büchern zu lesen sei, bezeichnet er das ins Herz geschriebene Gesetz. „Dieses ins Herz geschriebene Gesetz" ist das Volk [ὁ λαός, Grabe emendirt mit Unrecht ὁ λόγος] des Geliebten selbst, welches von ihm geliebt wird und ihn liebt, d. h. dieses Volk ist vermöge der inneren Offenbarung des Logos sich selbst ein Gesetz (vgl. Röm. 2, 14). Aber diese innere Offenbarung bezieht sich nur auf das 'Gemeinsame' (τὰ κοινά), d. h. auf die ins Herz geschriebenen sittlichen Wahrheiten, welche die 'Gemeinde Gottes' nicht erst aus den öffentlichen Büchern zu lernen braucht. Ueber die Quellen, aus denen Valentin seine Gnosis schöpfte, ist damit nichts gesagt. Hier bleiben wir vielmehr auf die früher angeführte Nachricht des Clemens (Strom. VII, 17, 106) verwiesen, nach welcher die Valentinianer als Gewährsmann ihres Schulhauptes den Theodas, einen angeblichen Schüler des Paulus, bezeichneten. Sicherer steht die bereits besprochene Thatsache, welche Irenäus constatirt, dass Valentin der Erste gewesen, welcher die alten Lehren der Gnostiker (im engeren Sinne) zu einer eigenen Schulmeinung umgestaltet habe (Iren. haer. I, 11, 1

vgl. Tertull. adv. Valentinian. 4). Gerade die Fragmente bieten eine Reihe von Berührungen mit den Meinungen dieser „Gnostiker". Man wird daher als methodischen Grundsatz festhalten dürfen, dass von zwei verschiedenen Lehrmeinungen der Valentinianischen Schule diejenige die ursprünglichere ist, welche jener älteren Vulgärgnosis (Iren. 1, 30) näher steht. Dennoch soll damit die Eigenthümlichkeit der Anschauungen Valentins nicht geleugnet sein. Er ist der Erste gewesen, welcher jene alte Vulgärgnosis mit wirklich philosophischem Geiste erfüllte, indem er die Gedankenwelt Platons benutzte, um jenem gnostischen Mythus einen tieferen Sinn unterzulegen. Mit Recht hat schon Baur diesen Platonismus Valentins, auf welchen auch die Philosophumena aufmerksam machen (Philos. VI, 21 sqq.) geltend gemacht (Christliche Gnosis p. 124 sqq.).

Jener Abschnitt des Irenäus, in welchem dieser die Schulmeinung Valentins von der *λεγομένη γνωστικὴ αἵρεσις* ableitet, ist nun, wie bereits oben erwähnt wurde, die erste selbständige Darstellung der persönlichen Lehre Valentins. Dieselbe beginnt mit den Worten: *ἴδωμεν νῦν καὶ τὴν τούτων ἄστατον* [*ἀσύστατον* Harvey] *γνώμην, δύο που καὶ τριῶν ὄντων, πῶς περὶ τῶν αὐτῶν οὐ τὰ αὐτὰ λέγουσιν, ἀλλὰ τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἐναντία ἀποφαίνονται.* Dass Irenäus die Eingangsworte einfach aus einer älteren Quelle abgeschrieben habe (die Quellen der ältesten Ketzergeschichte p. 53 sq.), ist eine Vermuthung, welche ich jetzt nicht mehr aufrecht erhalte. Das *τούτων* geht auf die kurz vorher erwähnten, von der Wahrheit abgefallenen *διδάσκαλοι* zurück, deren *ἄστατος γνώμη* der Einheit der kirchlichen Lehre in der ganzen Welt gegenübergestellt werden soll. Höchstens in den Worten *δύο που καὶ τριῶν ὄντων*, welche zu der im Folgenden c. 11 und 12 aufgezählten weit grösseren Zahl Valentinianischer Parteien nicht stimmen, könnte eine Reminiscenz an die im Folgenden benutzte Quelle enthalten sein. Um so sicherer ist aber, dass Irenäus 11, 1 wirklich die eigene Meinung Valentins im Unterschiede von den Lehrabweichungen seiner zahlreichen Schüler darstellen will. Ausdrücklich schliesst er

den kurzen, dem Valentin gewidmeten Artikel mit einem 'haec quidem ille' und geht dann sofort zur Lehre seines Schülers Secundus über. Doch ist erstens nicht sicher, dass Irenäus in seinen Angaben über Valentin überall richtig unterrichtet ist, und zweitens kann er auch in diesem Abschnitte der Neigung nicht widerstehen, eine Mannichfaltigkeit abweichender Lehren aufzuführen, von denen nur die eine oder die andere wirklich von Valentin herrühren kann.

Irenäus ergänzt zunächst die Angaben der Fragmente über Valentins Aeonenlehre. An der Spitze steht eine *δυὰς ἀνονόμαστος*, der *Ἄρρητος*, auch *Βυθός*, und *Πατὴρ ἀγέννητος* genannt, und seine *σύζυγος*, die *Σιγή*. Aus dieser Dyas geht eine zweite Dyas, *Πατήρ* und *Ἀλήθεια* hervor, welche mit der ersten Dyas die oberste Tetras bildet. Aus dieser Tetras geht eine zweite Tetras hervor, *Λόγος* und *Ζωή*, *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία*, wodurch sich die obere Ogdoas vollendet. Aus *Λόγος* und *Ζωή* geht eine Dekas, aus *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία* eine Dodekas von Aeonen hervor. So ist die Zahl von 30 Aeonen, welche das *Πλήρωμα* bilden, erfüllt. Die Namen der Aeonen, der Dekas und Dodekas, werden nicht angegeben. Man wird aber annehmen dürfen, dass die anderwärts bei Irenäus (I, 1, 2) überlieferten, von Pseudorigenes (Phil. VI, 30) genau wiederholten Namen, von denen erst der spätere Bericht bei Epiphanios (haer. 31, 6) in Einzelheiten abweicht, schon von Valentin selbst herrühren. Dieselben sind folgende: Von *Λόγος* und *Ζωή* gehen hervor: *Βύθιος* und *Μίξις*, *Ἀγήρατος* und *Ἕνωσις*, *Αὐτοφυής* und *Ἡδονή*, *Ἀκίνητος* und *Σύγκρασις*, *Μονογενής* und *Μακαρία*. Von *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία*: *Παράκλητος* und *Πίστις*, *Πατρικός* und *Ἐλπίς*, *Μητρικός* und *Ἀγάπη*, *Ἀείνους* und *Σύνεσις*, *Ἐκκλησιαστικός* und *Μακαριότης*, *Θελητός* und *Σοφία*. Bei aller Willkür dieser Namengebung leuchtet doch ein, dass die ersten vier männlichen dieser Aeonen nur den Begriff des Urprincips, die ersten vier weiblichen den Begriff seiner Syzygie in verschiedenen Ausdrücken wiederholen. Die

Namen *Μονογενής* und *Νοῦς* (hier *Ἀείνους*) begegnen uns bei den Valentinianern des Irenäus für das zweite männliche Princip, *Παράκλητος* für die gemeinsame Frucht der Aeonen den Soter wieder; *Πατρικός*, *Μητρικός*, *Ἐκκλησιαστικός* weisen einfach auf den Ursprung dieser Aeonen von höheren Mächten des Pleroma zurück; die weiblichen Namen *Μακαρία*, *Πίστις*, *Ἐλπίς*, *Ἀγάπη*, *Σύνεσις*, *Σοφία* schildern überhaupt die Vollkommenheit des Pleroma mit Prädicaten, welche den Eigenschaften des vollkommenen Pneumatikers entlehnt sind. So wird durch diese Aeonennamen nur der Gedanke im Einzelnen weitergeführt, welcher schon in den Benennungen der ersten und der zweiten Tetras enthalten ist. Die erste Tetras bezeichnet das Wesen des oberen Pleroma selbst, die zweite in zwei Aeonenpaaren seine Offenbarung an die Pneumatiker und die pneumatische Welt.

Der letzte der 30 Aeonen, die Sophia oder *Μήτηρ*, fällt aus dem Pleroma heraus. Hier gebiert sie in Erinnerung an die bessere Welt den Christus mit einem Schatten (*μετὰ σκιᾶς τινος*). Christus, weil männlichen Wesens, löst den Schatten von sich ab und eilt ins Pleroma zurück, die Mutter dagegen, mit dem Schatten allein zurückgelassen, gebiert, entleert von der pneumatischen Substanz, einen anderen Sohn, den Demiurgen, auch *Παντοκράτωρ* genannt, und zugleich mit diesem einen linken Archon (d. h. den Kosmokrator). So entsteht aus dem „Rechten“ und dem „Linken“, d. h. dem Psychischen und dem Hylischen diese untere Welt. — Mit der Lehre der Ophiten (Iren. I, 30) hat diese ursprüngliche Lehre Valentins namentlich dieses gemein, dass beide nur eine einzige Sophia kennen, und dass auch dort Christus die Sophia verlässt und in das obere Lichtreich entflieht. Aber während dort Christus und Sophia als Rechtes und Linkes aus der Verbindung des ersten und zweiten männlichen Princips mit der Mutter der Lebendigen hervorgehen, also gewissermassen Geschwister sind, ist hier Christus als Sohn der Sophia und als älterer Bruder des Demiurgen gedacht. Während ferner dort die Sophia ursprünglich nicht zur

oberen Lichtwelt gehört, sondern aus den bei der Erzeugung Christi übersprudelnden und ins Chaos herabsinkenden Lichtfunken entstanden ist, hat sie hier ursprünglich ihre Stelle im Pleroma, und verliert dieselbe durch einen Fall ins Kenoma. Die *σκιά*, von welcher der ins Lichtreich sich aufschwingende Christus sich trennt, ist also nach den Ophiten des Irenäus die Sophia selbst, während diese nach Valentin den Christus *μετὰ σκιᾶς τινος* erzeugt und nach der Entfernung des Christus aus dieser *σκιά* — dem dunklen Schattenbilde des entflohenen Lichtes — die untere Welt, ein Rechtes und Linkes bildet. Späterhin werden in der Schule beide Ansichten combinirt, indem die von der Sophia erzeugte *σκιά* mit dem *ἔκτρωμα* identificirt wird, welches von ihr abgelöst und zu der unteren oder äusseren Sophia gestaltet wird, während die obere Sophia wieder ins Pleroma zurückkehrt.

Der Gedanke von einem Falle des letzten Aeons aus dem Pleroma und von der durch diesen Fall veranlassten Bildung der unteren Welt ist die eigenthümliche und neue Anschauung, durch welche Valentin die Lehre der älteren Gnostiker umgebildet hat. Dieselbe hängt mit seinem Platonischen Monismus zusammen, den er an die Stelle des orientalischen Dualismus setzt. Der Platonische Gedanke eines Seelenfalls und der Sehnsucht der gefallenen Seelen nach der verlorenen oberen Welt verbindet sich hier mit dem anderen Platonischen Gedanken von den Dingen dieser unteren Welt als Nachbildern der himmlischen Urbilder, um eine ganz neue Erklärung der alten Probleme, der Weltentstehung und des Ursprunges des Bösen zu geben.

Leider sind die Angaben des Irenäus über die eigene Lehre Valentins theils zu lückenhaft, theils zu unsicher, um eine vollständige Uebersicht des Systemes zu ermöglichen. Valentin soll einen doppelten *Ὅρος* gelehrt haben: den Einen, welcher den *Βυθός* von dem übrigen Pleroma, den Anderen, welcher das Pleroma von der Sophia trennt. Die spätere Valentinianerlehre weiss nur von einem Horos, welcher nach Rückkehr der oberen Sophia ins Pleroma dieses gegen die untere Sophia und deren Schöpfung ab-

grenzt. Dass diesem Ὅρος eine doppelte Function zugeschrieben wird, eine das Pleroma befestigende, vermöge deren er auch Σταυρός heisst, und eine das Pleroma von der unteren Welt trennende (Iren. I, 3, 5), erklärt jene dem Valentin zugeschriebene Annahme eines doppelten Horos noch nicht. Vielleicht ist unter dem oberen Horos, welcher den Bythos vom übrigen Pleroma trennt, die Sigē gemeint (excerpt. ex Theodot. § 29). Noch unsicherer ist, was Irenäus über Valentins Christologie zu berichten weiss. Hiernach hätte er den Jesus bald von dem Theletos, dem σύζυγος der Sophia, hervorgehen lassen, welcher nach ihrem Falle von ihr sich zurückgezogen und mit den übrigen Aeonen vermischt habe; bald wieder von dem ins Pleroma emporgeeilten Christus (dem Sohne der Sophia), bald endlich vom Ἄνθρωπος und der Ἐκκλησία. Es ist undenkbar, dass Valentin selbst alle drei Ansichten vertreten hat. Wahrscheinlich ist die zweite Meinung die ursprüngliche, wenn auch nur in dem von der Anatolischen Schule vertretenen Sinne, dass Jesus oder der Soter auf die Fürbitte Christi als gemeinsame Frucht der Aeonen hervorgegangen ist (excerpt. ex Theodot. §§ 23. 41). Sofern sein Werk die Wiedervereinigung der Sophia mit dem Theletos ist, erklärt sich vielleicht die Darstellung, dass dieser selbst den Jesus gesandt habe, als Missverständniss. Noch einfacher und vielleicht ursprünglicher ist hier die Lehre der Markosier, nach welcher der zum Pleroma enteilte Χριστός der Sophia selbst bei der Taufe auf den Σωτήρ oder den ἄνθρωπος ἐκ τῆς οἰκονομίας herniedersteigt (Iren. I, 15, 3). Doch sind auch in dem Χριστός wie in dem Σωτήρ die Kräfte aller Aeonen vereinigt. Ganz abgerissen lautet auch die letzte, von Irenäus in diesem Abschnitte gebrachte Notiz. Das Πνεῦμα ἅγιον soll aus der Ἀλήθεια [Epiph. ἐκ τῆς Ἐκκλησίας] hervorgegangen sein, εἰς ἀνάκρισιν καὶ καρποφορίαν τῶν αἰώνων, indem es unsichtbar in sie einging. Vermöge desselben brächten die Aeonen Frucht, die Erzeugnisse[1]) der Wahrheit. Zu dieser Ansicht lässt

---

1) τὰ φυτά Epiph., folia = τὰ φύλλα der lateinische Uebersetzer.

sich vergleichen, dass nach den Philosophumena (VI, 31 p. 188) *Χριστός* und *Πνεῦμα ἅγιον* aus *Νοῦς* und *Ἀλήθεια* emaniren; doch ist der Zweck dieser neuen Syzygie die *μόρφωσις* der unteren Sophia. Nach Iren. I, 2, 5 gehen *Χριστός* und *Πνεῦμα ἅγιον* vom *Μονογενής*, dem *σύζυγος* der *Ἀλήθεια* hervor, durch welche die Aeonen zurechtgebracht werden. Christus lehrt ihnen das Gesetz der Syzygien und die Schranken ihrer Erkenntniss, der heil. Geist lehrt sie danksagen und führt sie zur ewigen Ruhe ein. Aber weder die eine, noch die andere Anschauung lässt sich vergleichen. Man könnte vermuthen, dass das *Πνεῦμα ἅγιον* mit dem der Sophia zu Hilfe gesandten Jesus, der auch *Παράκλητος* heisst, identisch sein soll; indessen findet sich für diese Identificirung kein Beleg. Eher könnte man die hier dem *Πνεῦμα ἅγιον* zugeschriebene Function mit der des Horos vergleichen wollen. Am wahrscheinlichsten aber hat man an das *Πνεῦμα ἀγάπης* zu denken, welches ebenso von der *Ἀλήθεια* ausgeht, wie die *Γνῶσις* von der *Ἐνθύμησις* (der *Σιγή*) und sich mit dem *Πνεῦμα γνώσεως* verbindet, wie der Vater mit dem Sohn und die Enthymesis mit der Gnosis (excerpt. ex Theod. § 7).

Wenn Irenäus in diesen kurzen Notizen eine ältere Quelle (das Syntagma Justins) benutzt hat, so scheint schon diese die eigenen Meinungen Valentins mit denen seiner Schüler vermischt zu haben. Dagegen ist uns noch ein anderes Mittel gegeben, die ursprünglichen Anschauungen Valentins kennen zu lernen. Die in den Excerpten bei Clemens dem Theodot und der Anatolischen Schule beigelegte Lehre (§§ 1—42) steht den eigenen Anschauungen Valentins jedenfalls weit näher, als der ausführliche, der Ptolemäischen Schule entlehnte Bericht des Irenäus (haer. I, 1—8). Dieselbe bildet ein in sich abgeschlossenes, von der Italischen Lehrfassung erheblich abweichendes Ganzes. Mit der eigenen Lehre Valentins stimmt diese Lehrgestalt namentlich darin überein, dass auch sie nur Eine Sophia kennt, deren Erzeugniss der *Χριστός* ist, welcher der Mutter entflieht und ins Pleroma eingeht, zur Erlösung der Verlassenen aber den Jesus sendet.

Die Aeonenlehre tritt in dieser Darstellung, ähnlich wie es in den Fragmenten der Fall ist, durchaus hinter den anthropologischen und ethischen Problemen zurück. Ueber das Pleroma erfahren wir Einiges gelegentlich einer Erklärung des Johannes-Prologes (§§ 6. 7). Unter der *ἀρχή*, in welcher nach Joh. 1, 1 der Logos war, ist der *Μονογενής*, der (Joh. 1, 18) auch *θεός* heisst (nach der Lesart *ὁ μονογενὴς θεός*) zu verstehen. Der *λόγος* war *ἐν ἀρχῇ*, heisst also, er war im *Μονογενής*, im *Νοῦς* und der *Ἀλήθεια*. Gemeint ist also die aus *Νοῦς* und *Ἀλήθεια* hervorgegangene Syzygie von *Λόγος* und *Ζωή*. Der *Λόγος* heisst Gott, denn er ist in Gott, im Nous; wenn es aber heisst, das in ihm, dem Logos, Gewordene war Leben, so deutet dies auf die *Ζωή*, als *σύζυγος* des Logos. Der unbekannte Vater (*Πατὴρ ἄγνωστος*) wollte von den Aeonen erkannt werden. Indem er sich selbst durch seine *Ἐνθύμησις*, welche *Πνεῦμα γνώσεως* war, erkannte, liess er in seinem Erkennen den *Μονογενής* hervorgehen [1]). Der Monogenes, weil er von der *γνῶσις*, d. h. von der *Ἐνθύμησις* des Vaters emanirt ist, ist selbst Gnosis, d. h. Sohn, denn durch den Sohn wird der Vater erkannt. Mit dem *Πνεῦμα γνώσεως* mischt sich das *Πνεῦμα ἀγάπης*, wie der Vater mit dem Sohne (dem *Μονογενής* oder *Νοῦς*) und die *Ἐνθύμησις* mit der *Ἀλήθεια* sich mischt, indem es von der *Ἀλήθεια* ausgeht, wie die *γνῶσις* von der *Ἐνθύμησις*. Der am Busen des Vaters verbleibende *μονογενὴς υἱὸς* verkündet diese *Ἐνθύμησις* durch die Gnosis den Aeonen, indem er vom Busen des Vaters emanirt. Dagegen der hier auf Erden sichtbar gewordene wird vom Apostel nicht mehr *μονογενής*, sondern *ὡς μονογενής* genannt. Denn obwohl er ein und derselbe ist, ist er in der Creatur *πρωτότοκος*, im Pleroma aber *μονογενής*, und erscheint an jedem Orte so, wie er begriffen werden kann.

---

1) *ἄγνωστος οὖν ὁ πατὴρ ὢν ἠθέλησεν γνωσθῆναι τοῖς αἰῶσι, καὶ διὰ τῆς Ἐνθυμήσεως τῆς ἑαυτοῦ ὡς ἂν ἑαυτὸν ἐγνωκὼς πνεῦμα γνώσεως οὔσης, ἐν γνώσει προέβαλε τὸν μονογενῆ.* Bernays bringt einen ganz anderen Sinn heraus, indem er *ἑνώσει* statt *γνώσει* liest und hinter *ἐγνωκώς* und *προέβαλε* interpungirt.

Haben wir hier nur ein Stück jener weitverbreiteten Valentinianischen Exegese, wie dieselbe uns ähnlich auch anderwärts in der Schule begegnet (Iren. I, 8, 5), so bieten nun die Excerpte von § 29 an eine zusammenhängende Darstellung. Die *Σιγή*, wie hier die *σύζυγος* des Urgrundes und Mutter von allem aus demselben Emanirten [l. *τοῦ βυθοῦ* st. *τοῦ βάθου*] heisst, verschweigt dasjenige, was sie von den Geheimnissen des Unaussprechlichen nicht zu sagen weiss; was sie aber begriffen hat, erklärt sie für unbegreiflich [1]). Aber indem der Vater seine spröde, unzugängliche Natur zugänglich macht, um von der Sigē begriffen zu werden, kommt (nach Theodotos) das Leiden auch in das Pleroma hinein. Denn hierdurch wird er für das Mitleiden empfänglich. Mitleiden aber ist selbst Leiden (§ 30). Durch das Leiden des zwölften Aeons, der Sophia, findet das Leiden Eingang in das ganze Pleroma; dieses leidet nach ihnen [l. *κατ' αὐτούς*] mit, um das leidende Glied wieder zurecht zu bringen. Wie nachmals dieses Leiden der Sophia dem zu ihrer Hilfe herabsteigenden Jesus und den von ihm aufgenommenen pneumatischen *σπέρματα* sich mittheilt, so werden auch die Aeonen durch dasselbe Leiden zurechtgewiesen und leiden mit. Die Sophia wollte das, was über die Gnosis (die Erkennbarkeit) hinaus liegt, erfassen und gerieth so in Unwissenheit und Gestaltlosigkeit (*ἐν ἀγνωσίᾳ καὶ ἀμορφίᾳ ἐγένετο*). Daraus lernen also die Aeonen, dass sie durch die Gnade des Vaters sind, welcher *ὄνομα ἀνωνόμαστον*, *μορφή* und *γνῶσις* ist [2]). So wird zunächst im Pleroma selbst die Einheit wiederhergestellt, indem jeder der Aeonen sein eigenes *πλήρωμα*, seine *σύζυγος* [3]) besitzt (§§ 30—32).

Die Sophia, welche ihr Verlangen nach einer versagten Erkenntniss mit dem Fall aus dem Pleroma gebüsst hat, lässt aus ihrer *ἔννοια*, ihrer Erinnerung an die obere Welt,

1) *προσηγόρευσεν* — die Aenderung von Bernays *προσαγορεύουσιν* ist unnöthig.

2) l. *ὅτι εἰσὶν χάριτι τοῦ πατρός, ὅς ἐστιν ὄνομα ἀνωνόμαστον, μορφὴ καὶ γνῶσις.*

3) Lies mit Bernays *τὴν σύζυγον.*

den Christus hervorgehen, das Bild des Pleroma, wie Theodot ihn genannt hat. Da er nicht wie die vollkommenen Aeonen des Pleroma aus einer Syzygie hervorgegangen, sondern von der Sophia allein emanirt ist, ist er ebenso wie deren spätere Erzeugnisse ein blosses Bild (εἰκών). Er aber, da er pneumatischen Wesens ist, verlässt diese ihm fremdartige untere Welt und eilt zum Pleroma empor, wo er mit den Aeonen, insbesondere mit den Parakleten sich vermischt (l. ἐκράθη] und als der Erwählte und der Erstgeborene der unteren Welt zum Sohne eingesetzt wird, oder auch nach dem Bilde des Monogenes (§ 7) das ὄνομα des Sohnes empfängt. Die Sophia aber, von Sehnsucht nach dem Entflohenen ergriffen, bringt nach dem Typus Christi den Ἄρχων τῆς οἰκονομίας, oder wie es auch heisst, nach dem Typus des Vaters des All den Demiurgen oder Τόπος hervor. Als aus dem πάθος der Begierde entstanden, ist er geringeren (psychischen) Wesens [διὸ καὶ ἥττων γίνεται, ὡς ἂν ἐκ πάθους τῆς ἐπιθυμίας συνεστώς]. Die Mutter selbst wird mit Widerwillen gegen ihn erfüllt, da sie seine Herbigkeit (τὴν ἀποτομίαν αὐτοῦ) sieht (§§ 3. 33). Auf die Erzeugung des Demiurgen und der ganzen unteren Welt bezieht sich wohl auch die Bemerkung, dass die in Unwissenheit und Gestaltlosigkeit gerathene Sophia ein κένωμα γνώσεως, eine blosse σκιὰ τοῦ ὀνόματος, d. h. des ὄνομα des Sohnes erzeugt (§ 31)[1]. Unter

---

1) Wer unter diesem ὄνομα gemeint sei, welches als υἱός und μορφὴ τῶν αἰώνων bezeichnet wird, ist nicht ganz klar: es liegt nahe, an den Christus der Sophia zu denken, der zugleich mit der im κένωμα zurückbleibenden σκιά aus der Sophia emanirt ist (vgl. Iren. I, 11, 1). Wahrscheinlich aber ist der Monogenes gemeint, der die Aeonen gestaltet, indem er ihnen die Gnosis verleiht, und dessen ὄνομα der Christus der Sophia als υἱόθετος empfängt (vgl. auch § 26). Auch die folgenden Worte sind dunkel: οὗτος τὸ κατὰ μέρος ὄνομα τῶν αἰώνων ἀμέλει ἐστὶ τοῦ ὀνόματος. Die Conjectur von Bernays: οὗτός τοι κατάπλεως ὢν ὄνομα κτλ. ist sicher verunglückt. Vielleicht ist οὕτως zu lesen und zu erklären: Ebenso wie der υἱός als das ὄνομα die μορφὴ τῶν αἰώνων ist, ist das ὄνομα κατὰ μέρος τῶν αἰώνων — der jedem einzelnen der Aeonen beigelegte besondere Name — in der That τοῦ ὀνόματος, d. h. hat Antheil am ὄνομα.

dem Throne des Topos geht ein Feuerstrom aus und fliesst ins Leere der Schöpfung: dies ist die Gehenna, die, obwohl seit Anfang der Schöpfung Feuer in sie einfliesst, doch niemals angefüllt wird. Auch der Topos selbst ist feurig, darum verbirgt er sein Angesicht durch einen Vorhang, damit sein Anblick nicht Alles verzehre. Allein der *ἀρχάγγελος* (d. h. der Jesus) geht zu ihm ein, nach dessen Bilde der jüdische Hohepriester einmal im Jahre durch den Vorhang ins Allerheiligste einging (§ 38).

Ausser dem Demiurgen und den *δεξιαὶ δυνάμεις* (dem Psychischen) bringt die Sophia auch linke Kräfte (das Hylische) hervor, deren Gestaltung dem Demiurgen (dem Topos) überlassen bleibt (§ 34 vgl. Iren. I, 11, 1)[1]). Der Demiurg bildet also aus dem Rechten und Linken, dem Psychischen und Hylischen diese untere Welt. Am Ende der Schöpfung bringt er den schon vorher im Gedanken erzeugten Adam hervor (§ 41). Aus diesem entsteht ein doppeltes Menschengeschlecht, die *δίκαιοι* (die Psychiker) und die Anderen (die Hyliker) § 37. Dagegen bringt die Sophia, nachdem sie Christum hervorgebracht und von ihm verlassen worden ist, nichts Vollkommenes mehr hervor. Vielmehr behielt sie das, was sie vermochte (hervorbringen konnte), bei sich zurück. Dies gilt nicht blos von den Engeln des Topos, sondern auch von den *κλητοί*, während die *ἐκλεκτοί*, die vom Männlichen, d. h. vom Logos ausgegangenen *ἀγγελικά*, mit diesem sich schon vorher zurückgezogen hatten, § 39 vgl. 21. 23[2]).

Der Unterschied der *ἐκλεκτοί* und der *κλητοί*, oder der männlichen und weiblichen Geister wird anderwärts noch näher bestimmt. Darnach sind die ersteren die Engelwesen (*τὰ ἀγγελικά*), die letzteren, auch wie von Valentin *τὸ δια-*

1) Das *πρῶται* kann unmöglich richtig sein.

2) Der Text ist auch hier nicht heil. Ich lese: *ἡ μήτηρ προβαλοῦσα τὸν Χριστὸν ὁλόκληρον, καὶ ὑπ' αὐτοῦ καταλειφθεῖσα, τοῦ λοιποῦ οὐκ ἔτι οὐδὲν προέβαλεν ὁλόκληρον, ἀλλὰ τὰ δυνατὰ παρ' αὐτῇ κατέσχεν· ὥστε καὶ τοῦ τόπου τὰ ἀγγελικὰ καὶ τῶν κλητῶν τὰ σπέρματα αὐτὴ προβαλοῦσα παρ' αὐτῇ κατέχει, τῶν ἐκλεκτῶν τῶν ἀγγελικῶν ὑπὸ τοῦ ἄρρενος ἔτι πρότερον προβεβλημένων.*

φέρον πνεῦμα, τὰ διαφέροντα σπέρματα genannt, sind die Geister der Pneumatiker, deren Gesammtheit die *ἐκκλησία* bildet. Jene gehen nach der einen Darstellung aus der Sophia (§ 21), nach der anderen Darstellung vom Männlichen, d. h. vom Logos (§ 39), d. h. doch wohl unter Vermittelung der dem Logos als Werkzeug dienenden Sophia hervor. Nachdem zuvor der psychische Leib (durch den Demiurgen) erschaffen ist, wird vom Logos der erwählten Seele im Schlafe ein *σπέρμα ἀρρενικόν* hineingelegt, ein Ausfluss des *ἀγγελικόν*, damit es kein *ὑστέρημα* sei (d. h. dem Einflusse dieser unteren vergänglichen Welt anheimfalle). Dieses *σπέρμα ἀρρενικόν* durchsäuert (*ἐζύμωσεν*) das, was sich zu trennen schien, indem es die Seele und den Leib eint, welche von der Sophia getrennt hervorgebracht waren. Der Schlaf Adams aber war die Vergessenheit der Seele, welche sie (mit dem Leibe) zusammenhielt, so dass sie sich von ihm nicht trennen konnte, bis der Soter in sie den pneumatischen Samen hineingelegt hatte, der in ihr wie ein Funke (*σπινθήρ*) weiter glühte[1]). Dieser Same war ein Ausfluss des *ἀρρενικόν* und *ἀγγελικόν* (§ 2 vgl. 3). Hier ist also von einer Wirksamkeit des Logos (durch Vermittelung der Sophia) die Rede, welche der irdischen Erscheinung Jesu vorhergeht. Ueber das Schicksal Adams selbst, des ursprünglichen Geschöpfes des Demiurgen, in welches heimlich der pneumatische Same hineingelegt war, wird uns hier nichts Näheres berichtet. Aber die lückenhafte Erzählung lässt sich aus den älteren Berichten folgendermassen ergänzen. Der erschrockene Demiurg lässt sein Gebilde wieder verschwinden; das in dasselbe niedergelegte männliche *σπέρμα* wird nach oben (zum Paradies) geführt, das weibliche *σπέρμα* aber wird von ihm genommen [l. mit Bernays *ἀράμενον*] und durch die Eva auf die Pneumatiker übergeleitet (§ 21).

Nach der Darstellung § 40 erfolgt die Emanation der

---

1) Lies mit Bernays: *ὕπνος δὲ ἦν Ἀδὰμ ἡ λήθη τῆς ψυχῆς, ἣ συνεῖχε μὴ διαλυθῆναι, ἕωσπερ τὸ πνευματικὸν σπέρμα ἐνέθηκε τῇ ψυχῇ ὁ σωτήρ.*

σπέρματα τῆς ἐκκλησίας erst nach der Erzeugung des Demiurgen. Dieser ist hervorgegangen, alsbald nachdem die Sophia von Christus verlassen worden ist, ein Product ihres *πάθος*. Hilfeflehend richtet sie darnach ihre Blicke nach oben mit der Bitte um Licht. Gleichzeitig emaniren nun von der Mutter die *σπέρματα ἐκκλησίας*, von dem Männlichen die Engel dieser *σπέρματα*, welche bestimmt sind, nach vollendeter Erlösung mit diesen Syzygien zu bilden. Die Engel bitten daher für die ihnen zugehörigen *σπέρματα*, weil sie ohne „uns“ — die Pneumatiker — nicht ins Pleroma eingehen können. Denn sie bilden mit diesen eine Einheit wegen des gemeinsamen Ursprunges (§§ 40. 35. 36. 22). Sie sind „die Engel dieser Kleinen“, welche allezeit das Angesicht des Vaters sehen, d. h. die Engel der Erwählten, die mit ihnen desselben Erbes und derselben Vollkommenheit theilhaftig werden sollen (§ 23). Die *διαφέροντα σπέρματα* (oder die *σπέρματα ἐκκλησίας*) sind nicht wie *πάθη*, mit deren Auflösung auch die *σπέρματα* aufgelöst würden, auch nicht als Creaturen aus der Sophia hervorgegangen, sondern wie Kinder. Denn sonst wären mit der Vollendung der Schöpfung auch die *σπέρματα* fertig geworden. Daher haben sie auch die Verwandtschaft mit dem Lichte, nämlich mit Jesus, welches Christus durch seine an die Aeonen gerichtete Fürbitte zuerst hervorgehen liess. In ihm (in Jesus) sind alle *σπέρματα*, die mit ihm ins Pleroma eingehen, potentiell (*κατὰ δύναμιν*) gereinigt: daher man mit Recht sagen kann, dass die *ἐκκλησία* vor Grundlegung der Welt erwählt sei (§ 41).

Der Hergang der Erlösung ist nun folgender. Nachdem Christus die Mutter ausserhalb des Pleroma zurückgelassen hat, erbittet er den Beistand der Aeonen für sie. Nach dem Gutbefinden (*εὐδοκία*) derselben geht nun Jesus, in welchem die Fülle der Aeonen wohnt, hervor, als *παράκλητος* für den fehlgegangenen Aeon (§§ 23. 31). Er heisst auch *λόγος*, *ἄγγελος*, auch *ἀρχάγγελος*, als der gemeinsame Bote des Pleroma (§§ 25. 35. 38). Indem er den Horos, welcher das Pleroma vom Kenoma trennt, überschreitet, führt er die *ἄγγελοι τοῦ διαφέροντος σπέρματος* mit sich,

um das *σπέρμα*, die pneumatischen Seelen zu erlösen. Er selbst besass, als vom *πλήρωμα* herniedersteigend, die *λύτρωσις*. Die Engel aber empfangen diese *λύτρωσις* oder die Taufe um unseretwillen, durch Mittheilung des *ὄνομα* des in der Taufe Jesu Herniedersteigenden. Auf die Engeltaufe wird die Taufe für die Todten (1 Cor. 15, 29) gedeutet. Unter den Todten sind die in dieser unteren Weltordnung dem Tode anheimgefallenen (weiblichen) Seelen zu verstehen, d. h. die Seelen der Pneumatiker; unter den Lebenden die *ἄρρενες* oder die Engel, welche an dieser Welt keinen Antheil haben. Die stellvertretende Taufe ist die auch bei den Markosiern erwähnte *λύτρωσις ἀγγελική*. Durch dieselbe werden die zur Einheit mit den Engeln bestimmten Pneumatiker auf dasselbe *ὄνομα* getauft, auf welches der Engel jedes Einzelnen zuvor getauft worden ist, um nicht durch den Horos und Stauros am Emporsteigen ins Pleroma gehindert zu werden (§ 22).

Die Herabkunft Jesu oder des Parakleten erfolgt nun in der Weise, dass er einen von der Sophia aus dem pneumatischen Samen gebildeten pneumatischen Leib (*σαρκίον*) annimmt, oder wie es anderwärts unter ausdrücklicher Berufung auf Theodot heisst, dadurch, dass er sich mit der Sophia und der *ἐκκλησία τῶν σπερμάτων τῶν διαφερόντων* (der pneumatischen Menschheit), als mit einem Leibe bekleidet (§§ 1. 26). Dieser Leib (*τὸ σαρκίον*) ist das Sichtbare an ihm; das Unsichtbare aber ist das *ὄνομα*, d. h. der *υἱὸς μονογενής* (oder, wie es anderwärts heisst, der *λόγος*). So bilden Jesus, die *ἐκκλησία* und die Sophia eine kräftige vollkommene *κρᾶσις τῶν σωμάτων* (§ 17), ähnlich der geschlechtlichen Vermischung, aus welcher das Kind entsteht, oder ähnlich wie wenn Leib und Erde, Wasser und Wein sich mischen; nur dass hier die Mischung eine viel leichtere ist, da ja *πνεῦμα* mit *πνεῦμα* sich mischt. Auf diesen von der Sophia stammenden Leib, welcher ungenau Jesus heisst, kommt das *ὄνομα* bei der Taufe in der Taube herab (§ 16. 22. 26); und auf eben diesen Leib ist es offenbar zu beziehen, wenn es heisst, dass auch Jesus der *λύτρωσις* bedurft habe, um nicht durch die *ἔννοια τοῦ ὑστερήματος*, in

welche er durch sein Hervorgehen aus der Sophia gewissermassen versetzt wurde, am Emporsteigen ins Pleroma gehindert zu werden (§ 22)[1]. Ueber das Leiden Jesu erhalten wir nur wenige Andeutungen. An seinem Leiden haben auch die in ihn aufgenommenen *σπέρματα* Antheil, wodurch das ganze Weltall (*τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν*, das Pleroma und die untere Welt) in Mitleidenschaft gezogen wird (§ 31). Im Leiden übergiebt er die Sophia mit den Worten Luc. 23, 46 dem Vater, um sie von ihm wieder zu empfangen, damit sie nicht zurückgehalten werde von den linken Gewalten[2]; ebenso übergiebt er mit jenen Worten zugleich den ganzen pneumatischen Samen, die Erwählten[3]. Dieses Leiden Jesu wird auch als ein Zertheiltwerden dargestellt, welches erfolgt, um das Zertheilte zu einigen. Wie Jesus zu dem Zwecke getauft wird, um uns, die Pneumatiker, welche als die weiblichen Hälften von ihren männlichen Hälften, den Engeln, getrennt sind, mit diesen zu einen, so dient auch die Zertheilung des Untheilbaren dazu, uns mit den Engeln zu einigen und ins Pleroma einzuführen, damit wir die Vielen Eins geworden insgesammt mit dem Einen um unsertwillen Zertheilten vermischt würden (§ 36)[4]. Was unter diesem Zertheiltwerden Jesu zu verstehen sei, wird klar, wenn man sich erinnert, dass er (§ 1) im Leiden die bei seiner Herabkunft auf Erden von der Sophia (und der *ἐκκλησία*) angenommenen pneumatischen Elemente, mit denen er sich als mit seinem Leibe umkleidet hat, wieder dem Vater übergiebt, und sich so von ihnen zeitweilig trennt, um sie von ihm zurück zu empfangen und ins Pleroma einzuführen. Bevor dies aber geschehen kann, nimmt *ὁ Ἰησοῦς παρακληθείς*, d. h. das mit dem Parakleten geeinte *σαρκίον*, der pneumatische Mensch Jesus, seinen Platz als Auferstandener zur Rechten des Demiurgen, um dem pneumatischen Samen

1) Fälschlich bezieht Heinrici diese Worte auf den aus der Sophia hervorgegangenen Christus.

2) l. mit Bernays *ὑπὸ τῶν ἀριστερῶν δυνάμεων*.

3) Unter diesen *ἐκλεκτοί* können hier wie § 23 nicht die *ἀγγελικὰ ἀρρενικά*, sondern nur deren Genossen, die Pneumatiker, verstanden werden.

4) Nach *ἐβαπτίσατο ὁ Ἰησοῦς* ist ein Punkt zu setzen.

den Durchgang ins Pleroma zu ermöglichen (§ 38). Ein Typus des Parakleten ist Paulus, der Apostel der Auferstehung, welcher alsbald nach dem Leiden des Herrn zum Predigen ausgesandt wurde. Darum hat er auch den Soter auf zwei verschiedene Weisen [l. καθ' ἑκάτερον] verkündigt, je nach der verschiedenen Fassungskraft. Einmal hat er ihn um der ἀριστεροί willen als geboren und gelitten (γεννητὸν καὶ παθητόν) gepredigt, weil sie nur diesen Christus erkennen können und κατὰ τὸν τόπον τούτων[1]) fürchten; auf pneumatische Weise dagegen, so wie ihn die δεξιοὶ ἄγγελοι erkennen, aus dem heiligen Geiste und der Jungfrau, d. h. aus der oberen Welt und der Sophia (§ 23): denn ein Jeder erkennt den Herrn auf besondere Weise.

Der nähere Hergang des Erlösungswerkes wird speciell mit Bezug auf den zu erlösenden pneumatischen Samen geschildert. Die Herabkunft Jesu erfolgt nach Theodot in Begleitung der ἀγγελοὶ τοῦ διαφέροντος. σπέρματος (§ 35). Der Soter erweckt die Seele vom Schlafe und facht den σπινθήρ an. Daher heisst der erwählte Same der vom Logos lebendig gemachte Spinther, Augapfel, Senfkorn und Sauerteig, welcher das, was sich zu trennen schien, einte [l. ἑνοποιοῦσαν] zum Glauben. Nach der Auferstehung hauchte er den Aposteln den Geist ein und blies den Staub wie Asche weg, den Spinther aber fachte er an und belebte ihn (§§ 1. 3). Auf die Erleuchtung des pneumatischen Samens durch den Soter bezieht sich das Wort Joh. 1, 9. Das σπέρμα διαφέρον ist der hier gemeinte ἄνθρωπος, die Worte εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν bedeuten, er schmückte sich[2]), indem er von sich die verdunkelnden πάθη abthat, welche ihm beigemischt waren (§ 41). So vollzieht sich auf Erden bei der Herabkunft Jesu die Scheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen. Diese Scheidung vermittelt sich durch das Kreuz (den σταυρός), welcher das Zeichen des Horos ist: wie dieser die Welt vom Pleroma, so trennt der Stauros die Ungläubigen von

1) Bernays l. μετὰ τὸν Τόπον τοῦτον.

2) εἰς τὸν κόσμον ἦλθεν, τουτέστιν ἑαυτὸν ἐκόσμησεν: das Wortspiel ist unübersetzbar.

den Gläubigen [l. *τοὺς ἀπίστους τῶν πιστῶν*]. Unter diesen Gläubigen sind nicht wie nach späterer Lehre die Psychiker, sondern die Pneumatiker, die *σπέρματα διαφέροντα* zu verstehen. Mittelst des Kreuzeszeichens trägt Jesus dieselben auf seinen Schultern und führt sie ins Pleroma ein. Daher führt er den Namen 'Schultern des Samens', wie Christus das 'Haupt' desselben heisst. Daher steht geschrieben: „wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist mein Bruder nicht." So trug auch Jesus [l. *ὁ Ἰησοῦς*] seinen Leib (am Kreuz hinauf), welcher (weil pneumatisch), der *ἐκκλησία* wesensgleich ist (§ 42). Der Demiurg und seine Genossen (die *δεξιοί*) kannten vor der Erscheinung Jesu nur die Namen Jesu und Christi [1]), dagegen die Bedeutung des Kreuzeszeichens kannten sie nicht (§ 43) [2]). Um den Pneumatikern den Zugang zum Pleroma zu ermöglichen, setzt sich Jesus nach seiner Auferstehung zur Rechten des Topos und besänftigt dessen feurige Natur (§ 38 vgl. Iren. I, 30, 14, wo uns ganz dieselbe Vorstellung auch von den Ophiten berichtet wird). Die Apostel aber nehmen ihre Stelle in den 12 Zodiakalkreisen, weil von jenen ebenso die Wiedergeburt geleitet wird, wie von diesen die natürliche Geburt (§ 25). Mit den pneumatischen *σπέρματα* wird auch die Sophia ins Pleroma eingeführt; die weiblichen *σπέρματα* (die pneumatischen Seelen) werden mit ihren Engeln vereinigt und gehen so vermännlicht gemeinsam mit ihnen ins Pleroma ein. Daher heisst es (im Aegypterevangelium) das Weib werde zum Manne, und die Kirche hinieden in Engel verwandelt (§ 21). Wenn die Mutter mit dem Sohne und den *σπέρματα* ins Pleroma eingegangen sein wird, wird der Topos die Stelle einnehmen, welche jetzt die Mutter inne hat (§ 34). Die Psychiker oder die Gerechten bleiben, wenn sie ihren Weg durch die Schöpfung [3]) nehmen, beim Topos zurück; die Uebrigen (die Hyliker) bleiben in dem

1) l. *τοῦ Ἰησοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ τὰ ὀνόματα.*

2) l. *ἀλλὰ τοῦ σημείου οὐκ ᾔδεσαν φασὶ τὴν δύναμιν.* Mit den folgenden Worten *καὶ δόντος πᾶσαν ἐξουσίαν τοῦ πατρός* beginnt das Stück aus der Italischen Schule.

3) *ἐν τῷ ἐκτισμένῳ*, nicht mit Bernays in *ἐκ πίστεως* zu bessern.

finsteren Theile der Schöpfung (ἐν τῷ τοῦ σκότου ἐκτισμένῳ) bei den ἀριστεροί, und fallen hier dem Feuer anheim (§ 37).

Vorstehende Skizze beweist, dass wir in den ersten 42 Capiteln bei Clemens wirklich ein in sich wohlzusammenhängendes Lehrsystem haben. Auch die zerstreuten Mittheilungen in §§ 1—28 fügen sich überall der zusammenhängenden Darstellung ein. Dass dieselbe der Anatolischen Schule angehört, ist eben so wenig zu bezweifeln, als dass sie uns die älteste Gestalt des Valentinianischen Systemes noch in allem Wesentlichen wiedergiebt. Nur von den allegorischen Deutungen neutestamentlicher Stellen kann es fraglich sein, ob sie alle ein gleich hohes Alter beanspruchen dürfen. Wenn die Ueberschrift diese Excerpte „aus Theodot und der Anatolischen Schule" mit dem Zusatze κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους bezeichnet, so wird sie auch darin völlig das Rechte getroffen haben. Dieselbe irrt nur darin, dass sie sämmtliche Excerpte unterschiedslos der Anatolischen Schule zuweist. Dass dieser Irrthum auf des Clemens eigene Rechnung komme, ist unwahrscheinlich. Wohl aber ist schon in seinen eigenen Mittheilungen mit dem Anatolischen Berichte das jüngere Stück aus der Italischen Schule verbunden gewesen. Es lässt sich noch angeben, was ihn zu dieser Verbindung veranlasst hat. In § 44 ist, nachdem vorher die Herabkunft des Soter erwähnt war, die Aufnahme desselben durch die Sophia berichtet. Als die Sophia ihn sieht, erkennt sie ihn an der Aehnlichkeit mit dem Lichte, welches sie verlassen hat, eilt ihm frohlockend entgegen und huldigt ihm. Als sie aber die männlichen Engel in seiner Begleitung erschaut, verhüllt sie sich vor Scham. Der jüngere Italische Bericht, welcher bei Irenäus I, 4, 2 wiederkehrt, bezog das Licht, welches die Sophia verlassen hatte, auf den aus dem Pleroma zugleich mit dem πνεῦμα ἅγιον emanirten Christus, welcher der unteren Sophia die μόρφωσις κατ' οὐσίαν ertheilt hatte und darnach ins Pleroma zurückgekehrt war. Der Soter aber, welcher auf Veranstaltung des Christus im Geleite seiner Genossen der Engel (vgl. Iren. I, 2, 6; 4, 5; 5, 6; 7, 1) zur Sophia herabsteigt, bringt derselben die μόρφωσις κατὰ γνῶσιν (excerpt. § 45 vgl. Iren. I, 4, 5). Clemens deutete dies nun im Sinne

des einfacheren Berichtes der Anatolischen Schule, den er selbst im Vorangegangenen mitgetheilt hat, bezieht also den Christus auf den Sohn der Sophia, und die ἄγγελοι auf den männlichen Samen, welcher nach der Weltschöpfung zugleich mit dem weiblichen Samen auf Veranstaltung des Logos emanirt war. Hierdurch aber täuschte er sich darüber, dass der Christus des älteren Berichtes eine ganz andere Figur ist und eine ganz andere Rolle spielt als der Christus des jüngeren. Und während nach der ersten Darstellung mit der Herabkunft des Jesus alsbald das Erlösungswerk seinen Anfang nimmt, erscheint nach der zweiten die *μόρφωσις κατὰ γνῶσιν*, welche der unteren Sophia zu Theil wird, erst als die Bildung der Weltelemente aus ihren abgelösten und in irdische Substanzen verwandelten *πάθη*, das eigentliche Erlösungswerk aber findet weit später statt. Freilich zeigt die Undurchsichtigkeit der letzteren Darstellung deutlich, dass sie aus einer älteren einfacheren hervorgegangen ist. Nach der Darstellung des Irenäus (I, 4, 1 und 5) geht der *μόρφωσις κατὰ γνῶσιν*, welche der Soter an der (unteren) Sophia vollzieht, die *μόρφωσις κατ' οὐσίαν* vorher, welche der Aeon Christus ihr hatte zu Theil werden lassen. Es ist aber schwer zu sagen, worin der Unterschied dieser doppelten *μόρφωσις* noch bestehen soll, wenn doch der ganze Weltbildungsprocess aus den *πάθη* der Sophia erst in Folge der *μόρφωσις κατὰ γνῶσιν* seinen Anfang nehmen soll.

Der geschichtliche Entwickelungsgang der Valentinianischen Lehre kann nur mit annähernder Sicherheit und jedenfalls nur unvollständig gezeichnet werden. Die Wurzeln des Systemes liegen in der alten Vulgärgnosis. Ist auch die dualistische Grundlage derselben schon durch den Einfluss des Platonischen Pantheismus zurückgedrängt, so blickt sie doch noch deutlich hindurch. Die Materie und die dunkeln Gewässer, in welche die ophitische Sophia herabsinkt (Iren. I, 30, 3), sind hier in das *κένωμα* (*ὑστέρημα*) verwandelt, welches im Gegensatze zum *πλήρωμα* nur das Platonische *μὴ ὄν* bedeutet. Aber wenn die gestaltete Welt alsbald in ein Rechtes und ein Linkes, ein Psychisches und

ein Hylisches, den Demiurgen und den Kosmokrator sich scheidet, so ist hier die dualistische Grundlage noch eben so deutlich erkennbar als in der etwas anders gewendeten Ophitenlehre, nach welcher Jaldabaoth den Ophiomorphos erzeugt, indem er in der untersten Hefe der Materie sich spiegelt (Iren. I, 30, 5). Dasselbe ist der Fall, wenn der Demiurg als ein *ϑεὸς πύρινος* bezeichnet wird (exc. ex Theod. § 38; Phil. VI, 32 p. 192 und bei den sogenannten Doketen Phil. VIII, 9 p. 265), was nicht blos an eine wohlbekannte alttestamentliche Vorstellung, sondern ebenfalls an die dualistische syrische Gnosis erinnert (vgl. besonders die Lehre des Apelles von dem *ἄγγελος πύρινος*, dem igneus praeses mali, welcher bald von dem Judengott unterschieden, bald wieder mit ihm identificirt wird, vgl. Tertull. de carne Christi 8; de anima 23; Philos. VII, 38 p. 259). Auch bei späteren Valentinianern kommt, wie in jenem fälschlich dem Valentinus selbst beigelegten Stücke in dem Dialogus de recta fide, der ursprüngliche Dualismus wieder zum Vorschein.

Orientalischen Ursprunges ist auch die Valentinianische Emanationslehre. Wenn es gestattet wäre, den Bardesanes ohne Weiteres zu den Valentinianern zu rechnen, so liessen sich die Berührungen mit der alten Ophitengnosis noch viel weiter verfolgen. Indessen wird die Nachricht der Philosophumena, nach welcher Bardesanes eins der Häupter der Anatolischen Schule gewesen (Phil. VI, 35), durch eine Vergleichung der verschiedenen Berichte nicht bestätigt. Wohl aber weist der Gegensatz eines männlichen und weiblichen Princips, welcher in den Syzygien des Valentinianischen Pleroma in immer neuen Gestalten wiederkehrt, ebenso wie die Vorstellung von den *πληρώματα* im Unterschiede von den *εἰκόνες*, auf die Vorstellungswelt des vorderasiatischen Heidenthums zurück. Aus der alten syrischen Gnosis stammen auch die Tetras (כָּל אַרְבַּע), Ogdoas und Hebdomas, die Figur des *ἄνϑρωπος πρωών*, die Namen Achamoth, Jao (Iren. I, 4, 1; 21, 3), wohl auch die aramäischen Gebets- und Beschwörungsformeln bei den Markosiern. Dagegen scheint Valentinus der Erste gewesen zu sein, welcher

unter dem Einflusse Platonischer Philosophie den alten kosmogonischen Mythen eine neue philosophische Bedeutung abgewann. Die mythischen Personen des Valentinianischen Pleroma stellen die Geschichte des Geistes dar, welcher aus dem uranfänglichen Schweigen des Urgrundes als Gedanke und schöpferischer Wille hervorbricht, aus der Verborgenheit zur Offenbarung fortschreitet. Die Selbstentfaltung des Unendlichen erscheint aber zugleich als Verendlichung desselben, als ein Leiden, von welchem auch das obere Pleroma ergriffen wird, und welches die Harmonie des All zu zerstören droht, wenn nicht die einzelnen Aeonen, in denen der unendliche Inhalt des Geistes sich auseinanderlegt, wieder in ihrer ursprünglichen Ordnung befestigt und einem Jeden seine Schranke und seine Grenze angewiesen würde. Derselbe Process, welcher im Pleroma durch die Thätigkeit des Ὅρος zum Stillstande kommt, wiederholt sich auf den unteren Stufen des Daseins. In den Schicksalen der Sophia wird die Geschichte der Seele dargestellt, welche ihrer ursprünglichen Heimath entfremdet, ihrer Würde und Reinheit verlustig geht und nun von ungestillter Sehnsucht, von Trauer und allen möglichen Leiden heimgesucht wird, bis ihr endlich die Errettung von oben zu Theil wird. Auch die Valentinianische Sophia ist ursprünglich in der syrischen Gnosis zu Hause; sie ist hier der aus der Ueberfülle des Lichtes, welches die Mutter des Lebens nicht fassen kann, auf die linke Seite übergesprudelte Strahl, der nun, ähnlich wie bei Saturnin die geraubten Lichtfunken des Pleroma, das Princip alles Lebens und aller Gestaltung der Materie wird. Bei Valentin ist die Sophia wohl auch die oberste Bildnerin der sichtbaren Welt, aber mit dieser alten kosmogonischen Vorstellung verbinden sich die Platonischen Gedanken vom Seelenfall, vom Leiden, welches die gefallene Seele für ihre Verschuldung trifft, von ihrer Erinnerung an die verlorene Heimath und ihrer endlichen Rückkehr.

Valentin kennt ebenso wie die ältere Anatolische Schule in den Excerpten bei Clemens nur Eine Sophia, den zwölften (oder dreissigsten) Aeon, aus dessen Fall und Leiden die

ganze irdische Schöpfung hervorgeht. Dieselbe Auffassung finden wir noch in der älteren, von Hippolyt im Syntagma benutzten Quelle, bei Marcus (Iren. haer. I, 18, 4, vgl. 15, 3; 16, 1. 2; 17, 1; anders jedoch 1, 16, 3), sowie in der zweiten Relation bei Irenäus (I, 2, 3). Nach letzterer gebiert die Sophia, da sie Unmögliches versucht, eine *οὐσία ἄμορφος*, wie ein Weib hervorzubringen pflegt. Als sie dieselbe erschaut, wird sie von Trauer, Furcht, Entsetzen und Verzweiflung ergriffen und sucht auf jede Weise das Geschehene zu verbergen. Endlich wendet sie sich in ihrem Leiden bussfertig zum Vater, die übrigen Aeonen aber legen Fürbitte für sie ein. Darauf wird aus den Affecten der Sophia, aus *ἄγνοια, λύπη, φόβος, ἔκπληξις*, die materielle Welt gebildet. Die *οὐσία ἄμορφος* ist hier sicher nicht die untere Sophia, sondern die gestaltlose Nachgeburt, die *σκιά*, welche bei der Mutter zurückbleibt, nachdem ihr in der Erinnerung an die obere Welt geborener Sohn, Christus, zum Pleroma aufgestiegen ist.

Die Unterscheidung einer doppelten Sophia ist die wichtigste Veränderung, welche in einem Theile der Schule Valentins an dem ursprünglichen Systeme vorgenommen worden ist. Dieselbe wird uns ausdrücklich für Secundus, den ältesten Schüler Valentins (Iren. 11, 2), ausserdem aber nur durch Documente der Italischen Schule bezeugt. Die Hauptdarstellung bei Irenäus (Quelle A) erzählt zunächst die Geschicke des letzten Aeons, der Sophia. Im vermessenen Verlangen nach unmittelbarer Gemeinschaft mit dem vollkommenen Vater trennt sie sich von ihrem *σύζυγος*, verfällt in Leiden und hätte vor Sehnsucht sich völlig aufgelöst, wenn nicht der Horos sie von ihrem Leiden befreit, und im Pleroma von Neuem durch Wiedervereinigung mit ihrem Genossen befestigt hätte (Iren. I, 2, 2 vgl. 2, 4; 3, 3). Die Reinigung der Sophia durch den Horos erfolgt nun so, dass ihre *ἐνθύμησις*, ihre Begierde, sammt dem über sie gekommenen Leiden (*σὺν τῷ ἐπιγινομένῳ πάθει*) von ihr abgetrennt wird (2, 4; 4, 1). Diese *Ἐνθύμησις* der *ἄνω Σοφία* ist die *Ἀχαμώθ* oder *κάτω Σοφία*. Sie wird ähnlich wie in der Lehre der *ἔνιοι* (2, 3), mit welcher diese

Darstellung aber nicht zu verwechseln ist, als ein gestaltloses Wesen (ἄμορφος und ἀνείδεος) bezeichnet. Sie ist zwar pneumatischen Wesens und mit einem natürlichen Triebe nach der oberen Welt (dem Αἰών) hin begabt, da sie aber nichts begreift, ist sie gestaltlos, eine schwache, weibliche Frucht oder eine Fehlgeburt (vgl. auch die Darstellung in den Philosophumena VI, 31 p. 188 sq.). Ausserhalb des Lichtes und des Pleroma wird sie wie von einer unwiderstehlichen Gluth in Orten des Schattens und der Leerheit[1]) umhergetrieben, bis der obere Christus sich ihrer erbarmt und ihr die μόρφωσις κατ' οὐσίαν ertheilt (2, 4; 4, 1 vgl. Philos. VI, 31 p. 188 sq.). Obwohl diese μόρφωσις κατ' οὐσίαν von Irenäus ausdrücklich der μόρφωσις κατὰ γνῶσιν, welche noch nicht erfolgt sei, gegenübergestellt wird, so bezieht dieselbe sich doch nach seiner eigenen Darstellung zugleich auf die der Achamoth mitgetheilte Erkenntniss. Erst jetzt, da der obere Christus sie wieder verlassen hat, kommt sie zur Erkenntniss ihres Leidens und ihrer Trennung vom Pleroma und wird mit Sehnsucht nach der besseren Welt erfüllt, aus welcher ihr von der Sendung des Christus her ein Wohlgeruch zurückgeblieben ist. Aber ihr Streben, sich ins Pleroma aufzuschwingen, findet eine Schranke an dem Horos, der sie durch das Zauberwort Ἰαώ zurückhält. Nun erst, da sie ausserhalb des Pleroma allein gelassen ist, wird sie von allen Arten des Leidens, von Trauer, Furcht, Verzweiflung und Unwissenheit, aber auch von einer ἑτέρα διάθεσις, der bussfertigen Hinkehr (ἐπιστροφή) zu dem Lebenspender ergriffen. Während nun die Mutter Befreiung von den Leiden (ἑτεροίωσιν τῶν πάθων) erlangt, widerfährt der ἔξω Σοφία das Gegentheil. Aus ihren Affecten entsteht die ganze untere Welt: aus der ἐπιστροφή die ψυχή des κόσμος und des Demiurgen, aus φόβος und λύπη das Uebrige, aus den Thränen die flüssige, aus dem Lachen die lichte Substanz, aus der λύπη und ἀπορία die körperlichen Weltelemente

1) l. ἐν σκιᾶς καὶ κενώματος τόποις, vgl. excerpt. ex Theod. § 31.

(4, 1. 2). Gelegentlich wird diese Weltbildung auch als eine Eröffnung der μήτρα der Achamoth dargestellt (3, 3).

Der weitere Verlauf der Weltbildung wird uns bei Irenäus nach zwei einander ergänzenden Darstellungen geschildert, der bisher schon benutzten Hauptquelle A aus der Ptolemäischen Schule und der auch von Clemens Alexandrinus in den Excerpten §§ 43—65 benutzten (häresiologischen) Schrift C. Die Darstellung von C ist von 4, 5—5, 5 zu Grunde gelegt, aber vielfach durch Einschiebsel aus A unterbrochen. Das Meiste wird zweimal mit verschiedenen Worten und geringen sachlichen Modificationen erzählt. So die Entstehung der Demiurgen, die Bildung des Psychischen und Hylischen aus den πάθη der Sophia, der psychische Christus des Demiurgen, die Bestandtheile des zur Erlösung herabgekommenen Soter u. a. m.

Gemeinsam ist beiden Darstellungen, dass die μόρφωσις κατὰ γνῶσιν der Achamoth oder die Befreiung derselben von ihren πάθη durch den Soter oder Parakleten erfolgt, der auf ihre Bitten statt des Christus vom Pleroma ausgesandt wird und im Gefolge seiner Engel zu ihr herniedersteigt. Aus der psychischen Wesenheit bildet er den Demiurgen, die Hebdomas, über welcher die Achamoth als Ogdoas thront; aus der hylischen gehen die πνευματικὰ τῆς πονηρίας oder der Kosmokrator, der Teufel, hervor (nach A Iren. 5, 1; nach C excerpt. ex Theodot §§ 43—46 = Iren. 4, 5 — δεδημιουργηκέναι φασίν 5, 2—3). Es ist noch ein Nachklang der alten Ophitengnosis, wenn zwar der Demiurg als ein beschränktes Wesen erscheint, der nichts Höheres über sich kennt, der Kosmokrator aber als ein böser Geist die Erkenntniss des Höheren besitzt (Iren. 5, 4 vgl. 30, 5). Die Bildung der verschiedenen Bestandtheile der unteren Welt aus den verschiedenen πάθη der Achamoth erfolgt durch den Demiurgen, der ein Werkzeug der Sophia ist, obwohl er sich einbildet, der Höchste zu sein. Der nähere Hergang wird mit unbedeutenden Modificationen in beiden Darstellungen übereinstimmend berichtet (nach A Iren. 4, 2; 5, 1; nach C excerpt. ex Theod. §§ 47—49 = Iren. 5, 4,

wo die Einschiebsel aus A wiederholt den Zusammenhang unterbrechen). Den drei Urbestandtheilen der Welt, dem Pneumatischen, Psychischen, Hylischen entspricht ein dreifaches Menschengeschlecht, das von Natur der *σωτηρία* Theilhaftige, das mit Willensfreiheit Begabte und das von Natur dem Untergang Geweihte, dargestellt an den drei Söhnen Adams, Seth, Abel, Kain (aus C excerpt. ex Theod. §§ 50—57 = Iren. 5, 5. 7, 5; aus A Iren. 6, 1. 2). Den pneumatischen Samen sät die Sophia heimlich dem Adam in die Seele ein (excerpt. ex Theodot. § 53) und die männlichen Engel bedienen die *σπέρματα* (ibid.). Doch wird nur in der Hauptquelle A der Ursprung der pneumatischen Seelen aus der Befruchtung der Sophia-Achamoth durch die Engel des Soter näher berichtet (Iren. 4, 5 der letzte Satz; 5, 1. 6). Wesentlich dieselbe Lehrgestalt bietet die Darstellung der Philosophumena VI, 31—34 (p. 188—192).

Eine sehr erhebliche Modification erfährt in der Italischen Lehrgestalt die Erlösungslehre. Die ältere Lehre von dem Christus der Sophia, der die Mutter verlässt und ins Pleroma aufsteigt, ist allerdings ausser bei Valentin selbst (Iren. 11, 1) und der Anatolischen Schule auch bei Marcus bezeugt, nach welchem Christus den Platz des zwölften Aeons im Pleroma einnimmt (Iren. 15, 3 und dazu Hilgenfeld l. c. p. 374). Aber nach der Quelle A bei Irenäus tritt an die Stelle des Christus der Sophia die neue, nach der Wiederbringung der oberen Sophia und nach Abtrennung der Achamoth aus dem Monogenes (dem *Νοῦς* und der *Ἀλήθεια*) emanirte Syzygie, *Χριστός* und *Πνεῦμα ἅγιον*. Nach der jüngeren Lehrdarstellung in den Philosophumena wird erst durch diese fünfzehnte Syzygie die Zahl von 30 Aeonen voll (Phil. VI, 31 p. 188). Eigenthümlich ist nur, dass dem Aeon Christus bei Irenäus (nach Quelle A) dieselben Functionen zugeschrieben werden wie dem Horos: er befestigt die Aeonen, indem er ihnen das Gesetz der Syzygien lehrt und sie über die Unmöglichkeit aufklärt, den Vater zu erkennen, wogegen das *Πνεῦμα ἅγιον* sie dem Urvater danken und lobsingen lehrt (Iren. 2, 5. 6). Hier ist doch wohl klar, dass die neue Gestalt des Christus zu

der ursprünglichen Anlage des Systemes nicht passt. Dieser obere Christus ist es nun, der, wie wir gesehen haben, der unteren Sophia die μόρφωσις κατ' οὐσίαν verleiht, darnach aber alsbald wieder ins Pleroma zurückkehrt (Iren. 4, 1). Warum der Christus die Achamoth so schnell nach erst halbgethanem Erlösungswerke verlässt, erklärt sich ebenfalls nur aus Umbildung der älteren Lehre. Die μόρφωσις κατὰ γνῶσιν und die Befreiung von den πάθη, aus denen die untere Welt gebildet wird, wird nun der Achamoth durch den Soter, den Parakleten oder Jesus zu Theil, welcher auch hier als die gemeinsame Frucht des Pleroma hervorgeht (aus A Iren. 2, 6; 3, 1. 2. 4; 5, 1; aus C Iren. 4, 5 = excerpt. ex Theodot. §§ 43. 45). Dieser ist der allgemeine Weltbildner, welcher δυνάμει Alles gestaltet hat; zu seinem Werke bedient er sich der Achamoth und, ohne dessen Wissen, des psychischen Demiurgen als Werkzeugs (aus A Iren. 5, 1; aus C Iren. 4, 5 = excerpt. ex Theod. § 47). So rührt namentlich der pneumatische Same, welchen die Achamoth gebiert, von den Engeln des Soter her, kommt also auf seine Veranstaltung in die untere Welt hinab (siehe oben).

Auch in dieser Lehrgestalt ist es der Soter, welcher am Ende der Dinge noch einmal herniedersteigt, um die allgemeine Erlösung herbeizuführen. Aber während er nach der Anatolischen Lehre mit der Sophia und der ἐκκλησία als mit einem pneumatischen Leibe bekleidet herniedersteigt, vereinigt er hier bei seiner Herabkunft pneumatische und psychische Elemente, weil er die Erstlinge von Allem, das er erlösen wollte, annehmen musste. So nimmt er zu seinem eigenen pneumatischen Wesen, dem ὄνομα, von der Achamoth (und der ἐκκλησία) das Pneumatische, vom Demiurgen das Psychische an. Er vereinigt sich mit dem psychischen Christus des Demiurgen und nimmt ἀπὸ τῆς οἰκονομίας einen mit unbeschreiblicher Kunst bereiteten psychischen Leib an, um sichtbar, tastbar und leidensfähig zu werden. Nur von der ὕλη, die ja nicht erlösungsfähig ist, nimmt er gar nichts an. Die Herabkunft auf den psychischen Christus geschieht bei der Taufe; beim Leiden verlässt ihn nicht

blos der Soter, sondern auch das Pneumatische von der Achamoth (aus C excerpt. ex Theod. §§ 58—61)[1]).

Die Vorstellung von dem psychischen Christus, welcher durch Maria hindurchgeht wie Wasser durch einen Kanal (Iren. 7, 2), ist in der Italischen Schule allgemein verbreitet (Philos. VI, 35 p. 194 sq.). Dieselbe setzt voraus, dass der Demiurg, welcher diesen seinen Messias durch Gesetz und Propheten vorher verkündigt hat (vgl. excerpt. ex Theodot. § 59. Iren. 7, 2), nur ein beschränktes, nicht ein feindliches Wesen ist; doch ist diese letztere Vorstellung der Italischen Lehre nicht eigenthümlich. Auch bei den Markosiern begegnet uns der *ἄνθρωπος ἐκ τῆς οἰκονομίας* oder der *σωτὴρ ἐκ τῆς οἰκονομίας*, auch der *φαινόμενος Ἰησοῦς* genannt, auf welchen hier der *Χριστός* bei der Taufe herniedersteigt. Die Erzeugung jenes *κατ' οἰκονομίαν* aus der Maria geborenen Menschen erfolgt durch Kräfte, welche aus der oberen Tetras auf wunderbare Weise ausfliessen; die Stelle des *Λόγος* nimmt der Engel Gabriel ein, die der *Ζωή* das *πνεῦμα ἅγιον*, die des *Ἄνθρωπος* die *δύναμις τοῦ ὑψίστου* (Luc. 1, 35), die der *Ἐκκλησία* die Jungfrau Maria (Iren. 15, 3 vgl. 14, 6). Unter der *δύναμις τοῦ ὑψίστου* wird in der Italischen Darstellung bei Pseudorigenes (Phil. VI, 35 p. 194 vgl. excerpt. ex Theod. § 60) der Demiurg verstanden; doch ist nicht ausgemacht, ob die Markosier diese Anschauung getheilt haben. Dagegen bezieht Herakleon den Ausdruck *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* auf das unvollkommene, leidensfähige, also offenbar psychische *σῶμα* des Erlösers (bei Orig. in Joann. Tom. VIII, 38).

Abgesehen von diesem Differenzpunkte wird der weitere Verlauf des Erlösungsprocesses in den Italischen Darstellungen wesentlich ebenso wie in der Anatolischen Lehrgestalt geschildert. Beim Leiden des psychischen Christus hatte sich der *σωτήρ* von dem *σῶμα* zurückgezogen, damit

1) Bei den beiden Darstellungen des Iren. 6, 1 und 7, 2 ist das Quellenverhältniss nicht ganz klar; da 7, 1 aus C stammt, scheint mit *εἰσὶ δὲ λέγοντες* der Uebergang zu A vollzogen. Aber diese Wendung ist unpassend, um die Hauptquelle zu bezeichnen; überdies sind die Berührungen in 7, 2 mit den Excerpten des Clemens grösser als in 6, 1.

der Tod seine Macht erweise. Nachdem aber der Leib gestorben und der Tod sich seiner bemächtigt hat [l. κρατήσαντος αὐτοῦ], sendet der Soter einen Strahl seiner Macht, vertreibt den Tod [l. ἀπήλασε mit Bernays] und erweckt das sterbliche σῶμα, nachdem er dessen πάθη abgethan hat (exc. ex Theod. § 61). Der psychische Christus nimmt nunmehr nach der Auferstehung seinen Platz (ähnlich wie der Jesus in der Anatolischen Lehre) zur Rechten des Demiurgen, wo er bis zur Weltvollendung verweilt (excerpt. ex Theod. § 62). In der Zwischenzeit finden die Pneumatiker ihre Ruhe in der ὀγδοάς bei der Mutter, indem sie bis zur Vollendung ihre (psychischen) Seelen als hochzeitliche Kleider tragen; die übrigen gläubigen Seelen (die Psychiker) finden ihre Stätte beim Demiurgen. Bei der Weltvollendung steigt die Mutter mit den Pneumatikern ins Pleroma empor. Sie wird mit dem Soter als ihrem σύζυγος, die Pneumatiker werden mit den Engeln wie Bräute mit ihren Bräutigamen vermählt. So wird das grosse Hochzeitmahl im hochzeitlichen Gemache innerhalb des ὅρος gefeiert; die Pneumatiker gelangen zur Anschauung des Vaters; zu vernünftigen Aeonen geworden, kommen sie zu den vernünftigen und ewigen Hochzeitsfreuden der Syzygie. Der Demiurg aber rückt sammt den gläubigen Psychikern in die Ogdoas an den früheren Aufenthaltsort der Mutter auf. Er ist der Speisemeister des Hochzeitsmahles und der Brautführer und Freund des Bräutigams, welcher draussen steht und sich freut, wenn er des Bräutigams Stimme vernimmt (excerpt. ex Theodot. §§ 61—65[1]). Wesentlich übereinstimmend ist die Darstellung des Irenäus (nach C Iren. 7, 1; nach A 7, 4. 5); und der Bericht in den Philosophumena (VI, 36 p. 195 sq.).

Die in Quelle A enthaltene Lehrfassung ist, wie bereits bemerkt wurde, die der Ptolemäischen Schule, mit welcher die Darstellung in C durchweg übereinstimmt. Aber auch die von Pseudorigenes in den Philosophumena benutzte

1) § 63 ist nach μητρί ein Komma zu setzen und ἐχόντων st. ἔχοντες zu lesen, in § 64 lies πατρός st. πνεύματος.

Schrift giebt den Italischen Lehrtypus. Mit Ausnahme der bereits erwähnten Abweichungen in der Aeonenlehre und gewissen ebenfalls schon namhaft gemachten Differenzen in der Terminologie weicht dieselbe nur in Nebenpunkten von den beiden Quellen des Irenäus (und der zweiten Gruppe der Excerpte bei Clemens) ab. Mit der Darstellung der Philosophumena stimmen wieder, wie Hilgenfeld gezeigt hat, die Fragmente des Herakleon (a. a. O. 472—505).

Im Vergleiche mit dem älteren Anatolischen Valentinianismus zeigt die Italische Lehrgestalt eine reicher ausgebildete Mythologie. Die Schicksale der unteren Sophia sind im Grunde nur eine Wiederholung der Leiden der oberen Sophia; die Rolle, welche der obere Christus spielt, ist nur eine Wiederholung der Rolle des Horos. Auch die Christologie ist künstlicher ausgesponnen. Die älteste bei Marcus noch erhaltene Lehre liess wohl einfach den Christus der Sophia, welcher zum Pleroma aufgestiegen war, auf das aus der Sophia und Ekklesia wunderbar gebildete *σαρκίον*, den Menschen Jesus, bei der Taufe herniedersteigen. Die Anatolische Lehre, welche Irenäus oder sein Gewährsmann hier (11, 1) dem Valentinus selbst zuschreibt, übertrug das Erlösungswerk schon nicht mehr dem *Χριστίς* selbst, sondern dem auf seine Bitten als gemeinsame Frucht aus dem Pleroma hervorgegangenen *Σωτήρ*, welcher auf den Jesus, d. h. auf das *σαρκίον* herabstieg. Noch bestimmter unterschied die Italische Schule einen dreifachen Christus: den als *σύζυγος* des *Πνεῦμα ἅγιον* nach der Befestigung der oberen Sophia emanirten Aeon *Χριστός*, den als gemeinsame Frucht des Pleroma emanirten Soter, welcher ebenfalls Christus heisst, endlich den psychischen Christus des Demiurgen, mit welchem sich der Soter bei der Taufe verbindet.

Der eigentliche Schwerpunkt des Systems liegt aber in den speculativen Interessen. Schon die Namen der 30 Aeonen weisen hierauf hin. Es verdient Beachtung, dass die Bezeichnungen *Νοῦς* und *Μονογενής* für das erste aus dem Urvater emanirte männliche Princip bei Valentin selbst noch nicht vorzukommen scheinen. Dasselbe hiess einfach

Πατήρ oder *Ἄνθρωπος* (*υἱὸς ἀνθρώπου*). Erörterungen, wie sie nach Clemens (excerpt. ex Theod. §§ 6. 7) in der Anatolischen Schule über das Hervorgehen des *Μονογενής* aus dem Urvater angestellt wurden, dienen schon der philosophischen Tendenz, die uralte Frage nach dem Hervorgehen alles Seins aus dem uranfänglichen Schweigen, mittelst des ewigen Gedankens näher zu erklären. Es ist ein ächt speculativer Zug, wenn die Erkenntniss des Vaters durch den Sohn aus einer Vermischung des Geistes der Liebe mit dem Geiste der Erkenntniss abgeleitet wird (a. a. O.). Verwandt ist der von Irenäus den 'scientiores circa Ptolemaeum' zugeschriebene Erklärungsversuch (12, 1). Hiernach hätte der Bythos zwei Genossinnen gehabt, die *Ἔννοια* und das *Θέλημα*, aus deren Vermischung die Syzygie des Monogenes und der Aletheia hervorgegangen sei. Denn zuerst fasste er den Gedanken der Emanation, darnach den Entschluss, ihn anzuführen. Wiederum auf die Liebe führt der unbekannte Gewährsmann bei Pseudorigenes die Entstehung des Pleroma aus dem einsamen Urvater mit den schönen Worten zurück *ἀγάπη ἦν ὅλος, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ᾖ τὸ ἠγαπημένον* (Philos. VI, 29 p. 185).

Es ist schon wegen des Ursprunges der Valentinischen Aeonenlehre aus den kosmogonischen und astralen Mächten der alten syrischen Gnosis nicht zu bezweifeln, dass die Aeonen ursprünglich als mythologische Personen und nicht als personificirte Begriffe gedacht sind, obwohl Tertullian (adv. Valent. c. 4) die erstere Ansicht nicht auf Valentin selbst, sondern erst auf Ptolemäus zurückführen will. So ist auch diejenige Lehrform die ursprüngliche, welche dem *Βυθός* die *Σιγή* oder *Ἔννοια* als Genossin giebt. Hiermit wechselt die andere Vorstellung, welche den Urgrund als mannweiblich betrachtet (Iren. 11, 5), ganz ebenso wie auch die männlichen und weiblichen Glieder der Syzygien des Pleroma zuweilen wieder mannweiblich gedacht werden (Iren. I, 1, 1; Epiph. haer. 31, 5). Ganz ebenso wie in den vorderasiatischen Religionssystemen konnte die Syzygie des männlichen und des weiblichen Princips auch wieder zu einem mannweiblichen Wesen zusammenschmelzen, ohne

dass damit die ursprüngliche Vorstellung verlassen wird. Dagegen hat es eine ganz andere Bedeutung, wenn der Urgrund über allen geschlechtlichen Gegensatz hinausgehoben wird. So berichtet Irenäus wiederholt (2, 4; 11, 5 vgl. Epiph. 32, 7) von einem Theile der Valentinianer. Nach ihnen ist der Vater *ὑπὲρ ἄρρεν καὶ ὑπὲρ θῆλυ*, oder wie es an der zweiten Stelle heisst, *οἱ μὲν γὰρ αὐτὸν ἄζυγον λέγουσιν, μήτε ἄρρενα μήτε θήλειαν μήτε ὅλως ὄντα τι.* An die Stelle des mannweiblichen Urprincips ist hier die Platonische oder Pythagoräische Monas gesetzt. Diese Lehrform geben die Philosophumena im Widerspruche mit den älteren Berichten als die eigene Lehre Valentins und seiner Schüler Herakleon und Ptolemäus. Nach ihnen wird die *ἀρχὴ τῶν πάντων* beschrieben als *μονὰς ἀγέννητος, ἄφθαρτος, ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος, γόνιμος* (VI, 29 p. 184 sq.). Es ist also die speculative Frage nach dem Begriffe des Absoluten, welche ähnlich wie bei den Basilidianern der Philosophumena, aber auch wie bei den Alexandrinischen Kirchenvätern dahin beantwortet wird, das Absolute sei das einfach Eine über jede Qualität und Bestimmbarkeit hinaus liegende Sein. Noch deutlicher tritt der Begriff der Pythagoräischen Monas bei jenem *ἄλλος ἐπιφανὴς διδάσκαλος αὐτῶν* hervor, welchen schon die alte haer. I, 11 benutzte Quelle des Irenäus aufgeführt hat. Nach ihm ist das oberste Princip die *μονότης*, welche als *προαρχὴ προανεννόητος, ἄρρητός τε καὶ ἀκατονόμαστος* bezeichnet wird. Mit dieser *μονότης* subsistirt eine andere *δύναμις*, die *ἑνότης* zusammen. Beide *δυνάμεις* sind Eins. Aus ihnen geht, gerade weil sie nichts emaniren, die *μονάς* hervor, eine über Alles erhabene *ἀρχὴ νοητή, ἀγέννητός τε καὶ ἀόρατος.* Mit der *μονάς* subsistirt eine ihr wesensgleiche *δύναμις, τὸ ἕν.* Es ist dies die Pythagoräische Tetraktys, aus welcher alle übrigen Aeonen emanirt sein sollen (Iren. haer. 11, 3). Genau dieselbe Lehre kehrt bei Marcus wieder, welcher also wohl unter jenem andern berühmten Lehrer gemeint ist (15, 1). Der Pythagoräismus des Systems ist hier völlig zu einer ins Endlose ausgesponnenen Zahlen- und Buchstaben-Symbolik entartet.

Andere schicken dem Bythos noch eine Ogdoas voraus, als die *πρώτη καὶ ἀρχέγονος ὀγδοάς*, deren einzelne Glieder den Begriff des uranfänglichen unergründlichen Seins nach allen Seiten hin beschreiben sollen: die erste Tetras ist *προαρχή*, *ἀνεννόητος*, *ἄρρητος*, *ἀόρατος*, die zweite *ἀρχή*, *ἀκατάληπτος*, *ἀνονόμαστος*, *ἀγέννητος* (Iren. 11, 5). Wie sehr diese rein philosophischen Fragen die Schule beschäftigten, sieht man auch aus dem, was Irenäus von denen berichtet, welche noch klüger sein wollen als jene. Sie lassen die erste Ogdoas nicht stufenweise, eine Syzygie nach der andern, hervorgehen, sondern die *προβολή* der drei ersten Aeonenpaare aus dem *προπάτωρ* und der *ἔννοια* erfolgt mit einem Male. Was der Vorvater bei sich erdachte (*ἐνενοήθη προβαλεῖν*) das hiess Vater; weil es wahr war, hiess es *ἀλήθεια*, weil er sich selbst offenbaren wollte, hiess es *ἄνθρωπος*, die er vorher erkannt hatte ehe er sie emaniren liess, werden *ἐκκλησία* genannt. Der Mensch (*Ἄνθρωπος*) sprach das Wort (*τὸν λόγον*): der Logos ist also sein eingeborener Sohn; dem Logos aber folgte das Leben. So ward die erste Ogdoas vollendet (Iren. 12, 3; bei Epiphan. 35, 1 wird diese Partei als Kolorbasianer bezeichnet). Mit der Voranstellung der Syzygie des *Ἄνθρωπος* und der *Ἐκκλησία* vor der des *Λόγος* und der *Ζωή* ist die Ordnung zu vergleichen, in welcher die unbekannte Quelle bei Epiphanios (haer. 31, 5) die Aeonenreihe aufzählt. Wieder anders lässt die in den Philosophumena benutzte Quellenschrift aus *Νοῦς* und *Ἀλήθεια* zuerst den *Λόγος* und die *Ζωή*, darnach weitere 10, aus *Λόγος* und *Ζωή* zuerst *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία*, darnach weitere 12 Aeonen hervorgehen (Philos. VI, 29 sq. p. 186 sq.). Aehnlicher Art ist die von Irenäus (12, 4) erwähnte Streitfrage, ob der Soter von allen Aeonen, oder nur von einem Theile derselben stamme, sei es von den zwölf aus *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία*, oder von den zehn aus *Λόγος* und *Ζωή* emanirten, oder ob er nur aus *Χριστός* und *Πνεῦμα ἅγιον* hervorgegangen sei. So geringfügig diese Verschiedenheiten uns erscheinen mögen, so erklären sich dieselben doch aus dem lebhaften speculativen Interesse, welches man der Bestimmung des

innergöttlichen Lebens und dem Verhältnisse der verschiedenen Momente im Pleroma zuwendete. Schon der älteste Schüler Valentins, Secundus, hat über das Verhältniss der verschiedenen Aeonen zu einander eine eigene Lehre aufgestellt. Er unterschied in der ersten Ogdoas selbst eine *τετρὰς δεξιά* und *τετρὰς ἀριστερά*, und nannte jene *φῶς*, diese *σκότος* (Iren. 11, 2 vgl. Pseudotertull. 13). Es ist möglich, dass diese Angabe, so wie sie lautet, auf Irrthum beruht; man könnte vermuthen, dass Secundus vielmehr eine obere und untere Tetras, innerhalb und ausserhalb des Pleroma, unterschieden hätte. In diesem Falle würde seine Lehrweise noch dem älteren syrischen Dualismus nahestehen. Doch lässt sich über diesen Punkt nichts Sicheres mehr entscheiden. Eine noch weit stärker abweichende Fassung der Valentinianischen Aeonenlehre findet sich in dem von Epiphanios (haer. 31, 5. 6) mitgetheilten Fragmente. Auch hier ist das Streben ersichtlich, das Hervorgehen der einzelnen Aeonen des Pleroma aus dem *Αὐτοπάτωρ* genauer ins Einzelne zu verfolgen. Aber die ganze, in sinnliche Gluth getauchte Schilderung mit ihrer eigenthümlichen Zahlenspielerei und ihren barbarischen Aeonennamen scheint nur eine Spielart der entarteten Markosiergnosis zu sein.

Eine ganz eigenthümliche Umbildung des Valentinianischen Systems liegt schliesslich in der Lehre der sogenannten Doketen vor, von welcher wir durch die Philosophumena Kunde erhalten haben (VIII, 8—11). Aus dem *πρῶτος θεός*, welcher klein wie ein Feigensamen und doch von unendlicher Kraft ist, gehen erst drei Aeonen hervor, welche sich durch die vollkommene Zehnzahl zu 30 Aeonen erweitern; aus diesen wieder unzählige andere mannweibliche Aeonen. Von ihnen stammt eine unendliche Vielheit von Ideen, von welchen die des dritten Aeon als *φωτεινοὶ χαρακτῆρες* in der unteren Welt der Finsterniss ausgeprägt werden. Um weiteren Lichtraub zu verhindern, befestigt der dritte Aeon eine Scheidewand zwischen der oberen und unteren Welt. Nach seinem Bilde entsteht der *πυροειδὴς θεός*, der Bildner der unteren Welt, dessen Wesen in Feuer

verwandeltes Licht ist. Derselbe hält die zu Seelen erkalteten Lichtfunken gefangen, nöthigt sie, von einem finsteren Körper in den andern zu wandern und vergewaltigt sie, bis der Erlöser erscheint und den Seelenwanderungen ein Ende macht. Zur Bildung des Soter kommen alle Aeonen im mittleren Aeon zusammen, und bilden ein gemeinsames, dem Feigensamen gleichkräftiges Erzeugniss. Die Aufgabe seines Erlösungswerkes ist diese, alle in die Materie herabgekommenen Lichtfunken oder zu Menschenseelen erkalteten Ideen wieder zu demjenigen Aeon zurückzubringen, dem jede entstammt ist. Um der Erlöser Aller zu werden, bekleidet er sich mit den Ideen aller Aeonen und zuletzt zieht die auf diese Weise entstandene Seele eine der unteren Welt der Finsterniss entnommene *σάρξ* an. Der Hergang der Fleischwerdung ist genau der in den Evangelien beschriebene. Als der Demiurg sein eigenes Gebilde, die *σάρξ*, ans Kreuz schlägt, zieht die *ψυχή* des *σωτήρ* dieselbe aus und bekleidet sich, um nicht nackt erfunden zu werden, mit dem bei der Taufe anstatt jener *σάρξ* im Wasser gebildeten *σῶμα*. Jede Seele erkennt den ihrer Natur entsprechenden Jesus, den der ewige Monogenes von den ewigen Orten entlehnt und angezogen hat. Daher suchen so viele Parteien Jesum mit Eifer, und ihnen allen ist er wesensverwandt, aber jeder erscheint er anders, vermöge des anderen Ortes im Geisterreiche, dem jede angehört. Jede Partei hält denjenigen Jesus, der ihr Stammgenosse und Mitbürger ist, für den einzig wahren, alle andern aber für falsch. Diejenigen nun, deren Natur aus den tiefer liegenden Orten im Geisterreiche stammt, vermögen die über sie hinaus liegenden Ideen des Erlösers nicht zu sehen, während die höheren aus der mittleren Dekas und der obersten Ogdoas Jesum nicht blos *ἐκ μέρους*, sondern ganz erkennen und eben darum allein die Vollkommenen sind, während alle Anderen nur Theil an der Vollkommenheit haben.

Die Platonische Grundlage des Valentinianischen Systems tritt in diesem letzten Ausläufer desselben mit grosser Deutlichkeit hervor, wenn auch in eigenthümlicher Mischung mit

orientalischem Dualismus. Zugleich aber bemühen sich diese Doketen, die auch von ihnen festgehaltenen metaphysischen Unterschiede zu bloss gradweisen Verschiedenheiten herabzusetzen. Kein Theil der Christenheit ist daher von der Erkenntniss des Erlösers und von der Theilnahme an der Erlösung völlig ausgeschlossen; alle, auch die von tieferen Stufen des Geisterreichs Stammenden haben wenigstens ἐκ μέρους Antheil an der Wahrheit. Der Weg aber, auf welchem Alle, jeder an seinem Theile zur Erkenntniss der Wahrheit gelangen, ist wie in der Kirchenlehre der Glaube. „Von der Ankunft des Erlösers an," so lesen wir ausdrücklich, „wird der Glaube verkündigt zur Vergebung der Sünden."

Neben jenen philosophischen Problemen beschäftigte die Schüler Valentins vornehmlich das Bemühen, die Lehren ihres Meisters in den biblischen Schriften wiederzufinden. Die Excerpte des Clemens und namentlich die reichen Mittheilungen des Irenäus geben uns Kunde von einer mit grossem Eifer getriebenen allegorischen Schriftauslegung. Dieselbe beschränkt sich nicht auf die Evangelien und die Paulinischen Briefe, sondern erstreckt sich auch auf das Alte Testament und legt namentlich der Schöpfungsgeschichte der Genesis eine besondere Bedeutung bei. Eine besondere Vorliebe zeigen die Valentinianischen Ausleger für das Johannesevangelium, vor Allem für dessen Prolog. Von diesen allegorischen Auslegungen sind einige aus der morgenländischen Schule (exc. ex Theod. §§ 6. 7) und andere, welche von Ptolemäus herrühren (Iren. haer. I, 8, 5), erhalten. Vor Allem aber sind hier die exegetischen Arbeiten des Herakleon zu nennen, von denen uns Origenes zahlreiche Auszüge aufbewahrt hat. Von Herakleon stammt der erste uns bekannte Commentar zum Evangelium Johannis.

Literatur. Valentinus nimmt in allen Schriften über den Gnosticismus einen hervorragenden Platz ein. So nach Aelteren in den Büchern von Neander, Baur, Matter, Möller (Geschichte der Kosmologie in der christlichen Kirche), Mansel (Opus posthumum), und in meinem Gnosticismus, sowie in den Prolegomenen von Harvey's Ausgabe

des Irenäus. Die beste Monographie ist von Heinrici (Die Valentinianische Gnosis und die heilige Schrift, Berlin 1851), mit welcher meine Besprechung zu vergleichen ist (Protestantische Kirchenzeitung 1873 p. 174—186). Die neuesten Untersuchungen sind angestellt von Hilgenfeld in zwei Abhandlungen seiner Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1880 p. 280—300 (Der Gnostiker Valentinus und seine Schriften), 1883 p. 356—360 (Valentiniana) und in seiner Ketzergeschichte des Urchristenthums, Leipzig 1884 (p. 283—316; 335—384; 461—522; 546—550). Vgl. auch in dem Dictionary of Christian Biography die Artikel Bardesanes, Colarbasus, Herakleon, Marcus, Ptolemäus[1]).

---

1) Ich benutze diese Gelegenheit, um die deutschen Leser auf dieses ausgezeichnete Werk, welches jetzt in vier Bänden vollständig vorliegt, hinzuweisen.

Zur Zeitfolge der dogmatischen Schriften des Apollinarios von Laodicea.

Von

Dr. Johannes Dräseke
in Wandsbeck.

Wenn es auch nicht mehr möglich ist, die zahlreich uns erhaltenen Bruchstücke aus der einstmals so umfangreichen schriftstellerischen Hinterlassenschaft des Apollinarios von Laodicea sämmtlich zeitlich zu bestimmen und zu ordnen, so dürfte ein derartiger Versuch doch bei einigen wenigstens nicht aussichtslos sein. Im Falle des Gelingens würde damit die Möglichkeit gewonnen sein, die Entwickelung, welche die in jeder Beziehung hervorragende theologische Gedankenarbeit des Laodiceners auf ihren verschiedenen Stufen durchlaufen, genauer, als dies früher möglich war, zu verfolgen und dem viel angefeindeten Manne in höherem Masse als bisher gerecht zu werden[1]).

---

1) Ausgeschlossen habe ich absichtlich, weil weit über meine Kräfte gehend, die Sammlung und Einordnung der zahlreichen Bruchstücke von des Apollinarios Erklärungsschriften zur heil. Schrift, die vereinzelt freilich sich auch zwischen den dogmatischen finden, in ihrer Mehrzahl aber in den weitschichtigen, nur zum Theil gedruckten — und hier nicht einmal immer mit des Apollinarios Namen, sondern vielfach gar nicht oder absichtlich mit falschen Namen gekennzeichnet — aus der griechischen Kirche stammenden Sammelwerken, den sogenannten Catenen, zerstreut sind. Auch schweige ich an dieser Stelle von des Apollinarios Psalmen-Paraphrase, von der uns A. Ludwich (Königsberg, Universitätsschr. 1880 und 1881) bisher leider nur eine Probe gegeben.

Hieronymus berichtet über Apollinarios (De viris illustr. CIV) Folgendes: „Apollinarius, Laodicenus Syriae episcopus patre presbytero, magis grammaticis in adulescentia operam dedit et postea in sanctas scripturas innumerabilia scribens volumina sub Theodosio imperatore obiit. Exstant eius ‚adversus Porphyrium' XXX libri, qui inter cetera opera eius vel maxime probantur." Wenn wir bedenken, dass Hieronymus den Laodicener persönlich gekannt und ihn wiederholt zu Antiochia gehört hat, so muss es auffallen, dass er gewissermassen als eigentliches Lebenswerk des Mannes nur dessen unzählige Schrifterklärungen und seine dreissig Bücher gegen Porphyrios erwähnt. Seine Mittheilungen sind im Hinblick auf die anderen überaus zahlreichen Schriften des Apollinarios als äusserst dürftig zu bezeichnen. Hat der gelehrte, aber windige christliche Rhetor auch in diesem Stücke etwa den Vorwurf der Ketzerei gefürchtet, wenn er mit des ausgezeichneten Kirchenlehrers christologischen Schriften genauere Bekanntschaft verriethe? Doch wie dem auch sei, des Apollinarios von ihm erwähnte Schriften fallen grossentheils wohl vor das Jahr 362, sicherlich die auch später von Philostorgios, bezw. Suidas erwähnten Bücher wider Porphyrios. In demselben Jahre jedenfalls schrieb Apollinarios sein berühmtes Werk: Ὑπὲρ ἀληθείας ἢ λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας, von dem ich ausführlicher nachgewiesen zu haben glaube, dass es uns in der fälschlich mit des Justinus Namen versehenen „Cohortatio ad Graecos" noch vorliegt[1]), und in dieselbe Zeit etwa, d. h. die Jahre 361 und 362 weisen uns die zwei an Basilios gerichteten, dessen Anfragen zumeist beantwortenden Briefe des Apollinarios, deren Echtheit ich überzeugt bin, hauptsächlich gegen Cotelier mit triftigen Gründen bewiesen zu haben[2]). An diese Stelle und in

1) Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. VII, S. 257—302.

2) Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. VIII, S. 85—123. Mein Beweis ist unumwunden anerkannt von G. Krüger in seinem „Lucifer, Bischof von Calaris, und das Schisma der Luciferianer" (Leipzig 1886), S. 43, Anm.

diese Zeit gehört endlich auch, wie ich glaube, des Apollinarios von Philostorgios (VIII, 12) uns genannte Schrift wider des Eunomios Ἀπολογητικός, über die ich an anderer Stelle Genaueres mitzutheilen mir vorbehalte.

Aber nicht diese Schriften sind es, auf welche wir in erster Linie zurückgehen müssen, wenn wir die Zeitfolge in des Apollinarios Schriften ermitteln und dessen besondere Theologie — das Wort im Sinne des vierten Jahrhunderts genommen — in ihrer Entwickelung verfolgen wollen. Es bieten sich uns zunächst noch andere, wenigstens aus Bruchstücken bekannte, an, auf die wir nur im Vorübergehen einen Blick werfen wollen. Es ist nämlich abermals merkwürdig, dass sogar die eigentlichen Kirchengeschichtsschreiber, mit alleiniger Ausnahme des Theodoretos, von den dogmatischen Schriften des Apollinarios und allen den auf die Vertheidigung seiner Lehre bezüglichen Werken so gut wie gar keine Kenntniss verrathen. Bei Sokrates (III, 16) ist eine Gattung von Schriften des Apollinarios näher also gekennzeichnet: *Ὁ δὲ νεώτερος Ἀπολλινάριος, εὖ πρὸς τὸ λέγειν παρεσκευασμένος, τὰ εὐαγγέλια καὶ τὰ ἀποστολικὰ δόγματα ἐν τύπῳ διαλόγων ἐξέθετο, καθὰ καὶ Πλάτων παρ' Ἕλλησιν.* Wenn Sokrates von diesen Schriften, die ihre Entstehung dem bekannten Verbote des Kaisers Julianus vom 17. Juni 362 verdankten, berichtet, sie seien, wie das Gesetz mit dem Tode seines Urhebers, in dem Grade spurlos fast vorübergegangen, als ob sie niemals geschrieben worden wären (*ἐν ἴσῳ τοῦ μὴ γραφῆναι λογίζονται*): so scheint doch die Folgezeit noch hinreichende Kunde von ihnen besessen zu haben, was wenigstens aus den mehrfachen Aufführungen dialogischer Schriften geschlossen werden muss, zu denen theilweise vielleicht auch syllogistische gerechnet werden dürfen. In die Reihe solcher Werke gehört wohl die Schrift, welche Justinianus[1]) so anführt: *Εἶτα πάλιν ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ τῷ*

1) Iustin. imp. c. Monoph. in Mai's Scr. vet. n. coll. VII, S. 310.

ἐπιγεγραμμένῳ ὅτι θεὸς ἔνσαρκος ὁ Χριστός, indem er zur näheren Bezeichnung des von Apollinarios beobachteten schriftstellerischen Verfahrens hinzufügt: κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν τὸν διάλογον ποιούμενος, ferner der von Timotheos[1]) angeführte Dialog, aus welchem von ihm ausser dessen Anfangsworten Θεὸν ἢ ἄνθρωπον λέγεις τὸν Χριστόν; eine Frage und Antwort mitgetheilt wird, sowie auch vielleicht jene andere bei Leontios mit zwei Bruchstücken vertretene syllogistische Schrift, die Timotheos (a. a. O. S. 142) so einleitet: Πάλιν ἐν ἑτέρῳ λόγῳ συλλογιστικῷ, συγκειμένῳ εἰς τὸν εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην, οὗ ἡ ἀρχὴ „Διὰ τοῦ λόγου τὰ πάντα ἐγένετο, κατὰ τὸν εὐαγγελιστήν" φησὶν οὕτως, möglicherweise auch die nächste (a. a. O.), also eingeführte: Καὶ πάλιν ἐν ἑτέρῳ λόγῳ συλλογιστικῷ, οὗ ἡ ἀρχὴ „Τὸ διάφορον ἔχον ζωήν, διάφορον ἐνέργειαν" φησὶν οὕτως. Bei diesen letzteren Schriften sind wir immerhin mehr oder weniger auf das Gebiet der Vermuthung verwiesen, und es ist sehr schwierig, ja bei der Trümmerhaftigkeit der Ueberlieferung vielleicht gewagt, zeitliche Bestimmungen für dieselben zu treffen. Es muss daher unsere Aufgabe sein, Merkmale zu suchen, welche schwankender Beurtheilung und blossen Muthmassungen nicht unterworfen sind.

Als den geeignetsten Zeitpunkt, von welchem wir für unsern Zweck ausgehen können, bietet sich unbedingt das Jahr 363 dar. Dieses Jahr nämlich brachte einen denkwürdigen, völlig unerwarteten Umschwung in der Stimmung der Christen des Morgenlandes hervor. Kaiser Julianus, dessen in das Erziehungswesen scharf einschneidendes Gesetz vom 17. Juni 362 auf die Christen den tiefsten Eindruck gemacht und in erster Linie unseren Apollinarios zu schneidiger Gegenwehr veranlasst hatte, war plötzlich am 26. Juni 363 in einer Schlacht gegen die Perser vom Tode ereilt worden. Die Christen athmeten neu auf, um so mehr, als der Mann, welchen das Heer zum Kaiser ausgerufen,

1) Bei Leont. Adv. fraud. Apollinarist. in Mai's Spicil. Rom. X, 2. Hälfte, S. 145.

Jovianus, ein nicänisch gesinnter, überzeugungstreuer Christ war. Wetteifernd umdrängten die Wortführer der verschiedenen Parteien den Kaiser, um ihn gerade ihren Wünschen und Bestrebungen geneigt zu machen. Athanasios, der unter Julianus Alexandria wieder hatte verlassen müssen, wurde von Jovianus ehrenvoll auf seinen Bischofssitz zurückberufen, er selbst suchte den Kaiser, als dieser vom Feldzuge heimgekehrt in Antiochia weilte, dort auf und richtete sodann noch von Alexandria aus ein Schreiben an ihn, um ihn in treuem Festhalten an dem nicänischen Bekenntniss, für welches der Kaiser auch öffentlich sich erklärt hatte, zu bestärken. Das Gleiche geschah auch von anderer Seite durch ein Schreiben jener dem Arianismus zugeneigten, damals aber, wie Sokrates (III, 25) tadelnd hervorhebt, aus Liebedienerei gegen den Machthaber nicänisch gesinnten, um die gleiche Zeit zu einer Synode in Antiochia versammelten Bischöfe, an deren Spitze wir den bei dem Kaiser in besonderer Gunst stehenden Meletios finden. Auch die Semiarianer unter Führung des Basilios von Ancyra und die Arianer Lucius und Bernicianus, deren hauptsächlich gegen Athanasios gerichtete Briefe noch in schlechter lateinischer Uebersetzung sich unter den Werken des Athanasios finden, bemühten sich, den Kaiser in Antiochia durch besondere Zuschriften für ihre Auffassung der christlichen Glaubenswahrheiten zu gewinnen. In die Reihe dieser zahlreichen, dem Kaiser zugehenden dogmatischen Schreiben gehört nun auch der Brief des Apollinarios, aus welchem allein das darin dem Kaiser vorgelegte Glaubensbekenntniss aufbehalten und fälschlich als ein Werk des Athanasios überliefert worden ist[1]). Als solches trägt es schon seit Kyrillos von Alexandria, der dasselbe als eine Schrift seines grossen Vorgängers ansah und benutzte, die Ueberschrift *Περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου*. Die eigenthümlichen christologischen Lehren, welche Apollinarios und seine

1) Athanasii opera. Coloniae, M. G. Weidmann, 1686, Bd. II, S. 30.

Schüler später in so heftige Glaubensstreitigkeiten verwickelten, sind darin noch nicht ausgesprochen. Es ist bekannt, dass er dies in seiner späteren Hauptschrift *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου* that, und dass seine hauptsächlichste christologische Besonderheit sich an seine Lehre vom Wesen des Menschen knüpft. Der Mensch, lehrte er[1]), bestehe aus Geist, Seele und Leib. Diese offenbar aus dem Platonismus übernommene Lehre stützte er nachträglich durch die Schriftstellen Thess. 5, 23, Dan. 3, 86, Röm. 1, 9, Joh. 4, 24 und Gal. 5, 17 und gründete darauf den Satz: *Εἰ οὖν ἐκ τριῶν ὁ ἄνθρωπος· ἄνθρωπος δὲ καὶ ὁ κύριος· ἐκ τριῶν πάντως ἐστὶ καὶ ὁ κύριος, πνεύματος καὶ ψυχῆς καὶ σώματος.* Die weitere Begründung und Ausführung dieses Satzes gehört nicht hierher. Dass von ihm aber Apollinarios ausging und zwar durch Plotinos beeinflusst, erfahren wir zwar nicht aus den weitschichtigen und zum Theil unübersichtlichen Einwendungen und oft schiefen Schlussfolgerungen seiner Gegner, der beiden Kappadocischen Gregorios, sondern durch seinen Zeitgenossen Nemesios, der im Eingange seiner Schrift *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* sagt[2]): *Τινὲς μέν, ὧν ἐστι καὶ Πλωτῖνος, ἄλλην εἶναι τὴν ψυχὴν καὶ ἄλλον τὸν νοῦν δογματίσαντες, ἐκ τριῶν τὸν ἄνθρωπον συνεστάναι βούλονται, σώματος καὶ ψυχῆς καὶ νοῦ. οἷς ἠκολούθησε καὶ Ἀπολλινάριος ὁ τῆς Λαοδικείας γενόμενος ἐπίσκοπος. τοῦτον γὰρ πηξάμενος τὸν θεμέλιον τῆς ἰδίας δόξης καὶ τὰ λοιπὰ προσῳκοδόμησε κατὰ τὸ οἰκεῖον δόγμα.* Nemesios bezieht sich hier ersichtlich auf jene Hauptschrift des Laodiceners, auf die er auch im weiteren Verlauf seiner Darstellung wiederholt (a. a. O. S. 108 und 166) zurückgreift.

---

1) Gregorii Nysseni Antirrhet. adv. Apollinarem c. 46, S. 248 des I. Bandes der von Zacagni in Rom 1698 herausgegebenen Collectanea monum. vet. eccles. Gr. ac Lat., quae hactenus in Vaticana bibliotheca delituerunt.

2) Nemesius Emesenus, De natura hominis ed. Matthaei, Halae 1802, S. 36.

In dem seinem Briefe an Jovianus eingefügten Bekenntniss ist nun aber von jener Plotinischen Dreitheilung im Wesen des Menschen und daher auch Jesu Christi noch keine Rede. Da bedient sich Apollinarios der sonst üblichen Zweitheilung, Leib und Seele oder Fleisch und Geist, er bezeichnet den Erlöser da einfach als *κατὰ σάρκα μόνον τὴν ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος· κατὰ δὲ πνεῦμα ὁ αὐτὸς υἱὸς θεοῦ καὶ θεὸς ἀληθινός.*

Ich stehe somit, auf diese Beobachtung gestützt, nicht an, mich dieses Satzes als eines unterscheidenden, das Urtheil bestimmenden zu bedienen und demzufolge für die Beurtheilung der Abfassungszeit von Schriftresten des Apollinarios die allgemeine Regel aufzustellen: Alle diejenigen Schriften oder Bruchstücke von Schriften, in denen betreffs des Wesens des Menschen und Jesu Christi noch jene Zweitheilung deutlich ausgesprochen wird oder zu Grunde liegt, schliessen sich zeitlich dem aus dem Jahre 363 stammenden Bekenntniss an, fallen also vor des Laodiceners christologische Hauptschrift. Dieser werden wir uns, die Zeitumstände vorsichtig prüfend, nähern, wenn wir von jenem, wie ich glaube, entscheidungskräftigen Satze zunächst Gebrauch machen.

Zeitlich dürfte dem Bekenntniss an Jovianus am nächsten stehen die kleine, fälschlich Julius von Rom beigelegte Schrift des Apollinarios *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἑνότητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα*[1]), in welcher die Zweitheilung des Menschen also hervortritt: *ὁμολογεῖται δὲ ἐν αὐτῷ τὸ μὲν εἶναι κτιστὸν ἐν ἑνότητι τοῦ ἀκτίστου, τὸ δὲ ἄκτιστον ἐν συγκράσει τοῦ κτιστοῦ, φύσεως μιᾶς ἐξ ἑκατέρου μέρους συνισταμένης, μερικὴν ἐνέργειαν καὶ τοῦ λόγου συντελέσαντος εἰς τὸ ὅλον, μετὰ τῆς θεϊκῆς τελειότητος, ὅπερ [καὶ] ἐπὶ τοῦ κοινοῦ ἀνθρώπου ἐκ δύο μερῶν*

1) Im Anhange zu Lagarde's Ausgabe des Titus Bostrenus, Berlin 1859, S. 119, 31 ff.

ἀτελῶν γίνεται, φύσιν μίαν πληρούντων καὶ ἑνὶ ὀνόματι δηλουμένων, ἐπεὶ καὶ σὰρξ τὸ ὅλον καλεῖται, μὴ περιαιρουμένης ἐν τούτῳ τῆς ψυχῆς, καὶ ψυχὴ τὸ ὅλον προσαγορεύεται, οὐ περιαιρουμένου τοῦ σώματος, εἰ καὶ ἕτερόν τι ἐστι παρὰ τὴν ψυχήν. Vielleicht gehört diese Schrift auch deshalb gerade hierher, weil sie in ihrem Eingange (Lag. S. 119, 3 ff.) ganz in gleicher Weise wie das Bekenntniss im Briefe an Jovianus auf das sonst in keinem der zahlreichen anderen, besonders in die *Κατὰ μέρος πίστις* eingestreuten Bekenntnisse sich findende Wort des Engels (Luc. 1, 35) „Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten; darum wird auch das Heilige, welches geboren wird, Gottes Sohn heissen," zurückgreift.

Unmittelbar in dieselbe Zeit versetzt uns das von Leontios aufbehaltene, einer von ihm (a. a. O. S. 129 ff.) mitgetheilten Schrift des Apollinaristen Valentinus eingefügte Bekenntniss, das Apollinarios mit seinen Anhängern auf einer zu Laodicea oder Antiochia abgehaltenen Sonderversammlung als eine Art apollinaristisches Gesammtbekenntniss (*Ἀπολλινάριος καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ τάδε φρονοῦμεν περὶ τῆς θείας σαρκώσεως*) veröffentlichte. Der für unsern Zweck in Betracht kommende Eingang lautet, den zuvor angeführten Sätzen genau entsprechend, also: *Σάρκα ὁμοούσιον τῇ ἡμετέρᾳ σαρκὶ προσείληφεν ἀπὸ τῆς Μαρίας ὁ τοῦ θεοῦ ζῶν λόγος καθ' ἕνωσιν τὴν πρὸς θεότητα ἐκ τῆς πρώτης συλλήψεως τῆς ἐν τῇ παρθένῳ, καὶ οὕτως ἄνθρωπος γέγονεν· ὅτι σὰρξ καὶ πνεῦμά ἐστιν ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὸν ἀπόστολον. καὶ τοῦτό ἐστι τὸ γενέσθαι σάρκα τὸν λόγον, τὸ ἑνωθῆναι πρὸς σάρκα ὡς τὸ ἀνθρώπειον πνεῦμα. καλεῖται γὰρ καὶ ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος σάρξ.* Hier ist der Zeitpunkt ziemlich genau zu ermitteln; wir befinden uns mit jenem Bekenntniss unmittelbar in den Nachwirkungen der von dem heimgekehrten Athanasios 362 nach Alexandria berufenen Kirchenversammlung. Nach des Epiphanios Bericht traten hier u. a. auch Schüler oder Anhänger des Apollinarios mit der Behauptung hervor, *ὁμοούσιον τὸ σῶμα τοῦ*

Χριστοῦ τῇ θεότητι. Jene Irrlehrer wurden damals von den Rechtgläubigen einmüthig zurückgewiesen[1]). „Auch Schriften," fährt Epiphanios a. a. O. fort, „sind verfasst, von denen dem Athanasios Abschriften geschickt wurden, so dass er sich genöthigt sah, einen Brief wider die, welche solche Dinge vorbrachten, zu schreiben, den er mit drohenden Worten an den ehrwürdigen Bischof Epiktetos sandte, da er es für angemessen hielt, durch ihn den Unruhestiftern zu antworten." In seinem Briefe an Epiktetos wird nun von Athanasios jene Lehre im Besonderen widerlegt, und es ist wichtig, darauf zu achten, dass Apollinarios diesen Brief gekannt und in einem Schreiben an Serapion ausdrücklich des Athanasios Widerlegung gebilligt hat, insbesondere auch, dass er die Lehre, welche das Fleisch Christi gleichen Wesens mit Gott heisse, eine wahnsinnige nennt[2]). Jedenfalls war es somit bei jener Sonderversammlung des Apollinarios Hauptzweck, vor Allem jener Beschuldigung betreffs der Lehre von der Person Jesu Christi entgegenzutreten, „dass sie lehrten, nicht nur, dass Christus bloss aus dem göttlichen *πνεῦμα* und Fleisch bestehe, was wirklich ihre Lehre war, sondern auch, dass sein Fleisch nicht von Maria und dem menschlichen gleich, sondern ungeschaffener Natur und wesensgleich mit Gott, und die Gottheit daher leidensfähig sei, Lehren, die damals von Manchen, deren Verhältniss zu Apollinarios und seiner

1) Epiphan. Haer. LXXVII, 2 (Dind. III, 1 S. 457, 15): *δι' οὓς ἀνάγκη γέγονε σύνοδον συγκροτηθῆναι καὶ ἀναθεματίσαι τοὺς τοιούτους.* Wie Voigt (Die Lehre des Athanasius von Alexandrien, S. 308) richtig erläutert, kann nur die Versammlung zu Alexandria gemeint sein. Athanasios' Brief an Epiktetos schliesst sich nach des Epiphanios Bericht unmittelbar an, so dass es mir nicht nothwendig erscheint, den Brief mit den Benedictinern (Basil. Vol. III, p. CLXIV, Cap. 36, 6) um das Jahr 369 oder mit Montfaucon (Vita Athanasii p. LXXXXIII) um 371 anzusetzen.

2) Bei Leontios a. a. O. S. 129: *τὴν δὲ ἐπιστολὴν δεσπότου μου* (d. h. des Athanasios), *τὴν εἰς Κόρινθον ἀποσταλεῖσαν σφόδρα ἀπεδεξάμεθα· τῶν δὲ εἰπόντων ὁμοούσιον θεῷ τὴν σάρκα πολλὴν μανίαν κατέγνωμεν.*

Schule unklar ist, ausgesprochen wurden. Daneben beabsichtigten die Versammelten wohl auch die Gemeinschaft dieser Irrlehrer, gegen welche die beiden Bekenntnisse" — ausser dem erwähnten das an demselben Orte überlieferte, völlig gleichartige des Bischofs Jobios — „gerichtet sind, abzulehnen [1]." In diese Zeit gehört demnach der eben erwähnte Brief des Apollinarios an Serapion, von welchem nur bei Leontios (a. a. O. S. 129) zwei Bruchstücke erhalten worden sind.

Augenscheinlich auf dieselben Verhandlungen, denen das erwähnte Gesammtbekenntniss entstammte, bezieht sich die fälschlich dem Bischof Julius von Rom beigelegte, durch eine Anführung in der von Mai veröffentlichten, vielleicht von dem Presbyter Anastasios herrührenden Sammlung „Haereticorum sententiae de Verbi incarnatione" [2]) als ein Werk des Apollinarios bezeugte Schrift *Πρὸς τοὺς κατὰ τῆς θείας τοῦ λόγου σαρκώσεως ἀγωνιζομένους προφάσει τοῦ ὁμοουσίου* (Lag. S. 122, 26 — S. 124, 13). Das geht deutlich aus den Worten hervor, mit denen Apollinarios anhebt: *Μηδεὶς κατειτελιζέτω τὴν δεσποτικὴν καὶ σωτήριον σάρκα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ προφάσει τοῦ ὁμοουσίου. οὔτε γὰρ ἡμεῖς οὔτε ἡ ἡμετέρα σύνοδος οὔτε τις τῶν ἀνθρώπινον λογισμὸν ἐχόντων σῶμα καθ᾿ ἑαυτὸ ὁμοούσιον λέγει ἢ φρονεῖ, ἀλλ᾿ οὐδ᾿ ἐξ οὐρανοῦ τὴν σάρκα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ λέγομεν, ἀλλ᾿ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας ὁμολογοῦμεν σεσαρκῶσθαι τὸν θεὸν λόγον.* Da in dieser Schrift der Gottesgebärerin Maria so rühmend gedacht wird, so scheint es nahe zu liegen, hiermit die

---

1) C. P. Caspari in seiner Abhandlung „Ueber die *Κατὰ μέρος πίστις* und die Bekenntnisse in ihr", Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, S. 92. Vgl. besonders den Schluss des Gesammtbekenntnisses: *Ἀνάθεμα οὖν ὁ μὴ λέγων ἐκ τῆς Μαρίας τὴν σάρκα, καὶ τῆς ἀκτίστου φύσεως λέγων αὐτὴν καὶ ὁμοούσιον τῷ θεῷ· ἀλλὰ καὶ ὁ λέγων τὴν θεότητα παθητὴν καὶ ἐξ αὐτῆς τὰ πάθη τὰ ψυχικά.*

2) Mai, Scriptor. vet. n. coll. VII, S. 73 b, vgl. Lagarde a. a. O. S. 123, 39 — 124, 3.

besondere Schrift des Laodiceners in Verbindung zu bringen, welche die Aufschrift trägt: *Μαρίας ἐγκώμιον καὶ περὶ σαρκώσεως*, und von welcher uns zwei Bruchstücke bei Leontios (a. a. O. S. 140 und 141) erhalten sind.

Deutlich zu Grunde liegt ferner die Zweitheilung in der von Theodoretos (Dialog. II, S. 171) aus des Apollinarios *Κατὰ κεφάλαιον βιβλίον* mitgetheilten Stelle: *Εἰ ἄνθρωπος καὶ ψυχὴν ἔχει καὶ σῶμα, καὶ μένει ταῦτα ἐν ἑνότητι ὄντα· πολλῷ μᾶλλον ὁ Χριστὸς θεότητα ἔχων μετὰ σώματος, ἔχει ἑκάτερα διαμένοντα καὶ μὴ συγχεόμενα.* Dasselbe ist der Fall in einer dem Briefe *Πρὸς Διονύσιον* (Lag. S. 114, 25 ff.) angehörigen Stelle: *πολυειδὲς τὸ σῶμα ἐξ ὀστέων καὶ νεύρων καὶ φλεβῶν καὶ σαρκὸς καὶ δέρματος, ὀνύχων τε καὶ τριχῶν, αἵματός τε καὶ πνεύματος, ἅπερ ἅπαντα διαφορὰν μὲν ἔχει πρὸς ἄλληλα, μία δὲ φύσις ἐστὶν ἀνθρώπου.* Selbstverständlich ist die überlieferte Ueberschrift des Briefes *Ἐπιστολὴ Ἰουλίου ἐπισκόπου Ῥώμης πρὸς Διονύσιον τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον* eben die von den Fälschern gesetzte. Dass aber der Brief gerade von Apollinarios an einen, uns nicht näher bekannten, dem grossen ägyptischen Unbekannten aber vielleicht gleich zu setzenden Dionysios geschrieben, beweisen die von Leontios (a. a. O. S. 129 ff.) mitgetheilten Auszüge des Apollinaristen Valentinus aus Schriften seines Meisters. Danach hat Apollinarios an Dionysios mehrere Briefe geschrieben. Ein erstes, etwa sechs Zeilen betragendes Bruchstück, das übrigens ausserdem unter derselben Aufschrift wie bei Valentinus fast vollständig auch von dem Apollinaristen Timotheos, Bischof von Berytus, in einem Schreiben an den apollinaristischen Bischof Homonios angeführt wird (Leont. a. a. O. S. 141), leitet Valentinus also ein: *Ἀπὸ τῆς πρὸς Διονύσιον ἐπιστολῆς, ἧς ἡ ἀρχή· „Ἐμοὶ καὶ φιλίας ὑπόθεσις ἡ εὐσέβεια καὶ ἔχθρας οὐδεμία πρόφασις πρὸς τοὺς εὐσέβειαν φυλάττοντας"*, und hieran schliesst sich die weitere Ueberschrift: *Καὶ ἀπ' ἄλλης ἐπιστολῆς τῆς πρὸς αὐτόν, ἧς ἡ ἀρχή· „Θαυμάζω πυνθανό-*

μενος περὶ τινῶν ὁμολογούντων μὲν θεὸν ἔνσαρκον τὸν κύριον, περιπιπτόντων δὲ τῇ διαιρέσει τῇ κακῶς ὑπὸ τῶν παυλιανιζόντων εἰσαχθείσῃ“: Worte, welche den Eingang des fälschlich Julius von Rom beigelegten Briefes bei Lagarde, S. 114, 3—5, bilden. Diesen Anfangszeilen lässt Valentinus dann nach den Worten *Καὶ πάλιν ἐκ τῆς αὐτῆς ἐπιστολῆς* noch die bei Lagarde S. 115, 38 bis S. 116, 4 mitgetheilten, an einer Stelle hier freilich abweichend überlieferten Worte folgen. Wir haben damit von einem hervorragenden Schüler des Apollinarios ein unanfechtbares Zeugniss dafür, dass der Laodicener diesen zweiten Brief an Dionysios wirklich selbst, und nicht etwa einer seiner Schüler geschrieben. — Beide Briefe, zu denen um der Gleichartigkeit des Inhalts willen auch das Bruchstück gestellt werden möge, welches gleichfalls Theodoretos (Dialog. III, S. 256) im Anschluss an die Anführungen aus dem *Κατὰ κεφάλαιον βιβλίον* unter der Ueberschrift *Καὶ ἐν ἑτέρῳ δὲ παραπλησίῳ συγγράμματι ταῦτα γέγραφεν* überliefert, dürften somit gleichfalls der in der Entwickelung der eigenthümlichen Christologie des Apollinarios deutlich erkennbaren Vorstufe angehören.

Bei genauerer Betrachtung der soeben erwähnten, von dem Apollinaristen Valentinus überlieferten Bruchstücke von Werken seines Meisters drängt sich noch eine andere Beobachtung auf. Wir müssen nämlich auf den Zweck blicken, zu welchem Valentinus seine Auszüge aus Schriften des Apollinarios zusammenstellte. Die Eingangsworte seiner *Κεφάλαια ἀπολογίας* bei Leontios (a. a. O. S. 129: *Πρὸς τοὺς λέγοντας φάσκειν ἡμᾶς ὁμοούσιον τὸ σῶμα τῷ θεῷ*) geben darüber deutliche Auskunft. Er entnahm seine Beweisstellen selbstverständlich solchen Schriften des Apollinarios, welche auf diese Streitfrage über die Wesensgleichheit des Fleisches Jesu Christi mit Gott, die ich zeitlich genau genug bestimmt zu haben glaube, besonderen Bezug hatten. Wenn wir in dieser Sammlung nun zuerst auf zwei Stellen aus jenem, des Athanasios Briefe an Epiktetos zustimmenden Briefe des Laodiceners an Serapion, nach denselben die drei Bruchstücke aus den Briefen

an Dionysios treffen und zum Schluss die beiden soeben behandelten Bekenntnisse, so dürften wir vielleicht der Wahrheit nicht sehr fern bleiben mit der Annahme, dass des Valentinus Auszüge in einer zeitlich geordneten Aufeinanderfolge stehen, und dass die drei noch vor den Bekenntnissen befindlichen, auf dieselbe Streitfrage sich beziehenden Bruchstücke, zwei aus einem Briefe an Terentius (darin die auf Gegner bezügliche Wendung: *εἰ δὲ ὁμοούσιος μὲν ὁ λόγος τῷ σώματι, ὁμοούσιον δὲ τὸ σῶμα τῷ λόγῳ*) und eins aus des Apollinarios, auch noch später von Kaiser Justinianus benutzten Syllogismen[1]), in dieselbe Zeit gehören. Schon wenn wir auf diese Fülle von einzelnen Schriften des Apollinarios blicken — und sicher sind viele überhaupt spurlos verschwunden — verstehen wir es, wenn Basilios im Jahre 376 beiläufig des zu ihm gedrungenen Gerüchts erwähnt, dass Apollinarios zum Vielschreiber geworden sei, oder 377 den Abendländern gegenüber klagt[2]), derselbe habe, der Warnung des Predigers (12, 12) ungeachtet, mit seinen Schriften die Welt erfüllt.

Kehren wir nach dieser Zwischenbemerkung zu dem soeben verlassenen Gedankenzusammenhange zurück.

Mit dem *Κατὰ κεφάλαιον βιβλίον*, dessen unmittelbar vor der letzten Bemerkung Erwähnung geschah, zeigt die Schrift *Περὶ τριάδος* innigste Verwandtschaft[3]).

---

1) Das von diesem in seiner Schrift wider die Monophysiten aufbehaltene Bruchstück findet sich bei Mai, Script. vet. n. coll. VII, S. 310.

2) Basil. Epist. 244 u. 263.

3) Vgl. meine auf diese Schrift bezüglichen Arbeiten: „Die doppelte Fassung der pseudojustinischen *Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος*“ und „Apollinarios von Laodicea der Verfasser der echten Bestandtheile der pseudojustin. Schrift *Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος*“ in d. Zeitschr. f. Kirchengesch. VI, S. 1—45 u. S. 503—549, „Zu des Apollinarios von Laod. Schrift über die Dreieinigkeit“ in d. Jahrb. f. prot. Theol. X, S. 326—341, „Ueber die Abfassungszeit der pseudojust. *Ἔκθ. πίστ. ἤτοι π. τριάδ.*“ in d. Zeitschr. f. wiss. Theol. XXVI, S. 481—496, „Zum Platonismus der Kirchenväter“ in d. Zeitschr. f. Kirchengesch. VII, S. 132—141.

Hier heisst es nämlich Kap. 11, S. 382 D, der zuvor angeführten Stelle bei Lagarde, S. 114, 25 ff. im Ausdruck nahe verwandt, also: *Ὁ γὰρ ἄνθρωπος, εἰ καὶ διττὰς ἐν ἑαυτῷ δείκνυσι τὰς φύσεις, οὐ δύο φύσεις ἐστίν, ἀλλ᾿ ἐκ τῶν δύο· ὡς γὰρ τὸ σῶμα σύγκειται μὲν ἐκ πυρὸς καὶ ἀέρος, ὕδατός τε καὶ γῆς, οὐκέτι δὲ τὸ σῶμα πῦρ εἴποις εἶναι οὐδὲ ἀέρα ἤ τι τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ ταὐτὸν τοῖς ἐξ ὧν ἐστίν, ἐπεὶ καὶ διάφορος ὁ λόγος τοῦ τε συγκειμένου τῶν τε συντεθέντων), οὕτως ὁ ἄνθρωπος, εἰ καὶ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματός ἐστιν, ἕτερος παρὰ τὰ ἐξ ὧν ἐστίν.* Nun habe ich selbst zwar auf Grund der Worte des 15. Kapitels: *Εἴπατε γὰρ ἡμῖν οἱ τὸν χριστιανισμὸν πρεσβεύειν σχηματιζόμενοι* die Vermuthung ausgesprochen [1]), dass die Schrift innerhalb der Jahre 378—380 geschrieben sei. Der letztere Zeitpunkt zunächst ist jedenfalls als die eine Grenzbestimmung dadurch gesichert, dass Apollinarios den Ausdrücken der Schrift *Περὶ τριάδος* zufolge sich vollbewusst ist, noch mit Fug und Recht in der kirchlichen Gemeinschaft zu stehen [2]), während die zweite allgemeine Kirchenversammlung zu Konstantinopel vom Jahre 381, der schon die von Damasus zu Rom 378 abgehaltene Synode [3]) mit der von der griechischen Kirche vielleicht nicht anerkannten Verurtheilung des Laodiceners voraufgegangen war, das Verdammungsurtheil über Apollinarios und seine Anhänger aussprach (Theod. Hist. eccl. V, 9), und spätestens 383 legt

1) Zeitschr. f. wiss. Theol. XXVI, S. 482.

2) So, wenn er an seine Leser *Περὶ τριάδος* (Kap. 16, S. 388 C) die Mahnung richtet: *ὑμεῖς δὲ οἱ τῆς ἐκκλησίας υἱεῖς, οἱ τὴν ζήτησιν εὐσεβῶς ποιούμενοι, ὧδέ μοι τὸν νοῦν εὐτρεπίσατε.*

3) Sozom. Hist. eccl. VI, 25, dazu des Valesius Bemerkung: Quam igitur synodum Romanam intelligit Sozomenus hoc loco? Equidem existimo intelligi eam synodum, quae Romae celebrata est anno Christi 377 vel 378. Ex qua synodo nihil ad nos pervenit praeter partem epistolae sive expositionis fidei, quae transmissa est ad orientem et cui orientales episcopi facta synodo apud Antiochiam subscripserunt, ut legitur in Collectione Romana L. Holstenii pag. 166. Id autem factum est anno domini 378. Atque hic est tomus occidentalium, cuius mentio fit in canone V. synodi Constantinopolitanae, quod nec Zonaras nec Balsamo intellexere.

Gregorios von Nazianz in seinem ersten Briefe an Kledonios Zeugniss von dem Vorhandensein und dem allgemeinen Inhalt der Schrift *Περὶ τριάδος* ab. Für das Jahr 378 sodann, als die andere Grenzbestimmung für die Abfassung, glaubte ich auf Grund der aus dem 15. Kapitel angeführten Worte mich auf die Bedeutung des Todes des Kaisers Valens für die Rechtgläubigen berufen zu dürfen. „So lange er im Morgenlande herrschte, besonders seitdem Basilios das Bisthum von Cäsarea angetreten, d. h. seit dem Jahre 370, waren die nicänisch gesinnten Bischöfe und ihre rechtgläubigen Gemeinden von den Arianern auf das schwerste bedrängt und verfolgt worden, und Basilios, den Valens trotz aller Hetzereien von Seiten seiner Gegner nicht zu entfernen vermochte, hatte am härtesten darunter zu leiden gehabt. Mit dem Tode des Kaisers 378 kehrte sich das Verhältniss um, die Verbannungsbefehle gegen die strenggläubigen Bischöfe wurden aufgehoben, auch Basilios' Bruder Gregorios kehrte von seinem unfreiwilligen Aufenthalte in der Fremde nach Nyssa zurück, und die Athanasianer erhoben jetzt getrost ihr Haupt und ihre Stimme, sie waren es, die jetzt als *οἱ τὸν χριστιανισμὸν πρεσβεύειν σχηματιζόμενοι* erschienen, ein Vorrecht, das, so lange Valens lebte, die Arianer rücksichtslos für sich in Anspruch genommen hatten. Jetzt hatte ein Ausdruck, wie der angeführte, im Munde des Apollinarios seinen guten Sinn.“ Aber mag auch die für die obige Annahme gesetzte Schlussfrist durch keine Verknüpfung der Umstände angetastet werden können, so trage ich doch jetzt kein Bedenken, über den angenommenen Ausgangspunkt heraufzugehen und meine Aufstellung in diesem Punkte hiermit zu berichtigen.

Die Schrift über die Dreieinigkeit nämlich gehört sicherlich der Vorstufe des christologischen Kampfes an, die wir in den Anfang der siebziger Jahre verlegen müssen. Der Streit nahm seinen Ausgang von den trinitarischen Ansichten des Apollinarios, er begann im eigentlichen Sinne, als dieser es unternahm, die bisher gewonnenen trinitarischen Ergebnisse auf die Lehre von der Person Jesu Christi anzuwenden. Die aus dem 15. Kapitel

der Schrift *Περὶ τριάδος* angeführten Worte behalten nämlich ihren guten Sinn, auch wenn wir um mehrere Jahre über 378 hinaufgehen. Auch als die Gegner werden wir dieselben, die ich aus jenem Kapitel ermittelt zu haben glaube [1]), festhalten können, nämlich die Kappadocier oder, sagen wir allgemeiner, die Athanasianer — denn wir müssen bei der *ἀπὸ σώματος εἰς θεότητα μεταβολή* auch an jene rechtgläubigen Kreise denken, gegen welche Athanasios mit seinem Briefe an Epiktetos und, wie schon erwähnt, auch Apollinarios mit dem zuvor besprochenen Gesammtbekenntniss sich gewendet — und höchst wahrscheinlich auch die Antiochener. Alle diese konnte Apollinarios im Beginne des Streites, als er selbst noch innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft stand, gleichviel ob ein arianischer oder ein rechtgläubiger Kaiser die Herrschaft führte, sich selbst gegenüber als Leute bezeichnen, welche sich als die eigentlichen Beschützer des Christenthums ausgeben (*οἱ τὸν χριστιανισμὸν πρεσβεύειν σχηματιζόμενοι*), wie er eines ganz ähnlichen Ausdrucks auch in der sicherlich späteren Hauptschrift *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου* sich bedient [2]).

Unter den Antiochenern sind Flavianus und Diodoros hervorzuheben, Beide kennen wir als Gegner des Apollinarios. Diodoros bekämpfte, wie es scheint, die christologischen Aufstellungen der Schrift *Περὶ τριάδος* und verspottete in seiner Gegenschrift den von Apollinarios mit Vorliebe angewendeten Ausdruck *ἄκρα ἕνωσις*. Diesen Ausdruck nämlich gebraucht Apollinarios von Christus *Περὶ τριάδος* (Kap. 10 S. 381 C): *Ἐνδὺς δὲ τοῦτον κατ' ἄκραν ἕνωσιν, θεὸς ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος προελθὼν οὕτω τὴν καθ' ἡμᾶς οἰκονομίαν ἐπλήρωσεν.* Wie aus der in einer Anführungsformel von dem Apollinaristen Valentinus ge-

1) Zeitschr. f. Kirchengeschichte. Bd. VI, S. 545 ff.

2) A. a. O. S. 185: *Οἱ δὲ ἐν σχήματι πίστεως ἄπιστοι τῷ ἐκ γυναικὸς τεχθέντι θεῷ καὶ σταυρωθέντι πρὸς Ἰουδαίων ὁμοίως ἐκείνοις ἐπαισχύνονται* — was Gregorios von Nyssa ausdrücklich als gegen sich und seine Gesinnungsgenossen gerichtet bezeichnet.

brauchten Wendung zu schliessen ist, wandte sich Apollinarios nach seiner Schrift über die Dreieinigkeit unmittelbar gegen Diodoros. Valentinus nämlich führt bei Leontios (a. a. O. S. 143) die eine Stelle aus des Apollinarios Schrift wider Diodoros also an: *Καὶ ἐν τῷ πρὸς Διόδωρον λόγῳ*[1], *τῷ πρώτῳ μετὰ τὸν περὶ τριάδος λόγον, ἐν κεφαλαίῳ ιδ΄ οὕτως φησίν.* Apollinarios sagt da u. A. dem Diodoros: *διαπαίζεις τὴν ἄκραν ἕνωσιν καὶ λέγεις· οὐκ ἔτι μένει τὰ ἴδια τοῦ θεοῦ καὶ τὰ ἴδια τῆς σαρκός, ἐὰν ἕνωσις ᾖ, ἀλλὰ λύεσθαι τὴν ἄκραν ἕνωσιν Δαβίδ, ἐὰν κατὰ σάρκα τὴν ἄκραν ἕνωσιν ὁμολογῶμεν τὴν ἐκ Δαβίδ. [Καὶ ἐν τῷ κζ΄ κεφαλαίῳ φησίν·] Ἀγανακτεῖς γοῦν, ὅτι χάριτι τῇ τοῦ θεοῦ προσειληφέναι τὴν ἀθανασίαν τὸ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ οὐ προσιέμεθα· κἂν τὴν αἰτίαν ἐρωτηθῶμεν, λέγομεν διὰ τὴν ἄκραν ἕνωσιν.* — Wir werden hierher auch die beiden Bruchstücke aus des Apollinarios Schrift gegen Flavianus stellen dürfen, welche Leontios (a.a.O. S. 143) uns aufbehalten hat.

Die letztgenannten Schriften des Apollinarios fallen nun aber sicherlich nach 373. In diesem Jahre nämlich erklärt Basilios, der in früheren Jahren, wie die erhaltenen Reste ihres Briefwechsels beweisen, zu Apollinarios in sehr

1) Dass die drei Bruchstücke, welche unter der Ueberschrift *Τοῦ αὐτοῦ* (d. h. *Ἀπολλιναρίου*) *κατὰ Διοδώρου* in der Patr. doctr. de Verbi incarn. (Mai, Scr. vet. n. coll. VII, S. 16a — hier noch mit dem Zusatz *πρὸς Ἡράκλειον* — und S. 20b), sowie von Justinianus in seiner Schrift wider die Monophysiten (Mai, Scr. vet. n. coll. VII, S. 303, S. 301 — hier mit der Aufschrift *ἐκ τῶν κατὰ Διοδώρου λόγων* — und S. 302) angeführt werden, eins derselben, im wesentlichen gleichlautend dem in der Patrum doctrina S. 20b unter *Τοῦ αὐτοῦ ἐν τῷ κατὰ Διοδώρου* mitgetheilten, auch bei Leontios (a. a. O. S. 145) und zwar also eingeleitet: *Καὶ ἐν συλλογιστικῷ λόγῳ, οὗ ἡ ἀρχὴ „Ὅσα δύο ἑνοῦται, ἢ εἴδει ἢ ὁμονοίᾳ δύο μένει" φησὶ τάδε*: — einem und demselben Werke des Apollinarios, nämlich dem oben besprochenen, angehören, kann aus dem Inhalte zwar nicht mit völliger Sicherheit geschlossen werden, da die Bruchstücke zu wenig umfangreich sind, dürfte aber aus der Thatsache folgen, dass die eine der auch von Justinianus (S. 303) benutzten Stellen a. a. O. S. 17a die Ueberschrift *Ἀπολλιναρίου πρὸς Διόδωρον* trägt.

freundschaftlichem Verhältniss stand, in einem Briefe an Meletios von Antiochia (129 = 59), er wundere sich, dass Apollinarios von Eustathios von Sebaste angeklagt werde, da er vor dieser Zeit keine Klage über ihn gehört habe. Er führt in demselben Briefe eine längere trinitarische Stelle aus einer bei den Sebastenern in Umlauf befindlichen Schrift des Laodiceners wörtlich an, aus welcher ein bezeichnender Satz (*τὸν πατέρα πατρικῶς υἱὸν εἶναι, τὸν δὲ υἱὸν υἱκῶς πατέρα, καὶ ὡσαύτως ἐπὶ τοῦ πνεύματος, καθὸ δὴ εἷς θεὸς ἡ τριάς*) auch von dem nach Justinianus lebenden Presbyter Timotheos zu Konstantinopel als von Apollinarios herrührend ausgehoben ist[1]), und erklärt auf Grund jener Anführung zum Schluss: „Um daher die gegen mich erstarkenden Verdächtigungen zurückzuweisen und allen darzuthun, dass ich keine Gemeinschaft mit Leuten habe, die solches behaupten, bin ich genöthigt worden, jenes Mannes zu gedenken, der sich der Gottlosigkeit des Sabellios nähert." Derselben Klage über Sabellianismus in der Trinitätslehre des Apollinarios begegnen wir in Basilios' Brief an den Presbyter Genethlios (224 = 345) vom Jahre 375. Noch im Jahre 376 bricht die alte Liebe zu dem schriftgewaltigen Laodicener in einem Briefe an Bischof Patrophilos (244 = 82) wiederum hervor: „Ich habe den Apollinarios niemals für einen Feind gehalten, ja es sind Gründe vorhanden, derentwillen ich den Mann verehre; jedoch habe ich mich nicht der Art mit ihm verbunden, dass ich die Vorwürfe, die ihm gemacht werden, auf mich nehme, da ich auch einiges an ihm auszusetzen habe, nachdem ich einige seiner Schriften gelesen... Vielmehr höre ich, dass er zum Vielschreiber geworden sei; nur wenige aber von seinen Schriften habe ich gelesen." Wenn wir auf diese Aeusserungen achten, vornehmlich darauf, dass Basilios nur wenige Schriften des Apollinarios gelesen, und damit die im Jahre 377 — in welchem, wie Basilios selbst klagt, schon Sendlinge des Apollinarios rechtgläubige Gemeinden

1) In seiner Schrift De receptione haereticorum bei Cotelier, Eccles. Graec. monum. III, S. 395.

seines Sprengels beunruhigten — an die drei verbannten ägyptischen Bischöfe Eulogios, Alexandros und Harpokration gerichteten Briefe (265 = 293) enthaltene Mittheilung verbinden: *οὐχὶ οἱ περὶ τοῦ θεοῦ λόγοι πλήρεις παρ' αὐτῷ εἰσιν ἀσεβῶν δογμάτων τῆς παλαιᾶς ἀσεβείας τοῦ ματαιόφρονος Σαβελλίου, δι' αὐτοῦ νῦν ἀνανεωθείσης ἐν τοῖς συγγράμμασιν* —: so werden wir in diese selbige Zeit (*νῦν!*), in welcher, wie ich eben ausgeführt, des Apollinarios dogmatische Auseinandersetzungen mit Athanasianern und insbesondere Antiochenern bereits begonnen hatten, auch die *Κατὰ μέρος πίστις* verlegen müssen.

Die *Κατὰ μέρος πίστις* nämlich „setzt augenscheinlich die arianischen, semiarianischen und pneumatomachischen Streitigkeiten, sowie auch das apollinaristische Vorstadium der christologischen Kämpfe voraus" [1]), ist ferner ebenso wie die Schrift *Περὶ τριάδος* „nicht eine rein christologische, sondern eine trinitarisch-christologische Schrift" in dem Grade, dass die trinitarischen Abschnitte derselben die christologischen sehr bedeutend an Umfang überwiegen, und enthält endlich eine Reihe von Bekenntnissätzen, die, wie ich auch bei der Schrift *Περὶ τριάδος* hervorhob, „gegen die kirchliche (wohl insbesondere die antiochenische) Christologie gerichtet sind" [2]). Daher: „Wenn wir sehen, wie Apollinarios in der *Κατα μέρος πίστις* die Homoousie des Sohnes und des Geistes bekennt und vertheidigt und die ihr entgegengesetzten Irrlehren verwirft und bestreitet, insbesondere aber die Dreipersönlichkeit des göttlichen Wesens behauptet und den sie verleugnenden Sabellianismus eifrig, scharf und ausführlich bekämpft, und zwar mit Nennung seines Urhebers (der einzige Name, der in der Schrift erscheint): so werden wir unwillkürlich auf den Gedanken geführt, der Bischof von Laodicea habe in derselben den gegen ihn erhobenen Beschuldigungen, dass er von der Trinität nicht richtig denke und insbesondere der, dass er sabellianisch gesinnt sei, entgegentreten wollen.

---

1) Caspari a. a. O. S. 68. 70.
2) Caspari a. a. O. S. 76.

In demselben Zwecke ... hat ohne Zweifel die Thatsache ihren Grund, dass wir in den trinitarischen Partieen der Schrift keine Spur antreffen von den tieferen und feineren speculativen Eigenthümlichkeiten der Theologie des Apollinarios, die ihm jene Beschuldigungen zugezogen hatten" [1]). Mit diesen Sätzen Caspari's, die nach meiner Ueberzeugung durchaus das Richtige treffen, sind wir nun aber mit unserer Frage nach der Abfassungszeit der *Κατὰ μέρος πίστις* in die angegebene Zeit, etwa in das Jahr 375 gewiesen. Caspari urtheilt bekanntlich anders, durch ihn werden wir bis zu dem Jahre 390 (oder 392) geführt. Alle Eigenthümlichkeiten der *Κατὰ μέρος πίστις* glaubt derselbe (S. 101) erklärt, wenn Apollinarios „diese Schrift in seinen letzten Lebensjahren verfasst hat, was anzunehmen uns nicht nur freisteht, sondern auch ziemlich nahe liegt. Wir erhalten nämlich von derselben beim Lesen unwillkürlich den Eindruck, als habe der Bischof von Laodicea in ihr seinen Glauben in Bezug auf Trinität und Person Christi, Punkte, von denen er den einen mit behandelt und den anderen in einer Weise auf die Bahn gebracht hatte, durch die er in grosse Streitigkeiten verwickelt und aus der Kirche herausgedrängt worden war, und seinen ganzen Glauben überhaupt vor seinem Ende noch einmal ausführlich aussprechen und darlegen wollen, und als habe er dies in der lockeren Weise und mit der Breite, der Tautologie und dem Wortreichthum des Alters gethan". Ich kann dem aus den schon angeführten Gründen jetzt nicht mehr zustimmen. Wortreichthum und Weitschweifigkeit werden dem Laodicener von den beiden Gregorios wiederholt vorgeworfen, und das allgemeine schriftstellerische Gepräge der beiden Schriften *Περὶ τριάδος* und *Κατὰ μέρος πίστις* zeigt, wie ich nachgewiesen zu haben glaube [2]), eine sehr nahe Verwandtschaft und vielfach völlige Gleichartigkeit.

Wenn beide Schriften eine ausführlichere Darlegung der für Apollinarios besonders bezeichnenden christologischen

1) Caspari a. a. O. S. 110. 111. Anm.
2) Zeitschr. f. Kirchengeschichte. Bd. VI, S. 540–543.

Ansichten vermissen lassen, so dürfte dies vielleicht darin seinen Grund haben, dass der Laodicener dieselbe einer besonderen Schrift vorbehalten wollte. Und das ist unbedingt seine christologische Hauptschrift *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου*[1]), welche die bedeutendste Wirkung unter den Zeitgenossen hervorgerufen hat und von den hervorragendsten Kirchenlehrern, besonders dem Nyssener Gregorios und dem Antiochener Theodoros, heftig bekämpft worden ist. Der Zeitpunkt, in welchem diese Schrift in die Entwickelung der Lehre von der Person Christi eingriff, kann mit ziemlicher Genauigkeit bestimmt werden[2]).

Es ist sehr beachtenswerth, dass Epiphanios, welcher nach seinen eigenen Angaben sein Werk *Κατὰ αἱρέσεων Α*, Kap. 2 (Dind. I, S. 280) im Jahre 374 begann[3]) und Haer. 66, 20 (Dind. III, S. 40. 41, vgl. V, S. 204) im Jahre 376 schrieb, in der 77. Häresie, ein Stück, welches er, nach der früheren Förderung seines Werkes zu urtheilen, kaum noch im Jahre 376, sondern vielleicht erst 377 vollendete, den Apollinarios so überaus achtungsvoll behandelt. Er bezeichnet ihn Haer. 77, 2 als *ὁ πρεσβύτης καὶ σεμνοπρεπής, ὁ ἀεὶ ἡμῖν ἀγαπητὸς καὶ τῷ μακαρίτῃ*

---

1) Die schon in der Ueberschrift gebrauchte, bezeichnende Ausdrucksweise *καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου*, die, wie die erhaltenen Bruchstücke der Schrift zeigen, die breiteste Ausführung und Begründung erfuhr, findet sich schon früher von Apollinarios kurz erwähnt in der bei Lagarde S. 122 ff. mitgetheilten Schrift: *Πρὸς τοὺς κατὰ τῆς θείας τοῦ λόγου σαρκώσεως ἀγωνιζομένους προφάσει τοῦ ὁμοουσίου*, und zwar in der Wendung Z. 37: *καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἀνθρώπου πιστεύομεν ἐληλυθέναι τὸν δεσπότην ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*. Vgl. über jene christologische Hauptschrift meine Arbeit „Zu den christologischen Fragmenten des Apollinarios von Laodicea" in den Jahrb. f. prot. Theol. IX, S. 295—307.

2) Auch für diese Frage greife ich im Folgenden auf meine zuvor schon erwähnte, in der Zeitschr. f. wiss. Theol. XXVI, S. 481—496 veröffentlichte Abhandlung wieder zurück, indem ich sie zum Theil berichtige, zum Theil durch weitere Ausführungen stütze und dem Zwecke der vorliegenden Untersuchung dienstbar mache.

3) Vgl. Petavii animadv. bei Dindorf V, S. 7.

πάπᾳ Ἀθανασίῳ καὶ πᾶσιν ὀρθοδόξοις, und verneigt sich bewundernd vor seinen tiefen Gedanken, *τὰ βαθέως ὑπὸ τοῦ τοιούτου λογίου ἀνδρὸς καὶ συνετοῦ καὶ διδασκάλου*: was der heftige Ketzerfeind und gestrenge Glaubensrichter nimmer gethan hätte, wenn das von Damasus und der römischen Kirchenversammlung über Apollinarios ausgesprochene Verwerfungsurtheil ihm, als er jenes schrieb, schon bekannt gewesen wäre. Soviel ich sehe, sprachen erst der erste und siebente Kanon der zweiten allgemeinen Kirchenversammlung zu Konstantinopel 381 den Bannfluch über die Apollinaristen aus. Diese aus Epiphanios geschöpfte Zeitbestimmung passt vortrefflich zu den uns sonst bekannten Nachrichten betreffs der Verbreitung des Apollinarismus, besonders in Kappadocien. Es war, den Benedictinern zufolge[1]), Ende des Jahres 376, als Epiphanios an Basilios ein Schreiben richtete mit der Bitte, ihm über die Lehre des Apollinarios, die damals in einigen Gegenden Beifall zu finden anfing, sein Urtheil mitzutheilen. Allein dieser, damals schon schwach und krank, weigerte sich unter der Versicherung, es sei dies theils über seine Kräfte, theils fürchte er, dass des Streites gar kein Ende werden möchte. Schon vor Empfang des Briefes des Epiphanios hatte er einen anderen von den Mönchen Palladios und Innocens aus dem Oelbergskloster empfangen, wo die Lehre des Apollinarios Zwietracht gestiftet hatte. Die Bitte derselben, das Nicänum durch Zusätze über die Fleischwerdung des Logos zu vervollständigen, lehnte Basilios ab, ermahnte sie vielmehr zum Frieden, indem er überaus milde über den Gegenstand des Streites urtheilte, hauptsächlich aus dem Grunde, weil sie den Apollinarios und einige seiner Aussprüche so vertheidigten, dass Verkehrtes daraus keineswegs folgte. Aus der Bitte jener beiden Mönche um rechtgläubige christologische Zusätze zum Nicänum scheint mir hervorzugehen, dass die Beunruhigung der Gemüther, von der ja gleichzeitig auch Epiphanios anderswoher Kunde erhalten hat, und der Zwist unter den Mönchen im Oelbergskloster un-

1) Vita S. Basilii, Vol. III, p. CLXIV. cap. 36, 6.

mittelbar auf die nächste Wirkung der christologischen Hauptschrift des Laodiceners *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου* zurückzuführen ist. Basilios scheint sie damals noch nicht gekannt zu haben, er würde sonst schwerlich so milde geurtheilt haben. Dasselbe scheint sich mir auch aus anderen gleichzeitigen Aeusserungen desselben zu ergeben. Als nämlich die Sozopolitaner ihm meldeten, dass unter ihnen sich apollinaristische Irrthümer verbreiteten, suchte Basilios diese als nichtig und widersinnig darzustellen (Epist. 260); er scheint nicht eben gefürchtet zu haben, dass diese ketzerischen Ansichten die Kirche von Neuem in grosse Gefahr bringen würden, denn er spricht von ihnen als von leicht zu beseitigenden Meinungen. Sollte das möglich gewesen sein, wenn er die erwähnte Hauptschrift des Apollinarios damals wirklich schon gelesen? Ich halte es für unwahrscheinlich. Basilios scheint aber auch keinen Beruf mehr in sich gefühlt zu haben, sich in Untersuchungen über diesen Gegenstand gehörig einzulassen; ausserdem war er auch noch zu sehr mit den Arianern beschäftigt, als dass er hätte wagen mögen, sich in einen neuen Kampf zu stürzen, der, was ihm vor der Hand am wichtigsten scheinen mochte, in der That und Wirklichkeit noch von geringer Bedeutung war. Allein er unterschätzte die Tragweite der von Apollinarios ausgehenden Bewegung. Schon im Jahre 377 trat dieser zuversichtlicher auf. Er rühmte sich in einem Briefe an Paulinus von Antiochia, in Gemeinschaft mit den Bekennern Aegyptens zu stehen, die damals, etwa seit 374, zu Diocäsarea (Sepphoris) in Palästina sich als Verbannte aufhielten (Theodoret. Hist. eccl. IV, 22), weil er einst von ihnen einen Brief erhalten hatte. Als dies aber jene Bekenner erfuhren, erklärten sie sich nachdrücklich gegen seine dogmatischen Ansichten, worüber sich Basilios nicht wenig freute [1]). Wenn derselbe in seinem im Jahre 377 an

---

1) Klose, Basilius der Grosse. Stralsund, Löffler. 1835. S. 242 und 244. — Böhringer, Basilius von Cäsarea. Stuttgart, Meyer und Zeller's Verlag. 1875. S. 53.

die Abendländer geschriebenen 263. Briefe, worin er sich, ähnlich wie sein Bruder Gregorios im Eingange seines Antirrhet. c. Apoll. S. 123. 124, bitter über die Wölfe in Schafskleidern, Eustathios von Sebaste und Apollinarios von Laodicea beschwert, ebenso wie in dem schon erwähnten, demselben Jahre angehörigen Briefe 265 (293), am Schlusse klagt, dass des Apollinarios Schrift über die Fleischwerdung viele Brüder verwirrt habe[1]), so werden wir dabei unbedingt an die, wie es scheint, in Kappadocien besonders verbreitete Schrift des Laodiceners Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ᾽ ὁμοίωσιν ἀνθρώπου zu denken haben, welche sein Bruder Gregorios so eingehend widerlegte, und mit der auch später der Nazianzener genauere Bekanntschaft zeigt. Wir werden demnach, wenn wir des Basilios Mittheilungen mit denen des Epiphanios richtig verbinden, auf das Jahr 376 geführt, in welchem der Laodicener jene seine christologische Hauptschrift verfasst haben muss. Dieses Ergebniss wird noch durch eine andere Erwägung gestützt.

Gregorios von Nyssa sagt von sich in seinem Antirrhet. c. Apoll. Kap. 4 S. 131: *ἡμεῖς δὲ πολλοῖς ἐπιδεδημηκότες τόποις, καὶ κατὰ σπουδὴν τοῖς τε κοινωνοῦσι τοῦ δόγματος τοῖς τε ἀφεστηκόσι περὶ τῶν κατὰ τὸν λόγον ζητουμένων καθομιλήσαντες, οὔπω τινὸς ἀκηκόαμεν τὴν τοιαύτην ῥήξαντος περὶ τοῦ μυστηρίου φωνήν, ὅτι ἄνθρωπος ἔνθεος ὁ Χριστὸς ἦν.* Diese Wanderjahre waren, wie wir wissen, sehr unfreiwillige, d. h. Gregorios war auf Betreiben seiner arianischen Gegner im Jahre 376 aus seinem Bisthum vertrieben worden; er irrte in den Jahren 376 bis 378 in verschiedenen Gegenden umher und scheint sich be-

---

1) Epist. 265 (293): *οὐχὶ ἀμφίβολος γέγονε τοῖς πολλοῖς ἡ σωτήριος τοῦ κυρίου ἡμῶν οἰκονομία ἐκ τῶν θολερῶν αὐτοῦ καὶ σκοτεινῶν περὶ σαρκώσεως ζητημάτων;* — Epist. 263: *εἶτα καὶ τὰ περὶ σαρκώσεως τοσαύτην ἐποίησε τῇ ἀδελφότητι τὴν ταραχήν, ὥστε ὀλίγοι λοιπὸν τῶν ἐντετυχηκότων τὸν ἀρχαῖον τῆς εὐσεβείας διασώζουσι χαρακτῆρα· οἱ δὲ πολλοὶ ταῖς καινοτομίαις προσέχοντες, ἐξετράπησαν εἰς ζητήσεις καὶ φιλονείκους ἐφευρέσεις τῶν ἀνωφελῶν τούτων ῥημάτων.*

sonders in Palästina, zumeist wohl in Jerusalem aufgehalten zu haben[1]). Dass er hier nicht müssig war, deutet er selbst an, müsste aber von einem so unermüdlichen Streiter für die Kirche auch ohne diese Bemerkung bestimmt angenommen werden. Ich vermuthe nach dem Vorgange von Zacagni, dass er in dieser Zeit seinen Ἀντιρρητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου geschrieben, hauptsächlich wohl um zum Nutzen und zum Heil der Kirche für seinen kranken Bruder Basilios, der es abgelehnt, gegen Apollinarios in die Schranken zu treten, wider den ehrwürdigen Bischof von Laodicea die Waffen des Geistes zu führen und allen den von den Sebastenern wegen seines früheren freundschaftlichen Verhältnisses zu Apollinarios gegen Basilios erhobenen und von diesem schon vor Jahren zurückgewiesenen Vorwürfen, die jetzt aus dem Schweigen des grossen Bischofs von Cäsarea von Neuem Anlass und Ermunterung schöpfen konnten, die Spitze abzubrechen. Da Gregorios in seiner Widerlegung weder des vorher schon genannten Beschlusses der römischen, von Bischof Damasus abgehaltenen Kirchenversammlung vom Jahre 378 Erwähnung thut, noch auch des Verdammungsurtheils, welches die zweite konstantinopolitanische Kirchenversammlung 381 über Apollinarios und seine Anhänger aussprach, so muss er seinen Ἀντιρρητικός vor 378 oder mindestens doch vor 381 geschrieben haben. Ich halte es nach dem Angeführten für das Wahrscheinlichste, dass er die Schrift schon im Jahre 377 oder 378 verfasste.

Eben in das Jahr 377 gehört der Brief des Apollinarios an die ägyptischen Bischöfe in Diocäsarea[2]), deren zuvor schon Erwähnung geschah. Apollinarios hatte an dieselben ein längeres Schreiben gerichtet,

1) Rupp, Gregor von Nyssa, S. 63—65. — Böhringer, Gregorius von Nyssa und Gregorius von Nazianz. Stuttgart 1876. S. 22 und 23.

2) Leont. a. a. O. S. 146. Der Ort der Herkunft dieses höchst wichtigen Schriftstücks wird da also bezeichnet: Ἀπολλιναρίου ἐκ παλαιοῦ ἀντιγράφου εὑρεθέντος ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τοῦ τῶν Σιδωνίων θεοφιλεστάτου ἐπισκόπου Ἀνδρέου.

in welchem er seine Lehren von der Fleischwerdung des Logos ausführlich darlegte. Die Aegypter, vielleicht schon, was ja anzunehmen nahe liegt, mit der durch des Apollinarios Lehre in Palästina, wie z. B. im Oelbergskloster, hervorgerufenen Beunruhigung der Gemüther bekannt und deswegen in ihrem Urtheil und in ihrer Stimmung gegen Apollinarios eingenommen, antworteten nicht, worauf Apollinarios zum zweiten Male einen kürzeren Brief an sie sandte, sich auf seine Uebereinstimmung mit dem seligen Athanasios berufend. Er fügte diesem Briefe ein Glaubensbekenntniss ein, das nach Inhalt und Form sich deutlich als ein Auszug aus der grösseren christologischen Schrift zu erkennen giebt. Wie ausserordentlich wichtig dasselbe für unsere Kenntniss von der Lehre des Laodiceners ist, darauf „hat schon Walch (Hist. der Ketz. III, S. 152 ff.) in starken Worten aufmerksam gemacht“ [1]).

In welcher Weise nun aber ferner die zahlreichen noch vorhandenen christologischen Bruchstücke des Laodiceners zeitlich zu vertheilen sind, ist einigermassen schwierig festzustellen. Bei vielen wird dies, hauptsächlich ihrer Kürze wegen, überhaupt unmöglich sein, einige wenige zeigen deutliche Bezugnahme auf die Einwendungen der orthodoxen Kirchenlehrer.

So möchte ich zunächst in das Jahr 381 die von Timotheos in seinem Briefe an Homonios [2]) zuletzt erwähnte Schrift setzen. Die Anführung lautet nämlich: *Τοῦ αὐτοῦ Ἀπολλιναρίου ἐκ τοῦ εἰς τὴν παράδοσιν τῆς ἀποτάξεως καὶ τῆς πίστεως λόγου, οὗ ἡ ἀρχὴ „Τὸν ἐκπεσόντα θεοῦ ἄνθρωπον κατεῖχεν ὁ ἀπατήσας διαβόλος“.* Sollte hier eine Schrift gemeint sein, die Apollinarios, durch die Beschlüsse der Kirchenversammlung zu Konstantinopel — das hierauf bezügliche Gesetz des Theodosios vom 30. Juli 381 — aus der kirchlichen Gemeinschaft hinausgewiesen, beim Abschiede (*ἀπόταξις*) an seine alte Gemeinde richtete, seinen Glauben (*πίστις*) darin noch einmal klar

1) Caspari a. a. O. S. 94, Anm. 46.
2) Leontios a. a. O. S. 149.

und entschieden darlegend und den Gegnern gegenüber nachdrücklichst wahrend? Die von Timotheos ausgehobenen Sätze wenigstens lassen an schneidiger Entschiedenheit nichts zu wünschen übrig, wie denn auch gleich die Anfangsworte eine ganz bestimmte Beziehung auf seinen eigenen Fall zu enthalten scheinen.

Jedenfalls nach 378, aber wahrscheinlicher wohl noch nach 383, d. h. nach den Angriffen auch des Nazianzeners — des jüngeren Theodoros von Mopsuhestia Schrift gegen Apollinarios ist zeitlich zwar nicht mehr genau zu bestimmen, sicher aber vor 392 anzusetzen, d. h. zu einer Zeit, in welcher Theodoros noch antiochenischer Presbyter war — fallen die Bruchstücke aus einer Schrift, welche Apollinarios an einen seiner Schüler Namens Julianus richtete. Sie setzen die Einwendungen der Gegner klar voraus und nehmen auf die in der christologischen Hauptschrift[1]) zum Theil bereits vorkommenden Schlagworte *αὐτοκίνητος* und *ταυτοκίνητος* besonderen Bezug, sie in ihrer eigenthümlichen Bedeutung für die Christologie erörternd und benutzend. Höchst wahrscheinlich in dieselbe Zeit fällt endlich um fast derselben Gründe willen die Schrift *Περὶ ἑνώσεως*, aus deren erstem Buche der Presbyter Anastasios[2]) eine inhaltlich genau zu den eben erwähnten Bruchstücken stimmende Stelle aufbehalten hat.

Noch in einem nicht unwichtigen Stücke endlich kann, wie mir scheint, die Zahl der in den Bruchstücken vertretenen Buchaufschriften verringert werden. Theodoretos führt in seinem „Eranistes" ausser aus der *Κατὰ μέρος πίστις*, oder, wie er sie nennt, dem *Περὶ πίστεως λογίδιον* — was Caspari überzeugend nachgewiesen —, Stellen aus drei Schriften des Apollinarios an:

„1. aus einer, die er als *Κατὰ κεφάλαιον βιβλίον* bezeichnet (sie wird auch in Eustathii monachi tractatus contra Monophysitas, Mai, Script. vet. nov. coll. T. VII.

1) Vgl. a. a. O. S. 220, desgl. das eben dahin gehörige Bruchstück bei Justinianus (Contra Monophys. in Mai's Scr. vet. n. coll. VII, S. 301).

2) Anastas. presb. contra Monophys. bei Mai, VII, S. 203a.

p. 277—91, erwähnt; Eustathios citirt hier, p. 290, einige Worte aus derselben, die auch von Theodoret a. a. O. p. 70, aus ihr citirt werden); 2. aus einer, die er *Περὶ σαρκώσεως λογίδιον* nennt, und die von der von Gregor von Nyssa in seinem *Ἀντιρρητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου* bestrittenen *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου* verschieden gewesen sein muss; endlich 3. aus einer, deren Namen er nicht anführt, sondern die er nur als ein dem *Κατὰ κεφάλαιον βιβλίον* ähnliches *σύγγραμμα* bezeichnet (Opp. T. IV. p. 70, 172, 255, 256 und 257)."

Diese, was die Zahl der angeführten Schriften des Apollinarios betrifft, richtige Bemerkung Caspari's (a. a. O. S. 91, Anm. 41) bin ich im Stande wesentlich zu vervollständigen. Mit der unter Nr. 3 verzeichneten Bezeichnung weiss ich freilich vorläufig auch nichts Bestimmtes anzufangen, betreffs des unter Nr. 2 Ausgesprochenen kann ich aber auf meine Arbeit „Zu den christologischen Fragmenten des Apollinarios von Laodicea" (Jahrb. f. prot. Theol. IX, S. 295—307) verweisen, wo ich gezeigt zu haben glaube, dass die unter der Aufschrift *ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως λογιδίου* sich findenden Bruchstücke allerdings der oft erwähnten christologischen Hauptschrift des Apollinarios zuzuweisen sind. Die Bruchstücke jedoch, welche Theodoretos als einer Schrift *Κατὰ κεφάλαιον βιβλίον* entnommen bezeichnet, geschrieben zwei volle Bogenseiten füllend, gehören sämmtlich der zuvor schon erwähnten Schrift wider Diodoros an. Bei Leontios nämlich (a. a. O. S. 145) lautet das letzte der dem 2. Buche wider Diodoros entlehnten Bruchstücke, an die vorhergehenden mit *Πάλιν ἑξῆς οὕτως φησίν* angeschlossen, also: *Ὡς ἄνθρωποι τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ὁμοούσιοι κατὰ τὸ σῶμα τὸ ἄλογον, ἑτεροούσιοι δὲ καθὸ λογικοί, οὕτω καὶ ὁ κύριος, ἀνθρώποις ὁμοούσιος ὢν κατὰ τὴν σάρκα, ἑτεροούσιός ἐστι καθὸ λόγος καὶ θεός.* Dasselbe findet sich wörtlich unter den Anführungen des Theodoretos aus der Schrift *Κατὰ κεφάλαιον βιβλίον* (Dialog. II, S. 170). Letztere Bezeichnung, welche sich

möglicher Weise aus der bei Leontios dem mitgetheilten Bruchstück unmittelbar voraufgehenden Anführung *Καὶ ἐν τῇ ἀνακεφαλαιώσει τοῦ αὐτοῦ λόγου φησὶν* erklärt, dürfte somit für die Zukunft in Wegfall kommen können. Vielleicht wird es nicht zu gewagt sein, wenn wir die oben unter Nr. 3 erwähnte Schrift, welche Theodoretos so einführt: *Καὶ ἐν ἑτέρῳ δὲ παραπλησίῳ συγγράμματι ταῦτα γέγραφεν* gleichfalls für eine und dieselbe mit der wider Diodoros erklären. Theodoretos hat nämlich höchst wahrscheinlich die aus den Schriften des Apollinarios angeführten Stellen nach Auszügen mitgetheilt, die er sich vor Abfassung des „Eranistes" angelegt hatte. So scheint es gekommen zu sein, dass er in einem ganz ähnlichen Falle eine Stelle aus der *Κατὰ μέρος πίστις*, die wir jetzt bei Lagarde S. 111, 17—20 lesen, aus Versehen als einer Schrift des Apollinarios entnommen anführt, welche er als eine dem *Κατὰ κεφάλαιον βιβλίον* desselben ähnliche bezeichnet (Caspari, a. a. O. S. 83, Anm. 29). Inhaltlich würde die Stelle sich ganz wohl in die Sammlung jener Bruchstücke schicken, eben so leicht aber auch zu den beiden Bruchstücken aus der Schrift gegen Flavianus sich gesellen lassen.

Dies ungefähr dürfte die zeitliche Aufeinanderfolge der meisten theils vollständig, theils in Bruchstücken erhaltenen dogmatischen Schriften des Apollinarios von Laodicea sein, so weit es aus festen äusseren, geschichtlichen Thatsachen oder aus Beziehungen, die sich aus dem Inhalte ergeben, möglich ist, derselben auf die Spur zu kommen. Von der Schwierigkeit der Sache auf das tiefste überzeugt, habe ich sowohl darauf verzichtet, sämmtliche vorhandene Bruchstücke der Hinterlassenschaft des Laodiceners in dieser meiner Uebersicht zeitlich unterzubringen, wie ich andererseits, im Hinblick auf die Trümmerhaftigkeit der zur Verfügung stehenden Ueberlieferung, nicht den Anspruch erhebe, mit meinen Ansätzen in jeder Hinsicht etwas unanfechtbar Sicheres oder endgültig Abschliessendes gegeben zu haben.

Die Tage in Genesis 1—2, 4a.

Von

Rudolf Schmid,

Ephorus des ev. theol. Seminars zu Schönthal in Württemberg.

Der Verfasser dieser Studie hat zwar das exegetische Resultat, zu dem er kommt, in der Hauptsache schon in einem 1876 erschienenen Buche niedergelegt; aber einerseits ist jene Schrift keine direct theologische, sondern behandelt „die Darwin'schen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral", sie kann deshalb auch keinen Anspruch erheben, von den theologischen Exegeten sonderlich beachtet zu werden, andererseits hatte er damals die mit dem Namen Wellhausens gekennzeichnete wissenschaftliche Bewegung, die durch die Hypothese von Vatke, Reuss und Graf in die Erforschung der alttestamentlichen Literatur und Geschichte gekommen ist, noch nicht näher kennen gelernt. Diese Lücke hat er seitdem nach Kräften auszufüllen gesucht, und der Gesichtskreis, der ihm durch diese Studien eröffnet worden ist, hat ihm seine exegetische Auffassung der Tage in Gen. 1 nur von neuen literaturgeschichtlichen Gesichtspunkten aus befestigt. Aus beiden Gründen mag es demnach gerechtfertigt erscheinen, wenn er hiermit seine exegetische Anschauung auch dem specifisch theologischen Publikum vorlegt. Der Grundsatz des nonum prematur in annum kommt ihr dadurch ohnehin auch nebenher zu gut.

Dass die Tage in Gen. 1—2, 4a Tage sein sollen,

wirklich und wahrhaftig nichts Anderes als Tage, darüber sind wohl alle unbefangenen Exegeten einig. Gehen wir aber an die Aufgabe, uns diese Tage nun auch so vorzustellen und zu denken, wie sie sich der Urheber jener Erzählung nach den Worten des Textes vorgestellt und gedacht haben muss, so finden wir in den Worten der Erzählung zwei Momente, welche nähere Beachtung verlangen, als ihnen bisher zu Theil geworden ist. Das eine Moment gehört der Schilderung der sechs Schöpfungstage an und ist meines Wissens noch von keinem Exegeten so ins Auge gefasst worden, wie ich glaube, dass es zu beachten ist; das andere Moment gehört der Schilderung des siebenten Tages an und ist allerdings von Augustin an bis herab zu Franz Delitzsch und Haneberg wiederholt geltend gemacht worden, aber meist von solchen Exegeten, welche aus dieser ihrer Auffassung Consequenzen ziehen, gegen welche sich die Wissenschaft zu wehren hat.

Im Hexaëmeron Gen. 1 wird der Schluss eines jeden der sechs Schöpfungstage mit ausdrücklichen Worten erzählt, und wenn wir in diese Worte Nichts hineinlegen und hineinlesen, sondern sie so nehmen, wie sie sich dem einfachsten, nächstliegenden Sinn nach geben, so endigen diese Tage ein wenig anders, als die menschlichen und irdischen Tage endigen. Die sechsmal so ziemlich gleichmässig wiederkehrende Formel, in welcher der Schluss eines jeden der sechs Schöpfungstage erzählt wird, lautet: „und es ward Abend und es ward Morgen, erster Tag, zweiter Tag“ u. s. w. Die menschlichen Tage, die Erdentage, die wir erfahrungsmässig kennen, schliessen nicht so; bei ihnen folgt auf den Tag der Abend, auf den Abend die Nacht, und auf die Nacht der Morgen. Wie kommt es, dass in dieser so eingehenden Beschreibung der Tagesschlüsse die Nacht nicht erwähnt, sondern vom Abend auf den Morgen übergesprungen wird? Der Erzähler hätte ja um so mehr Anlass gehabt, die Nacht zu nennen, als er uns unmittelbar vor der Erwähnung des ersten Tagesschlusses sagt, Gott habe das Licht Tag und die Finsterniss Nacht genannt. Wir wollen einmal bei dem denkbar ein-

fachsten Grund für die Nichterwähnung der Nacht stehen bleiben und auf jene Frage die Antwort geben: die Erzählung nennt keine Nacht, weil sie keine zu nennen hat, weil jene Tage keine Nacht hatten, weil vielmehr in ihnen gerade, wie es erzählt ist, unmittelbar auf den Abend der Morgen folgte. Um uns von der Richtigkeit dieser Auffassung zu überzeugen, dürfen wir die ganz einfache, für den Urheber wie für jeden Leser der Erzählung eigentlich ganz selbstverständliche, von keinem Exegeten direct bestrittene, von Franz Delitzsch z. B. in seinem Genesiscommentar ausdrücklich ausgesprochene Voraussetzung, dass jene Schöpfungstage Tage Gottes waren, nur ein klein wenig in ihre Consequenz hinein verfolgen, und zwar nicht etwa so, dass wir unser modernes Denken über Gott und seine Beziehungen zur Welt und Zeitlichkeit in jene Urkunde hineinlegen, sondern so, dass wir uns ganz in den Sinn und Geist jener Urkunde hinein zu versetzen suchen und aus ihm heraus uns jene Tage zurechtlegen. Und nun müssen wir ganz im Geist jener Urkunde über die von ihr geschilderten Tage sagen: es waren Tage Gottes, und als solche verschieden von den Tagen des Menschen und der irdischen Creatur, wie das Urbild vom Abbild, das Vorbild vom Nachbild verschieden ist. Denn eben nach dieser Urkunde Gen. 1, 26 und 27 ist ja der Mensch Gottes Ebenbild, Gott des Menschen Urbild. Als Tage Gottes aber konnten sie gar keine Nacht haben, einfach weil es für Gott keine Nacht giebt. Letzteres ist wiederum ein Gedanke, der nicht etwa bloss unseren jetzigen geläuterten Gottesvorstellungen entspricht, sondern von den frühesten Propheten an, wie einem Amos (9, 2—6), durch alle folgenden alttestamentlichen Aussprüche über Gott und sein Walten als laute oder stillschweigende Voraussetzung sich hindurchzieht, ein Gedanke, der in Psalm 139, 1—12 seinen klassischen alttestamentlichen Ausdruck und in Jac. 1, 17 und 1. Timoth. 6, 16 seinen neutestamentlichen Widerhall gefunden hat[1]).

---

1) Eine secundäre Bestätigung dieser unserer Exegese finden wir auch in Ex. 31, 17, wovon nachher die Rede sein wird.

Die sechs Schöpfungstage unserer Urkunde also hatten keine Nacht, und der siebente Tag, der göttliche Ruhetag, hatte kein Ende. Von den sechs Schöpfungstagen ist jedesmal der Schluss erzählt, und zwar jedesmal mit der vorhin erörterten Formel „und es ward Abend, und es ward Morgen, erster Tag" u. s. w. In der Schilderung des siebenten Tages Gen. 2, 1—3 fehlt diese Formel, und doch wäre bei dem letzten Tage der göttlichen Schöpfungswoche, wenn auch er wie die vorausgehenden sechs Schöpfungstage sein Ende gehabt hätte, ein siebenfach verstärkter Grund gewesen zu sagen: „und es ward Abend und es ward Morgen, siebenter Tag", oder meinethalb, weil ja von keiner Ueberleitung auf den achten Tag mehr Etwas anzudeuten wäre, die veränderte und verkürzte Formel zu gebrauchen: „und es ward Abend, siebenter Tag". Warum fehlt diese Formel? Dillmann nennt uns in der neuesten, 4. Aufl. des kurzgefassten exeg. Handbuchs vom Jahre 1882 (in der 3. noch nicht), Comm. zur Genesis S. 37 als Hauptgrund den, „weil der Sabbath von Abend zu Abend gerechnet wird, also obige Formel nicht mehr passen würde." Aber passt denn, die Deutung jener Tage als 24stündiger Erdentage vorausgesetzt, die Erzählung der Genesis ohne jene Schlussformel irgend besser zu einem Ritus, der den Sabbath von Abend zu Abend begrenzt, als sie mit einer Schlussformel dazu passen würde? Wenn wir in der Sprache jener von mir bestrittenen Voraussetzung reden, so hörte ja der sechste Schöpfungstag nach Gen. 1, 31 doch nicht schon am Freitag Abend auf, sondern erst am Samstag Morgen, und der göttliche Sabbath hätte demnach so wie so erst am Samstag Morgen begonnen, ob jene Formel da steht oder nicht, worauf auch Dillmann an einer anderen Stelle des Commentars S. 21 selbst hinweist. Da erscheint es doch als eine viel einfachere und natürlichere Exegese, zu sagen: der Erzähler nennt kein Ende des siebenten Tages, weil dieser Tag keines hatte, und er hatte keines, weil er als göttlicher Ruhetag fortdauerte und nach dem Sinn des Erzählers auch für jeden künftigen Hörer oder Leser des Berichtes immer noch fortdauert.

Jedenfalls stehen wir auch mit dieser Auffassung ganz und gar auf dem Boden biblischen Denkens und biblischer Theologie, und zwar noch viel directer als mit der vorhin entwickelten Auffassung, dass die Tage des Hexaëmerons als göttliche Tage keine Nacht hatten. Denn während wir für die letztere Auffassung mehr nur die allgemeinen Instanzen der biblischen Vorstellungen von Gottes Wesen und Eigenschaften anführen konnten, nicht aber directe Beziehungen auf die Schöpfungserzählung, so haben wir dagegen für unsere Deutung des siebenten Tages als eines noch fortdauernden ganz directe Zeugnisse, die uns beweisen, dass nicht nur der Hebräerbrief, sondern sogar der Verfasser des Johannesevangeliums und nach ihm Jesus selbst diese unsere Auffassung theilt und als eine bekannte, auch von den Zeitgenossen und Hörern Jesu getheilte voraussetzt. Nach Joh. 5 hatten die Juden Jesu den Vorwurf gemacht, er habe dadurch, dass er einen Kranken am Sabbath geheilt habe, den Sabbath gebrochen: V. 9. 10. 16. 18. Sie verfolgten ihn deshalb und suchten ihn zu tödten. Auf das hin antwortete ihnen Jesus V. 17: „Mein Vater wirket bisher, und ich wirke auch.“ Diese Worte haben nur dann einen Sinn, der in den Zusammenhang passt, wenn Jesus sie so versteht und auch voraussetzen darf, dass sie von seinen Zuhörern so verstanden werden: „Mein Vater wirket bisher, obwohl er in seiner Sabbathruhe ist, und ich wirke auch, am Sabbath wie am Werktag.“ Und der Hebräerbrief greift in Cap. 3 und 4 durch das Medium des 95. Psalms in ausdrücklicher Anführung auf Gen. 2, 1—3 zurück und schöpft aus dieser Stelle die Gewissheit, dass die Sabbathruhe Gottes heute noch vorhanden ist und (4, 9) als σαββατισμὸς für sein Volk bereit gehalten wird.

So haben wir also in der Gotteswoche, welche der erste der zwei biblischen Schöpfungsberichte schildert, eine einzige grosse Woche zu sehen, welche vom Anfang aller Dinge bis zu deren Ende dauert und sich in zwei ungleiche Hälften zerlegt, in sechs göttliche Schöpfungstage und den siebenten, den göttlichen Ruhetag. Diese Tage der gött-

lichen Schöpfungswoche haben mit den Tagen der menschlichen Erdenwochen das gemein, dass sie gleichfalls nach ihrem Wesen wie nach ihrer Bedeutung für den Menschen Tage sind. Sie sind Tage ihrem Wesen nach, denn sie sind Zeitabschnitte, in denen je ohne Unterbrechung Werke verrichtet werden, die je für diesen Zeitabschnitt bestimmt sind, bis sie durch ein Abendwerden abgeschlossen werden und durch ein darauf folgendes Morgenwerden auf ein neues, anderes Tagewerk eines anderen Tages und zuletzt auf einen darauf folgenden Ruhetag hindeuten. Und sie erweisen sich als Tage auch in ihrer Bedeutung für den Menschen: denn die Eintheilung, welche Gott seiner eigenen Woche gegeben hat, indem er sie in sechs Schöpfungstage und Einen Ruhetag zerlegte, soll nach Exod. 20, 8—11 und 31, 17 das Vorbild abgeben, nach welchem der Mensch seine eigenen kurzen und beschränkten Erdentage in lauter Wochen von je sieben Tagen und diese seine irdischen Wochen je in sechs Arbeitstage und Einen Ruhetag eintheilen soll. Aber die Tage der göttlichen Schöpfungswoche unterscheiden sich auch wieder von den menschlichen Erdentagen dadurch, dass sie Tage Gottes sind und als solche Gottestage zwei Merkmale haben, welche den irdischen Tagen nicht zukommen: die sechs Schöpfungstage hatten keine Nacht, und der siebente Tag hat noch kein Ende. Das Merkmal, das den Einen Theil von den Erdentagen unterscheidet, wird, cum grano salis verstanden, auch dem anderen Theil zukommen: auch der göttliche Ruhetag wird keine Nacht haben, und auch die sechs göttlichen Schöpfungstage werden in ihrer Dauer die menschlichen Erdentage hoch überragen, ja sich überhaupt jeder Berechnung ihrer Dauer entziehen. Denn wenn der göttliche Ruhetag schon zur Zeit der Abfassung jener Urkunde und im Bewusstsein des Verfassers seine ungezählten Erdenjahrhunderte hinter sich hatte und bis zum Ende der Tage dauern sollte, wenn sich überhaupt seine Dauer nicht bestimmen lässt, und wenn er dabei dennoch nichtsdestoweniger ein Tag ist und ein Tag heisst, so ist es nur eine selbstverständliche Consequenz dieser Auffassung, anzu-

nehmen, dass sich auch die Dauer der sechs göttlichen Schöpfungstage hoch über die Dauer der menschlichen Erdentage erhebt, dass sie sich überhaupt der menschlichen Berechnung entzieht, und dass diese Tage als Tage Gottes, vor dem tausend Jahre wie der Tag sind, der gestern vergangen ist, und wie eine Nachtwache (Ps. 90, 4), mit dem Zeitmass irdischer Tage gar nicht gemessen werden können und dürfen. Nichtsdestoweniger sind sie Tage, aber Tage Gottes, des Urbildes, die eben darum über den Tagen des Menschen, des göttlichen Ebenbildes, so hoch erhaben stehen, als das Urbild über dem Abbild steht.

Man fürchte nicht, dass ich mit dieser Auffassung der Tage jene wohlbekannte Umdeutung der sechs göttlichen Schöpfungstage in sechs Erden- und Weltperioden, die schon so vieler unannehmbarer Harmonistik das Leben gegeben hat, zwar mit Worten ablehne, aber factisch eben doch durch eine Hinterthüre wieder hereinzuschmuggeln suche. Die Schriften, welche dieser Vorwurf trifft, gehören zwar meistens zur populären Literatur, doch treten auch Männer der Wissenschaft für die Umdeutung der sechs Schöpfungstage in Weltperioden ein. Wenn z. B. Franz Delitzsch in seinem Commentar über die Genesis die Tage, die er sicher ganz richtig als von den Tagen der Creatur verschiedene Gottestage bezeichnet, zugleich auch wieder als Weltperioden fasst und ihnen zugleich durch seine Hinneigung zur sogenannten Restitutionshypothese noch einen besonderen theosophischen Charakterzug verleiht, so halte ich mich von meinem in der gegenwärtigen Studie vertretenen Standpunkt aus für verpflichtet, recht deutlich zu zeigen, wo und warum unsere Wege der Exegese sich scheiden. So habe ich denn wider die Umdeutung der Schöpfungstage in Weltperioden von drei Gesichtspunkten aus, einem begrifflichen und zwei sachlichen, Einsprache zu erheben.

Begrifflich passt nur die Auffassung der Tage als göttlicher Tage in den literarischen Zusammenhang der Erzählung. In dem Dekalog heisst es Ex. 20, 8—11: „Gedenke des Sabbathtages, dass du ihn heiligest. Sechs Tage

sollst du arbeiten und alle deine Dinge beschicken, aber am siebenten Tag ist der Sabbath des Herrn, deines Gottes. Da sollst du kein Werk thun u. s. w. Denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel und Erde gemacht und das Meer und Alles, was darinnen ist, und ruhete am siebenten Tage. Darum segnete der Herr den siebenten Tag und heiligte ihn." Und die Stelle Exod. 31, 12—17 betont das Sabbathgebot noch viel schärfer, bedroht jeden Uebertreter mit der Todesstrafe und begründet das Gebot schliesslich V. 17 mit den Worten: „Denn in sechs Tagen machte der Herr Himmel und Erde, aber am siebenten Tage ruhete er und schöpfte Athem (וַיִּנָּפַשׁ׃)." Bestände nun auch gar kein anderer literarischer Zusammenhang zwischen Gen. 1—2, 4a und den beiden Exodusstellen, als der, dass sich ein für das fromme Bewusstsein des jüdischen Volkes so wichtiger Bestandtheil wie der Dekalog und das Sabbathgebot in dieser Weise auf die Erzählung der Genesis bezieht, so wäre schon so viel gewiss, dass die fromme Reflexion des jüdischen Volkes von da an, wo ihm jene beiden Exodusstellen in der uns bekannten Fassung vorlagen, mit der Vorbildlichkeit der göttlichen Schöpfungswoche und des göttlichen Sabbaths für den Menschen, die in der Erzählung der Genesis 2, 3 mehr nur angedeutet ist, vollen Ernst machte, folglich auch die Tage der göttlichen Schöpfungswoche als Tage (freilich als Tage Gottes) und nicht als Weltperioden gefasst hat.

Wahrscheinlich besteht aber ein noch viel directeres Verhältniss, nämlich ein Verhältniss der absichtlichen Wechselbeziehung zwischen Gen. 1—2, 4a und jenen beiden Exodusstellen. Genesis 1 ist nach dem jetzt so ziemlich übereinstimmenden Urtheil der Forscher der erste Theil einer Schrift, welche in allen ihren Theilen, auch schon in ihren einleitenden Erzählungen, von denen Gen. 1 die erste ist, auf das Gesetz hinzielt und eben dieses Gesetz zu ihrem Hauptinhalt hat, und welche schon in diesen ihren einleitenden Erzählungen von den „Ursprüngen" die geschichtlichen Grundlagen erzählen will, auf denen das Gesetz beruhe. Hierin stimmen sowohl diejenigen Forscher überein,

welche diese Schrift, von Ewald dereinst als Buch der Ursprünge bezeichnet, die Schrift des Annalisten oder eines der Elohisten oder die Grundschrift heissen und ihr einen relativ früheren Ursprung beimessen, als auch diejenigen, welche sie den Priestercodex und ihren Kern das Vierbundesbuch heissen und ihre Entstehung in eine spätere, die nachexilische Zeit verlegen. Die Stelle Exodus 31, 17 gehört nach dem übereinstimmenden Urtheil aller Hexateuchkritiker diesem Priesterbuch an. Der Dekalog Ex. 20 wird (mit etwaiger Ausnahme von Ex. 20, 4—6) von allen Forschern zu den älteren Bestandtheilen des Pentateuch gerechnet, sei es, dass sie der eben geschilderten Schrift als der Schrift des Annalisten oder der Grundschrift selbst ein höheres Alter zuschreiben und so auch den Exodusdekalog als einen Bestandtheil derselben ansehen, sei es, dass sie die Schrift als Priestercodex für jünger erklären und dann Ex. 20 auf einen älteren Ursprung zurückdatiren. Diejenigen, welche zu letzterem Resultat kommen, sehen eben in der Motivirung des Sabbathgebots Ex. 20, 11 einen späteren, vom Verfasser des Priesterbuches oder vom letzten Redactor gemachten Zusatz. So Ed. Reuss, Geschichte der heil. Schriften A. T. § 290 S. 357; Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. T. S. 51; Wellhausen, Composition des Hexateuch (Skizzen u. V. II, S. 89, Jahrb. f. d. Th. 1876 S. 559); Schultz, A. T. Theologie 2. Aufl. S. 316.

Wie dem auch sein möge, so ist jedenfalls der Zusammenhang zwischen der Erzählung Gen. 1—2, 4a einerseits und den beiden Stellen Ex. 20, 11 und 31, 17 andererseits ein so directer und namentlich Gen. 1 und Ex. 31, 17 nach so allgemeiner Annahme von Einer Hand geschrieben, dass dieser Zusammenhang jede Annahme ausschliesst, der Verfasser der Genesiserzählung habe sich unter den Tagen etwas Anderes gedacht als eben Tage, aber freilich — müssen wir wiederholt hinzufügen — Tage Gottes.

Jetzt, nachdem wir an die wahrscheinliche Identität des Verfassers von Gen. 1—2, 4a und von Ex. 31, 17 zu erinnern Anlass gehabt haben, können wir auch auf eine

freilich nur secundäre, aber immerhin beachtenswerthe Bestätigung aufmerksam machen, welche unserer Auffassung von Gen. 1 durch Ex. 31, 17 gegeben wird. Dort deuteten wir das Fehlen der Nacht in der Schlussformel für die sechs Schöpfungstage so, dass jene Schöpfungstage nach der Vorstellung des Verfassers gar keine Nacht gehabt haben, und hier Ex. 31, 17 wird das Ruhen Gottes am Sabbath mit dem starken Ausdruck veranschaulicht, Gott habe A t h e m g e s c h ö p f t. Diese so sehr starke Bezeichnung passt noch besser zu einer Ruhe nach einem sechstägigen Schaffen, welches durch gar keine sechsmalige Nachtruhe unterbrochen war, als wenn man sich zwischen jedem Tagewerk Gottes auch eine Nachtruhe denken müsste, obwohl nicht bestritten werden soll, dass sie für ein Ruhen nach Tagen, die eine Nachtruhe haben, auch passt, namentlich für den der Erschöpfung ausgesetzten Menschen, vgl. Ex. 23, 12.

Zu diesem begrifflichen Grunde wider die Deutung der Schöpfungstage als Perioden gesellen sich noch zwei sachliche. Der erste, bei dessen Geltendmachung ich übrigens in Bezug auf einen Theil meiner Aufstellungen die Lückenhaftigkeit meiner archaistischen Literaturkenntnisse gestehen muss, ist folgender. E i n e I d e n t i f i c i r u n g d e r S c h ö p f u n g s t a g e m i t W e l t p e r i o d e n l i e g t g a r n i c h t i m G e s i c h t s- u n d V o r s t e l l u n g s k r e i s e d e s H e b r ä e r s. Der eine der denkbaren Gründe, aus denen der Urheber der Erzählung auf eine Vorstellung von Schöpfungsperioden hätte kommen können, nämlich eine naturwissenschaftliche Forschung und Kunde über die vormenschlichen Vorgänge auf Erden, existirte für ihn und für das ganze Alterthum überhaupt noch nicht: ist sie doch eigentlich erst eine Errungenschaft der letzten hundert Jahre. Ein zweiter denkbarer Geistesprocess, der auf die Annahme von Schöpfungsperioden hätte führen können, nämlich eine philosophische Speculation über die Entstehung der Welt, ist allerdings dem indogermanischen Volksgeist der Griechen und etwa auch noch der Inder eigenthümlich, schwerlich aber dem Volksgeist der Semiten und jedenfalls nicht dem der Hebräer:

ihm machte der bei ihm so stark ausgeprägte Gedanke an die Allmacht Gottes alles derartige Speculiren unnöthig. Eine dritte Möglichkeit, die den Hebräer auf eine Vorstellung von Weltperioden der Schöpfung hätte führen können, nämlich mythologisches Phantasiren über die Kosmogonie, wie uns das Alterthum ein solches in so vielgestaltiger Weise darbietet, ist zwar immerhin auch bei den Semiten zu Hause, scheint aber wiederum nur auf aussersemitischem Boden zu Vorstellungen von Weltperioden der Schöpfung geführt zu haben, bei den Indern zum Brahmajahr des Welt-Eies, bei den Altpersern zu den sechs Zeiträumen von zusammen 365 Tagen, bei den Etruskern zu den sechs Zeiträumen von je 1000 Jahren. Nicht zu reden davon, dass alle Exegeten an unserer biblischen Erzählung gerade ihre Freiheit von allem Mythologischen rühmen, so sagen alle die genannten Mythen deutlich, was sie meinen, wenn sie von Perioden reden, und so hätte sicher auch die Erzählung der Genesis, wenn sie Perioden und nicht Tage gemeint hätte, dies in deutlichen Worten gesagt. Weltperioden also sind es schwerlich, auf welche den Hebräer sein Gesichtskreis oder die Art und Weise seines Nachdenkens über Gott und die Schöpfung geführt hätte; wohl aber können wir es recht gut begreifen, wie eine altgeheiligte Thatsache und eine heilige Gewohnheit, in welcher er, so weit er zurückdenken konnte, leibte und lebte, nämlich die Eintheilung seiner Tage in Wochen von je sieben Tagen mit sechs Arbeitstagen und Einem Ruhetag, ihn in einem Gedankengang, auf welchem ihm die Gottesebenbildlichkeit des Menschen (Gen. 1, 26 f.) ohnehin besonders wichtig war, auch auf den Gedanken brachte, diese seine Erdenwochen mit ihrer Eintheilung auf eine über die Menschenwochen erhabene Gotteswoche als auf ihr Urbild und Vorbild zurückzuführen. Es ist dies weder ein naturphilosophisches Speculiren, noch ein mythologisches Phantasiren, sondern eben ein dem religiösen Genius des Hebräers eigenthümliches Denken, das sich in keiner der sonstigen Kategorien, in die man das Nachdenken über Derartiges eintheilen mag, unterbringen lässt.

Ein zweiter sachlicher Grund, der uns die Umdeutung jener göttlichen Schöpfungstage in Weltperioden verbietet, ist der, dass jeder Versuch, irgend welche bestimmte Perioden der vormenschlichen Entwickelungsgeschichte der Welt oder des Erdballes mit den Tagen der Genesis zu identificiren, nothwendig scheitern muss, von der Verschiedenheit des damaligen und des jetzigen Weltbildes und von dem ausschliesslich geocentrischen Standpunkte der Erzählung gar nicht zu reden. Dieser Grund hat freilich nur für Diejenigen einen Sinn und ein Gewicht, welche eine Inspirations- und Offenbarungstheorie haben, die wir nicht mit ihnen theilen, weil sie im Voraus die Möglichkeit einer Harmonie zwischen Glauben und Wissen abschneidet und den Werth, den die heilige Schrift als Heilsurkunde für uns hat, von seinem absolut sicheren Fundamente hinweg auf lauter erschütterungsfähige Grundlagen hinüberschiebt. Wer in der heiligen Schrift übernatürlich mitgetheilte Offenbarungen über Naturvorgänge sucht, deren Erforschung Gott dem wissenschaftlichen Suchen des Menschen überlassen hat, und deren Modalität nur einen sehr indirecten Werth für unsere religiösen Interessen besitzt, und wer meint, weil eine biblische Erzählung wie die in Gen. 1 enthaltene in ihrem Inhalte Bestandtheile hat, welche für unser religiöses Denken werthvoll sind, so müssen alle Bestandtheile einer solchen Erzählung auch dem objectiven Thatbestande der Vorgänge in der Welt entsprechen, für den hat der Grund Gewicht, den wir jetzt noch anzuführen haben. Um uns auf die Resultate der Geologie zu beschränken, welche ja nach dem jetzigen Stande unseres Wissens allein einen sicheren Anhaltspunkt für eine solche Vergleichung abgeben können, so finden wir, dass die Erschaffung der verschiedenen Arten der Landpflanzen, das Werk des dritten Tages, die Erschaffung der Wasser- und Luftthiere in ihren Arten, das Werk des fünften Tages, die Erschaffung der Landthiere in ihren Arten und zuletzt des Menschen, das Werk des sechsten Tages, nicht so auf einander folgten, dass das eine Werk da anfing, wo das

andere aufhörte, sondern dass alle diese Werke durch ungezählte Jahrtausende gleichzeitig neben einander herliefen, bis sie in der Erschaffung des Menschen ihren Abschluss fanden. Mit anderen Worten, wir finden genau Das, was wir schon bei der Exegese erwarteten, von welcher wir ausgegangen sind: wir finden Gottestage, die in ihrer Ausdehnung die menschlichen Erdentage überragen, die sich aber zugleich jedem Versuche entziehen, ihre Ausdehnung messen und berechnen, die Gotteszeiten mit den Erdenzeiten in irgend eine andere Parallele als in die des Ur- und Vorbildes und des Abbildes setzen zu wollen.

So lange man nun die Erzählung Gen. 1 ins graueste Alterthum zurückverlegt, so lange hätte man auch ein gewisses Recht, gegen unsere Auffassung der göttlichen Schöpfungstage den Einwand zu erheben: dem grauen Alterthum entspricht der Mythus, und erst einer späteren Zeit entspricht die vom Mythus befreite Reflexion. Denn die Auffassung der göttlichen Schöpfungswoche als einer natürlichen Erdenwoche wäre doch ganz gewiss ein Stück Mythus, und zwar ein recht derber Mythus, namentlich wenn man sich den siebenten Tag anschaulich zu machen sucht und sich vorstellt, Gott habe nach Erschaffung des Menschen gerade 24 Stunden lang geruht und dann am achten und den folgenden Tagen irgend etwas Anderes zu thun angefangen, etwa die Welt zu erhalten und zu regieren, was freilich auch schon an den vorausgegangenen Tagen und insbesondere auch schon am siebenten nöthig gewesen wäre. Allein neuerdings geben ja alle Forscher, auch diejenigen, welche dem sogenannten Priesterbuche ein viel höheres Alter als Ed. Reuss, Kuenen und Wellhausen zuschreiben, unbedingt zu, dass gerade die Freiheit vom Mythischen und Mythologischen zu den Eigenthümlichkeiten dieser Priesterschrift gehört, als deren feierliche Einleitung sich uns die Schöpfungserzählung von Gen. 1 darbietet. So sagt Dillmann in seinem Commentar, 4. Aufl. S. X ff.: „Die Priesterschrift ist in der Hauptsache eine Gesetzesschrift, will die Rechte, Ordnungen, Einrichtungen und Gebräuche, welche im Gottesvolk gelten oder

gelten sollen, darlegen und ihrem Ursprunge nach erklären ..... Ihre Behandlung der Stoffe ist vorwiegend gelehrter Art, auf Forschung, Berechnung und Reflexion beruhend und mannigfache Kenntnisse verwerthend, mit einem starken Zuge zur Systematisirung und Schematisirung; ... ihre Art, von Gott zu reden, streng und würdig, ohne Verwendung auch nur des Engelglaubens, geschweige jener stark vermenschlichenden oder ans Mythologische streifenden Denk- und Redeweise, wie sie Dichter oder der Mund des Volkes liebten."

So finden sich sogar die Verfechter eines früheren Ursprunges der Priesterschrift genöthigt, in ihr Züge anzuerkennen, wie den eben genannten der Freiheit von allem Mythologischen, die freilich an und für sich schon mit zu den stärksten Beweisen für eine spätere Entstehungszeit dieser Schrift gehören. Wellhausen scheint mir das Richtige zu treffen, wenn er in seinen Prolegomena zur Geschichte Israels (S. 324) die Erzählung in Gen. 1 mit der in Gen. 2 und 3 folgendermassen vergleicht. „Was die allgemeinen Vorstellungen über Gott, Natur und Mensch betrifft, so steht darin der erste Erzähler auf einer höheren, jedenfalls auf einer späteren Stufe. Dieselben sind, für unseren Standpunkt, verständiger, einfacher, natürlicher. Freilich hat man sie gerade darum für älter gehalten. Man hat da einerseits die Begriffe natürlich und ursprünglich gleichgesetzt — das ist bekanntlich eine arge Verwechselung. Andererseits hat man an die vorgeschichtliche Tradition einen Massstab gelegt, der nur für die geschichtliche berechtigt ist: — der letzteren gereicht das Fehlen des Wunders und des Mythus zur Empfehlung, aber nicht der ersteren." Wenn nun aber vollends Diejenigen Recht behalten sollten, welche das Entstehen der Priesterschrift ins Exil oder die erste nachexilische Periode und ihre Veröffentlichung in die nachexilische Zeit um das Jahr 444 verlegen, — und immer gewichtigere Gründe tauchen auf, die für eine solche Zeit sprechen, — dann hat vollends die Deutung der Tage als 24stündiger Erdentage allen Boden verloren. Denn dann entstand jene Erzählung in einer Zeit,

wo sich schon die ausgeprägteste und reinste Vorstellung von Gottes Erhabenheit über die Welt und von seinem allmächtigen Walten in der Welt bei den religiösen Führern des Volkes eingebürgert hatte. Dann hatten bei der Entstehung des Priestercodex schon nahezu alle, bei seiner Veröffentlichung geradezu alle kanonischen Propheten ihre Schriften mit ihren herrlichen Schilderungen des göttlichen Waltens geschrieben, und die Eindämmung des göttlichen Schöpferwaltens auf eine Erdenwoche und die mythische Vorstellung von einem 24stündigen Ruhen nach einem 6 × 24stündigen Schaffen Gottes wäre für einen Volksgeist, der die Gottesschilderungen eines Deuterojesajah zu hören gewürdigt worden war und zu fassen vermochte, eine unerträgliche Gewaltthat gewesen. Wellhausen, der Hauptvertreter der Verfechter einer jüngeren Entstehungszeit des Priesterbuches und der Erzählung von Gen. 1, sagt in seinen schon genannten Prolegomena S. 313: „Das Interesse des Erzählers in Gen. 1 ist nicht hauptsächlich ein religiöses. Er will ohne Zweifel den thatsächlichen Hergang der Entstehung der Welt naturgetreu schildern, er will eine kosmogonische Theorie geben ...... Er sucht die Dinge so, wie sie jetzt sind, aus einander abzuleiten; er fragt sich, wie sie wohl allmählich aus dem Urstoffe hervorgegangen sein mögen, und hat dabei überall nicht eine mythische Welt, sondern die gegenwärtige gewöhnliche vor Augen." Nun denken wir uns einmal den Erzähler mit all den entwickelten reinen und hohen Gottesvorstellungen im Hintergrunde seines Bewusstseins, wie sie uns aus den Schriften der Propheten entgegentreten: da ist es uns doch kaum möglich anzunehmen, er habe das Schaffen Gottes gerade in eine Erdenwoche und das Ruhen Gottes in einen 24stündigen Erdentag eindämmen wollen. Eine solche Erdenwoche hätte ihm entweder viel zu viel oder viel zu wenig Zeit für das göttliche Schöpferwalten dargeboten. Viel zu viel: denn so Gott spricht, so geschieht's, so er gebeut, so stehet es da, Ps. 33, 9; oder viel zu wenig, denn tausend Jahre sind ja nach Ps. 90, 4 vor Gott wie der Tag, der gestern vergangen ist, und wie eine Nachtwache. Wohl

aber können wir uns recht gut denken, dass es dem Erzähler gerade jetzt, in einer Zeit, wo in und nach dem Exile das strenge Festhalten am Sabbath für den Juden ein so centraler Theil seiner Religionsübung geworden war, zum Bedürfniss und zur selbstverständlichen Consequenz wurde, diese Menschenwoche mit ihrem Sabbath auf die Urbildlichkeit einer göttlichen Schöpfungswoche zurückzuführen. Ein Erzähler aber, der mit seiner Gotteserkenntniss schon auf den Schultern der Propheten stand, konnte eine solche Gotteswoche unmöglich in 7 × 24 Stunden, sondern nur in einem solchen Verhältniss Gottes zu den Zeiten der Welt finden, in welchem die ganze Zeit dieser Welt von ihrem Anfange bis zu ihrem Ende nur eine einzige grosse Gotteswoche bildet.

Auch das dürfen wir nicht übersehen, dass dann, wenn es mit der angenommenen Chronologie der Entstehung unserer Erzählung seine Richtigkeit hat, das jüdische Volk schon seit Jahrhunderten gewöhnt war, von einem Tag des Herrn in einem Sinn zu hören, zu denken und zu reden, der mit einem Erdentag keineswegs identisch ist. Schon die frühesten Propheten, ein Amos in Israel, ein Joel in Juda, reden in feierlichster Weise vom Tag des Herrn, und das letzte prophetische Buch, das Buch Maleachi, schliesst den majestätischen Reigen alles alttestamentlichen prophetischen Redens mit demselben Begriff. Ich bin mir aller Unterschiede zwischen dem prophetischen Tage Jahvehs und den gezählten und an einander gereihten Tagen der Schöpfungswoche wohl bewusst und will die Analogie zwischen beiden auch nicht weiter führen, als erlaubt und sachgemäss ist; aber das ist jedenfalls eine Thatsache, die Beachtung verlangt, dass jener Tag Jahvehs kein Erdentag ist und dennoch Tag heisst und als „Tag des Herrn“ dem religiösen Bewusstsein seit Amos' und Joels Zeiten in Fleisch und Blut übergegangen ist.

Nun könnte man etwa noch einwenden: wenn die Fassung der Schöpfungswoche als einer Erdenwoche so tief unter dem Gottesbewusstsein jener alttestamentlichen Zeiten stehen soll, wie kommt es denn, dass die spätere Zeit,

namentlich die Zeit des Christenthums mit seinem doch wahrlich nicht niedriger und materieller gewordenen Gottesbegriff, jene Tage als natürliche Tage zu fassen sich gewöhnt hat, dass eine Dogmatik der vergangenen Jahrhunderte, welche auch die wissenschaftliche Kunde von dem Hergange der Weltschöpfung einzig aus der Bibel schöpfen zu dürfen glaubte, arglos die sieben Tage jener Erzählung als natürliche fasste, und demnach folgerichtig das ganze Weltall in annähernd 6×24 Stunden entstehen liess, und dass auch die heutige Theologie, welche die Fesseln jener vorgefassten Meinung abgeschüttelt hat, dennoch, sobald sie sich mit der Exegese von Gen. 1 beschäftigt, der Mehrzahl ihrer Vertreter nach diese Tage als natürliche Erdentage fasst? Ist nicht dieser fast einstimmige consensus gentium christianarum ein Beweis für die Richtigkeit dieser Fassung?

Hierauf ist zu erwidern: von Anfang an ist es nicht also gewesen, namentlich nicht in der altjüdischen und nicht in der urchristlichen Zeit; aber der ursprünglich frische Strom des Verständnisses ist mit der Zeit in ein seichtes Bett gerathen und lange darin geblieben.

Die zwei einzigen biblischen Stellen, welche uns überhaupt etwas davon sagen, was für Vorstellungen sich die Verfasser der biblischen Schriften über Natur und Dauer der Tage der göttlichen Schöpfungswoche machten, sind die oben schon erwähnten Stellen Joh. 5, 17 und Hebr. 3 u. 4, und beide Stellen zeigen uns, dass wenigstens der siebente Tag, der Tag der Ruhe Gottes, nach ihrer Anschauung noch fortdauerte, folglich mit einem Erdentage nicht identisch, sondern hoch über einem solchen erhaben war. Die Identificirung der biblischen Schöpfungswoche mit der Natur und Dauer einer Erdenwoche ist also späteren Ursprunges, sie hat sich erst allmählich in die theologische Vorstellungsweise eingeschlichen. Und wir können recht gut begreifen, wie das so kam. Hatte man sich doch allmählich gewöhnt, Alles, was die heilige Schrift enthält, harmlos und kritiklos neben und nach einander zu lesen, ohne irgendwo einen Widerspruch zu sehen, ohne die Unter-

schiede im schriftstellerischen Charakter der verschiedenen Bücher sonderlich zu beachten, von einer Zusammensetzung einzelner biblischer Bücher aus verschiedenen Schriftstücken hatte man vollends keine Ahnung. Die Ehrfurcht gegen die heilige Schrift und ihre Inspiration schien eine solche Art und Weise sie zu lesen gebieterisch zu verlangen. So las man denn auch harmlos und kritiklos alle die einander so oft und viel im Kleinen wie im Grossen widersprechenden Berichte der Erzählungen von Gen. 1 an bis zu den Büchern der Könige und der Chronika und harmonisirte sie, so gut oder so schlecht es gelang. So las man insbesondere auch die zwei Schöpfungsberichte, die in Gen. 1 und 2 auf einander folgen, harmlos und kritiklos als Eine einzige zusammenhängende Erzählung, ohne irgend auf den durchgreifenden Unterschied sowohl ihres Inhalts als ihres ganzen Stils und Charakters aufmerksam zu werden. Nun ist aber der Unterschied zwischen der Erzählung in Gen. 1 und der Erzählung in Gen. 2 so gross, wie nur irgend möglich. Die erste Erzählung ist durch und durch unmythisch, reflectirend, die zweite ist durch und durch mythisch, ich meine mythisch in jenem hohen und tiefen Sinne, wie er durch das Wort des Apostels Paulus in 1 Cor. 13, 12 „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel u. s. w." für immer seine Sanction für unsere Theologie erhalten hat und uns daran erinnert, dass die Antwort auf die letzten und tiefsten Fragen und Räthsel des Lebens dem Menschen hienieden noch nicht ohne Hülle, sondern nur im Bilde, in einem als Geschichte gemalten Symbol und Gleichniss gegeben werden kann. Wenn man nun diese beiden so grundverschieden gearteten Schöpfungserzählungen ungeschieden als eine einzige Erzählung las und zudem noch — dem Geist der Zeit gemäss — beide Erzählungen deswegen, weil sie in der Bibel stehen, als göttlich beglaubigte Mittheilungen über den historischen Hergang der Weltschöpfung ansah, so ist es gar nicht zu verwundern, dass Theologen, welche auf Grund von Gen. 2 und 3 die einstige Stätte des Paradieses geographisch aufsuchten, und wegen der Rippe, aus welcher Eva erschaffen wurde, die Anatomie des

menschlichen Skeletts studirten, diese ihre verkehrt naive Manier zu lesen, in welche sie sich in Gen. 2 und 3 eingelebt hatten, nun auch auf Gen. 1 übertrugen und in den sieben Tagen des ersten Berichts nur Erdentage zu sehen vermochten. Denn für einen Gott, der nach Gen. 3, 8 im Paradies in der Abendkühle spazieren geht, können doch nur Erdentage passen. Und auch auf Theologen von freierem Gesichtskreis, welche die religiöse und ethische Wahrheit, Tiefe und Schönheit der Erzählung des Jehovisten nicht so plump zu verderben wussten wie die eben geschilderten, welche aber doch als Kinder ihrer Zeit auf die schriftstellerischen Unterschiede beider Berichte noch nicht zu achten gelernt hatten, musste das Nebeneinanderstehen der beiden Berichte dennoch dieselbe ansteckende und irreführende Wirkung ausüben, wie die vorhin gezeichnete: das mythische Element der zweiten Erzählung steckte das lesende Auge an, dass es auch in der ersten Erzählung den einzigen Bestandtheil derselben, der überhaupt mythologisch gefasst werden konnte, die Gottestage, mythologisch fasste, d. h. in Erdentage verwandelte.

War aber das exegetische Unheil einmal angerichtet, so ging es mit ihm wie mit jedem Uebel: es war schneller erzeugt als geheilt. Ja ein theologisches Uebel widersteht noch zäher der Heilung als manches andere. Denn es beruht auf der falschen Befolgung eines an und für sich sehr heilsamen und namentlich auf religiösem Gebiete unentbehrlichen Instincts, nämlich des conservativen. In religiösen Dingen muss man mit jeder Aenderung doppelt vorsichtig sein, und was Heils- und Glaubenswahrheit ist, das soll und muss man ja festhalten. Hat sich nun in unserem Denken irgend etwas an eine wirkliche Heilswahrheit angehängt, was nur Anhängsel und unwesentlich ist, von dem wir aber meinen, es sei wesentlich, weil wir schon lange gewöhnt sind, es mit wesentlichen Heils- oder Glaubenswahrheiten verbunden zu sehen, wie z. B. eben jene Meinung, die Bibel erzähle eine Erschaffung der Welt in sechs Erdentagen, so trägt man gerne die ganze Energie, mit welcher man eine Heils- oder Glaubenswahrheit vertheidigt,

auch auf die Vertheidigung jenes Aussenwerkes über: die Dogmengeschichte ist voll von solchen Irreleitungen eines an und für sich guten Instincts. Als nun endlich die Reaction gegen jene irrige Exegese kam, so kam sie von verkehrter Seite aus, nämlich zunächst von Seiten solcher Theologen, welche in der heiligen Schrift immer noch auch eine Art von Compendium der Naturwissenschaft sahen und nunmehr, als die erweiterten Gesichtskreise der Astronomie und die neuen Funde der Geologie zu einer 6 mal 24stündigen Schöpfungszeit nicht mehr passen wollten[1]), sich mit Umdeutung der Schöpfungstage in beliebig lange Weltperioden zu helfen suchten. Gegen eine solche falsche Anwendung der heiligen Schrift wehrte sich nun eine minder befangene Theologie, und mit Recht, aber eben dadurch bekam die Fassung der biblischen Schöpfungstage als irdischer Tage abermals eine Stütze, wenn auch von einer neuen, der bisherigen geradezu entgegengesetzten Seite. Denn nunmehr schien es gerade die Beschützung der Bibel vor unbefugter Anwendung ihrer Aussagen auf unsere Welterkenntniss zu verlangen, dass man an einer Exegese jener Genesiserzählung festhielt, welche es geradezu unmöglich macht, sie naturwissenschaftlich zu missbrauchen und in ihr eine göttlich beglaubigte Erzählung des wirklichen Schöpfungsherganges zu sehen, und eine solche Exegese ist eben die Deutung der Schöpfungstage als natürlicher Tage. Denn ausser Keil wird kaum irgend ein namhafter Theologe mehr sich die Kunde über die Vorgänge im Weltall vom Anfang der Dinge an bis zur Erschaffung des Menschen von Gen. 1 geben lassen wollen und sich zugleich hierfür mit einem Zeitraume von wenig mehr als 6 mal 24 Stunden begnügen. Wir glauben also recht wohl zu begreifen, wie sich eine Deutung jener Tage als 24stündiger Erdentage in der Theologie festsetzen konnte und dennoch eine irrige sein kann.

1) Ich rede hier und oben absichtlich so, der Kürze halber, obwohl ich wohl weiss, dass Keil den ersten drei Tagen auch eine etwas längere Dauer gestattet, weil da das Licht des Tages, die Sonne, noch nicht geschaffen ist.

Wenn wir nun aber die Ueberzeugung haben, dass wir die Kunde über die Naturseite des Schöpfungsherganges aus keinem Buche der heiligen Schrift zu holen haben, sondern nur auf denjenigen Wegen, welche uns die Naturforscher führen, und wenn wir auch unser metaphysisches Denken über Gott und sein Verhältniss zu Welt und Zeit doch nicht wohl aus Urkunden schöpfen wollen, deren Vorstellungen von der Welt noch ganz andere sind, als die heutigen: — lohnt es sich dann überhaupt noch, auf eine richtige Exegese der Tage in Gen. 1 so viel Mühe zu verwenden? Ist es nicht am Ende für uns ziemlich gleichgültig, ob jene Erzählung unter den Schöpfungstagen Erdentage versteht oder nicht?

Wir glauben, die Lösung der Frage, und zwar eine Lösung, wie wir sie vertreten, hat doch einen theologischen Werth, der nicht gering anzuschlagen ist.

Vor Allem werden wir nur durch die von uns vertretene Deutung der Tage dem literarischen Charakter der Urkunde gerecht. Dies geht schon aus dem bisher Erörterten hervor. Denn die Deutung der Tage als Erdentage bringt ein mythologisches Element in eine Urkunde, welcher sonst das Mythologische ganz und gar ferne liegt. Dürfen wir aber die Tage als Gottestage fassen, die über die Erdentage erhaben sind, und müssen wir uns unter der göttlichen Schöpfungswoche eine Woche vorstellen, die über die ganze Zeit der Welt von ihrem hinter uns liegenden Anfang bis zu ihrem vor uns liegenden Ende sich erstreckt, so ist das Reflexion und nicht Mythus: und genau das ist der literarische Charakter unserer Urkunde in allen ihren sonstigen Theilen, sie ist eine Reflexion, welche überall den wirklichen Sachverhalt ohne die Hülle eines mythologisirenden Bildes erzählen will.

Für's Zweite gestattet unsere Deutung viel mehr, als die entgegengesetzte, dem Gewichte gerecht zu werden, welches unsere Urkunde, der Exodusdekalog und die Frömmigkeit der jüdischen Gemeinde auf die Vorbildlichkeit des göttlichen Sabbaths für die menschliche Sabbathsfeier legt.

Dass die Sabbathfeier für den Israeliten, zumal für

den nachexilischen Juden, ein sehr wichtiger Theil seiner Religiosität und gewissermassen die Grundlage seines ganzen Cultus war, bedarf keines weiteren Nachweises, eben so wenig, dass der Dekalog, der auch das Sabbathgebot enthält, für das Bewusstsein des Israeliten eine ganz centrale Stelle im Gesetz einnimmt. Nun haben wir bekanntlich zwei Redactionen des Dekalogs, die eine in Deut. 5, die andere in Ex. 20. Beide sind nicht sehr stark von einander verschieden, die stärkste Abweichung aber besteht eben in der Begründung des Sabbathgebotes. Deut. 5, 15 begründet es mit den Worten: „Denn du sollst gedenken, dass du auch Knecht in Aegyptenland warest, und der Herr dein Gott dich von dannen ausgeführt hat mit einer mächtigen Hand und ausgerecktem Arm. Darum hat dir der Herr dein Gott geboten, dass du den Sabbathtag halten sollest.“ Ex. 20, 11 aber begründet das Sabbathgebot mit der schon oben von uns citirten Hinweisung auf die Vorbildlichkeit der göttlichen Schöpfungswoche, einer Hinweisung, mit der auch Ex. 31, 13—17 übereinstimmt. Einer dritten Motivirung des Sabbathgebotes begegnen wir in Ex. 23, 12: „Sechs Tage sollst du deine Arbeit thun, aber des siebenten Tages sollst du feiern, auf dass dein Ochs und Esel ruhen und deiner Magd Sohn und Fremdling Athem schöpfen.“

Wir wollen die Frage nach der wahrscheinlichen Zeitfolge der Entstehung dieser drei Motivirungen hier nicht erörtern; es genügt uns für unseren augenblicklichen Zweck vollständig, zu constatiren, dass im Bewusstsein des israelitischen Volkes die in Ex. 20 enthaltene Fassung des Dekalogs der deuteronomischen den Rang abgelaufen hat, und dass eben damit auch die Begründung des Sabbathgebotes durch die Vorbildlichkeit der göttlichen Schöpfungswoche Ex. 20, 11 (und 31, 17) in den Vordergrund getreten ist und die zwei anderen Begründungen Deut. 5, 15 und Ex. 23, 12 mehr in den Hintergrund gedrängt hat. Im israelitischen Cultus und Religionsunterricht ist es heute noch so. Ein Bezirksrabbiner, Dr. Engelbert in Heilbronn, schreibt mir: „Der Dekalog Ex. 20 hat zu allen Zeiten den Vor-

rang vor dem in Deut. 5 erlangt, sowohl beim Religionsunterrichte als beim Gottesdienste. Das Sabbathgebot gründet sich in dem Bewusstsein der Israeliten der älteren wie auch der neueren Zeit auf das göttliche Ruhen an dem siebenten Tage der göttlichen Schöpfungswoche. In unserem Religionsbuche wird als Zweck der Sabbathfeier angegeben: 1) Ruhe des Körpers, 2) Erhebung des Geistes, 3) Erinnerung an die Schöpfung (nicht Erinnerung an den Auszug aus Aegypten, wie dies in Deut. 5, 15 angegeben wird). Beim Religionsunterricht wird der Dekalog Ex. 20 von den Kindern gelernt und vom Lehrer erklärt. Dass die Sabbathfeier eine Erinnerung an die göttliche Weltschöpfung und an die derselben am siebenten Tage folgende göttliche Ruhe ist, wird in mehreren Sabbathgebeten ausgesprochen. Dort heisst es wiederholt: „„An dem siebenten Tage hast du Wohlgefallen, ihn hast du geheiligt, den köstlichsten der Tage hast du ihn genannt, ein Gedächtniss an das Werk der Schöpfung.““ Der Dekalog in Ex. 20 wird von vielen Israeliten an jedem Tage nach dem Morgengebete gesprochen, aber nie der im Deuteronomium.“ Kurz — die Begründung des Sabbathgebotes durch die Vorbildlichkeit der göttlichen Schöpfungswoche ist ein so bedeutender Inhalt des frommen israelitischen Bewusstseins, dass sie in unserer biblischen Theologie alle Beachtung verlangt.

Ist man nun aber der Meinung, man sei durch sein exegetisches Gewissen genöthigt, jene Tage in Gen. 1 und Ex. 20, 11 als natürliche Erdentage zu erklären, so kann man kaum anders, als gegenüber von dem Werth, den der Dekalog und das israelitische Bewusstsein auf jene göttliche Schöpfungswoche und ihre Vorbildlichkeit für die menschliche Eintheilung der Tage legt, sich ungefähr so verhalten, wie sich ein pietätsvoll gesinnter Mensch gegenüber von einem recht bedeutenden Manne verhält, an dem man eine Schwäche wahrnimmt, oder gegenüber von einem grossen Schriftsteller, der etwa von derjenigen seiner Veröffentlichungen am meisten hält, welche nach dem Urtheile der Leser seine geringste Leistung ist: man drückt sich an einer

solchen schwachen Stelle so schnell und leise vorüber als möglich und denkt, je weniger man davon reden müsse, desto besser sei es. So rühmt man denn etwa an jener Schöpfungsurkunde alles Mögliche, auf was der Verfasser eigentlich gar nicht mit ausdrücklichen Worten hinweist, was für ihn vielmehr ganz selbstverständliche Voraussetzung ist und so zu sagen zur geistigen Luft gehört, in der er athmet, wie z. B. die Reinheit seiner Idee von Gott und vom göttlichen Schaffen, die Freiheit seiner Gedanken von allen theogonischen Mythen, seinen schönen Ordnungssinn, die Zielstrebigkeit, mit der Alles auf den gottesebenbildlichen Menschen als Ziel und Krone der Schöpfung hinweist; aber das, was jene Erzählung so recht mit ausdrücklichen Worten hervorheben will, und worauf derselbe Verfasser in Ex. 31, 17 und der Dekalog Ex. 20, 11 noch einmal mit ausdrücklichen Worten zurückkommt, ist man dann zwar natürlich genöthigt, als Absicht des Verfassers anzuerkennen, zugleich aber ist man dann doch stets versucht, es als eine zwar gut gemeinte und sinnig erfundene, aber doch in Wahrheit eigentlich unbrauchbare mythologische Liebhaberei zu behandeln. Denn eben so wenig, als sich eine sechsmal vierundzwanzigstündige Schöpfungszeit mit der Naturwissenschaft verträgt, eben so wenig verträgt sich eine vierundzwanzigstündige Ruhe Gottes, welcher die Schöpfungsarbeit vorausgeht und wieder irgend eine andere Arbeit nachfolgt, mit einem würdigen Gottesbegriffe.

Umgekehrt aber, wenn mich meine Exegese jenes Capitels zu der Vorstellung einer Gotteswoche führt, die sich über die ganze Weltzeit erstreckt, so erhalte ich dadurch eine Vorstellung, welche der Idee Gottes durchaus würdig ist und welche es verlangt und verdient, auch in's Auge gefasst zu werden. Zwar fühle ich mich auch so noch nicht verpflichtet, die sechs Schöpfungstage der Genesis und die Reihenfolge der Werke, die ihren Rahmen ausfüllen, zur Norm für meine wissenschaftliche Weltkunde oder gar zur Norm für mein metaphysisches Denken über Gott und sein Verhältniss zum zeitlichen Verlaufe der Weltentwickelung zu machen: dies würde mir — abgesehen von

allen anderen Gründen — schon die grosse Verschiedenheit unseres heutigen Weltbildes von demjenigen Weltbilde verbieten, das den Culturvölkern des Alterthums möglich war und das uns auch aus Gen. 1 entgegentritt. Aber jene Urkunde verlangt das auch gar nicht, verlangt es gerade dann nicht, wenn wir ihre Tage so deuten dürfen, wie wir sie oben gedeutet haben: denn dann sind sie ja gerade als Gottestage über die Erdentage so erhaben, dass sie mit keinem Masse irdischer Zeiten gemessen werden können. Dagegen derjenige Gottestag, der nach der Anschauung des Verfassers auch für ihn und alle künftigen Leser des Berichtes als Gottestag immer noch fortdauert, der Tag der göttlichen Ruhe, ist auch für uns ein vollziehbarer Begriff und hat auch für uns einen religiösen Werth, namentlich wenn wir uns mit Joh. 5, 17 sagen, dass es keine müssige und thatenlose Ruhe ist, und uns mit Hebr. 3 und 4 ermunternd zurufen, dass es unsere Aufgabe ist, uns in richtiger Erdenarbeit und unter dem richtigen Wechsel von irdischen Arbeits- und Ruhetagen zum Eingang in diese Ruhe Gottes zu bereiten. Gerade der Umstand, dass auch das Neue Testament auf diesen Gedanken zurückgreift, ist uns eine Garantie dafür, dass er auch für die Kinder des neuen Bundes und auch nach der freieren Stellung zum Sabbathgebot, die uns Christus durch Wort und That gelehrt hat, noch seine Bedeutung hat. Diesen Gedanken kann ich mir nun aneignen, wenn mir meine Exegese jene Tage der Genesis als Gottestage deutet, ich muss ihn aber ablehnen, trotzdem dass er auch ein echt neutestamentlicher ist, wenn ich mich genöthigt sehe, den Tag der göttlichen Ruhe, den mir Gen. 2, 1—3 schildert, mir als einen 24stündigen Erdentag zu denken und demgemäss als Illusion zu behandeln.

Hiermit sind wir bei der Nennung des letzten und vielleicht in seiner Art grössten Gewinns angelangt, den wir zu verzeichnen haben: die hier vertretene Deutung der Schöpfungswoche erleichtert uns in ausserordentlich hohem Grade die Behandlung der biblischen Schöpfungserzählung in Schule und Kirche, überhaupt vor den nicht theologisch

gebildeten Genossen der Gemeinde. Ich weiss ja wohl, dass meine Collegen im Lehramte, welche in Gen. 1 vierundzwanzigstündige Erdentage sehen zu müssen glauben und doch zugleich wissen, dass zwischen dem Anfange aller Dinge und der Erschaffung des Menschen etwas mehr als nur sechsmal • 24 Stunden verflossen sind, sich in ihrem Unterrichte auch zu helfen suchen, um sowohl der Autorität der Bibel, als der Autorität des natürlichen Wahrheitsgefühles gerecht zu werden. Aber das glaube ich sagen zu dürfen, dass man von jener exegetischen Voraussetzung aus, welche ich in dieser Abhandlung bestreite, sich gleich bei dem ersten Blatte der Bibel und gleich bei einem so elementaren Anfange religiöser Lehrmittheilung, wie die Lehre von der Schöpfung ist, einem Laiengemüth gegenüber sofort auch vor die denkbar grösste Schwierigkeit gestellt sieht, und dass man diese Schwierigkeit keineswegs mit dem allerdings unanfechtbaren und auch für unseren Standpunkt unentbehrlichen Satze, dass die Bibel kein Lehrbuch der Naturwissenschaft sei, schon aus dem Wege geräumt hat. Diese Schwierigkeit aber verschwindet vollständig, sobald ich mit dem Gedanken Ernst machen darf, den ich bisher entwickelt habe. Dass jene Tage nach dem Text der Erzählung keine Nacht haben, dass der siebente Tag nach dem Text der Erzählung kein Ende hat, das ist jedem Leser leicht deutlich zu machen. Dass Beides deswegen so dasteht, weil sie Tage Gottes sind, und dass sie als Tage Gottes über die Tage des Menschen gerade so hoch erhaben sind, wie Gott, das Urbild, über den Menschen, sein Ebenbild, erhaben ist, das lässt sich auch einem Laien und einem Schüler- und Kinderverstand deutlich und einleuchtend machen. Wenn man will, so kann man auch noch zum Ueberfluss auf Etwas hinweisen, was bisher mit Absicht übergangen wurde, weil es an und für sich noch keine zwingende Beweiskraft hat, sondern erst nach Lieferung des Hauptbeweises einiges Gewicht erhält, was aber einem populären Denken ganz besonders einleuchtend erscheint: man kann darauf hinweisen, dass der Bericht die Sonne, das Licht des Tages, mit den übrigen Lichtern des Himmels

ja erst am vierten Schöpfungstage erschaffen werden lässt. Lässt man so den Hörer sich die Schöpfungswoche als eine Gotteswoche von sieben Gottestagen vorstellen, deren Dauer sich über die ganze Weltzeit von deren Anfang bis zu deren Ende erstreckt, dann mag er nachher noch so viel oder noch so wenig von naturwissenschaftlicher Kunde über die Schöpfung in sich aufnehmen und sich seine Gedanken über das, was wir Inspiration heissen, so oder so oder gar nicht zurechtlegen: Beides, der Bericht der Bibel und der Bericht der Naturforscher, hat jetzt in seinem Geiste neben einander Raum, und sein Gemüth ist für jetzt und für künftig vor Collisionen zwischen Bibelglauben und weltlichem Wissen gründlicher bewahrt, als wenn man ihn über die grosse Kindlichkeit der biblischen Schöpfungsvorstellungen belehrt, die so schön kindlich seien, dass sie eben deswegen gar nicht mehr wahr sein können. Es ist der eigenthümliche Vorzug der grossen Centralgedanken christlicher und religiöser Heilswahrheit, dass sie einem Laiengemüthe eben so werth und vielleicht noch leichter fasslich sind, wie dem, der auch strengere Anforderungen des Denkens und Wissens an sich stellt, dass sie im katechetischen Unterricht sich eben so einleuchtend erweisen wie im wissenschaftlichen Lehrbuche, und wenn auch solche Gedanken mit ihnen diese Eigenschaft theilen, die wie die hier behandelten mehr der Peripherie des religiösen Erkennens sich nähern, so gereicht auch ihnen diese Eigenschaft zur Empfehlung. Ich hoffe, die Anschauung, die ich hier vertreten habe, nehme an diesem Vorzuge Theil.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

JAHRBÜCHER

FÜR

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

BEGRÜNDET UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL,
LEIDEN, STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE D. LIPSIUS D. PFLEIDERER D. SCHRADER.

XIV. JAHRGANG.

LEIPZIG.
GEORG REICHARDT VERLAG.
1888.

Inhalt des vierzehnten Bandes (1888).

Seite

Die Ritschl'sche Theologie.

Ein Vortrag

von

R. A. Lipsius.

Geehrte Herren und Freunde!

Gestatten Sie, dass ich statt einen Ueberblick über den Fortschritt der wissenschaftlichen Forschung auf den verschiedensten theologischen Disciplinen zu bieten, meinen wissenschaftlichen Bericht auf das Gebiet beschränke, welches mir am nächsten liegt, auf das dogmatische. Und auch hier gedenke ich nicht, die Leistungen des vergangenen Jahres Ihnen übersichtlich vorzuführen, sondern Ihre Blicke auf eine theologische Erscheinung ersten Ranges zu lenken, welche schon seit länger als einem Jahrzehnt eine immer mächtigere Bewegung der Geister hervorgerufen hat. Ich meine die Theologie Albrecht Ritschl's und der von ihm begründeten Schule, welche er selbst nicht ohne Selbstgefühl als „die neue Schule" bezeichnet und deren Lehre er der gesammten bisherigen Theologie, der orthodoxen wie der vermittelnden und der liberalen, als die allein ächt evangelische, ja als die allein ächt lutherische entgegengestellt hat. Ritschl selbst hat sein System vor Allem in seinem grossen dreibändigen Werke „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" entwickelt, welches binnen wenigen Jahren in zweiter Auflage erscheinen durfte. Eine ganze Reihe jüngerer Theologen, deren Zahl noch täglich

sich mehrt, haben sich zu Ritschl's Lehre bekannt und treten für dieselbe in Schrift und Wort mit Entschlossenheit ein. Auch im verflossenen Jahre wieder sind aus der Schule eine Reihe literarischer Leistungen hervorgegangen, unter denen die Schrift von Prof. Herrmann in Marburg, der „Verkehr des Christen mit Gott", fraglos die bedeutendste ist. Andererseits ist von der Orthodoxie ein immer leidenschaftlicherer Kampf gegen Ritschl eröffnet worden, welcher leider nicht blos in den Schranken wissenschaftlicher Auseinandersetzung geblieben ist. Zumal seit im vorletzten Jahre das Buch von Wilhelm Bender, einem Schüler und Clienten Ritschl's, über die Religion erschien, wurde das wider Bender erhobene Ketzergeschrei auch auf die ganze Ritschl'sche Schule trotz ihrer lebhaften Proteste ausgedehnt. Weiter hat auch die liberale Theologie wiederholt Anlass gehabt, zu Ritschl eine und zwar überwiegend gegensätzliche Stellung zu nehmen, zum guten Theile gezwungen durch die geflissentlich zur Schau getragene Geringschätzung, welche Ritschl und seine Schüler ihr angedeihen liessen, um von den erhobenen kirchenpolitischen Verdächtigungen völlig zu schweigen. Inwiefern schliesslich auch Ihr Referent persönlich in den Ritschl-Streit verwickelt worden ist, will ich an diesem Orte nicht weiter berühren. Nur das Eine darf ich aussprechen, dass die mir von Seiten der Ritschl'schen Schule widerfahrene Behandlung mich nicht hindern soll, das Gute, welches ich in dieser Theologie finde, rückhaltlos anzuerkennen. Jedenfalls will ich mich nach Kräften bestreben, ein objectives und gerechtes Urtheil zu fällen.

Im Voraus muss ich bei der nachfolgenden Charakteristik der Ritschl'schen Schule um Nachsicht bitten, wenn ich, durch die Kürze der Zeit beengt, nur die Hauptpunkte, und auch diese nur in ganz gedrängter Uebersicht berühre. Vielleicht aber ist gerade eine solche Uebersicht geeignet, die grossen Grundzüge eines Systems ins Licht zu setzen, zu dessen Hauptvorzügen nach dem Urtheile von Freunden wie von Gegnern die Einheitlichkeit und strenge Geschlossenheit des Gedankenzusammenhangs gehört.

Ritschl's ausgesprochene Tendenz ist diese, im Gegensatze zu der Vermischung des Christenthums mit der Philosophie und dem natürlichen Welterkennen die christliche Wahrheit lediglich aus der Offenbarung Gottes in Christo abzuleiten. Zu dem Ende wird zunächst bei dem Versuche, ein einheitliches System von Glaubensaussagen zusammenzufassen, aller Metaphysik mit ihren Abstractionen über Sein, Substanz, Natur, der Abschied gegeben. An die Stelle des causalen Welterkennens soll lediglich die teleologische Betrachtung treten: aus den Zwecken Gottes und des Menschen soll die Welt erkannt und die Selbstbeurtheilung des Menschen gesichert werden.

An die Spitze tritt die Forderung, sämmtliche christliche Glaubenssätze aus der heiligen Schrift als Quelle und Norm christlicher Erkenntniss abzuleiten. Also keine Unterscheidung von acticuli puri et mixti, keine Einmischung natürlicher Theologie. Natürliche Theologie giebt es nicht, denn mit den Mitteln theoretischer Welterkenntniss können wir keine Aufschlüsse über Gottes Wesen und Willen erlangen. Eben darum wird jeder Versuch abgewiesen, eine Verbindung christlicher und natürlicher Erkenntnisse herbeizuführen. Nun ist es heute längst (seit Schleiermacher) erkannt, dass eine natürliche Religion im Sinne einer Summe religiöser Erkenntnisse, die allen Menschen von Haus aus gemein seien, eine leere Abstraction sei. Hier hat Ritschl offene Thüren eingestossen. Aber seine Polemik gegen die natürliche Religion richtet sich zugleich gegen das Streben, das allgemein Religiöse in allen geschichtlichen Religionsformen aufzusuchen und das Christliche nur als höchste Steigerung der allgemeinen Gottesoffenbarung zu betrachten. Nach Ritschl dagegen giebt es keine allgemeine Gottesoffenbarung, sondern nur Offenbarung in der heiligen Schrift, vor Allem die geschichtliche Offenbarung in Christo, die aber gedeutet werden muss im Zusammenhang mit der Gottesoffenbarung im A. T. Daher werden auch alle religionsphilosophischen Fragen nach dem Wesen und der Beschaffenheit der Offenbarung überhaupt, sowie nach

dem Verhältnisse der Offenbarung in Christus zu der allgemeinen Offenbarung consequent abgewiesen.

Die Offenbarung ist in Christus wirklich und diese Offenbarung in Christo verbürgt der Gemeinde auch den Offenbarungscharakter des A. T.'s. Das Schriftprincip hat die Bedeutung, dass uns die Schrift den ungetrübten christlichen Glauben der ersten Gemeinde erkennen lässt. Weil Christus für die Gemeinde die Offenbarung Gottes ist, so ist die Schrift für sie normativ. Aber dieses Schriftprincip erleidet grosse Einschränkungen. Erstens erklärt Ritschl, die neutestamentliche Lehre sei nur insoweit für uns normativ, als sie sich in der Linie der Fortbildung der alttestamentlichen religiösen Vorstellungen bewege. Dies führt zu einer Kritik der paulinischen Theologie, insbesondere der paulinischen Lehre vom Gesetz, welche gerade des Apostels eigenthümlichste Gedanken sehr absprechend behandelt. Ist dies schon sehr bedenklich, so noch mehr, dass die ganze Grundforderung — die Uebereinstimmung des N. T.'s mit den religiösen Ideen des A. T.'s — auf dem Boden der Ritschl'schen Offenbarungslehre nicht bewiesen ist, und ferner, dass Ritschl sich diese angeblich wieder für das N. T. normativen alttestamentlichen Ideen durch eine oft sehr zweifelhafte Exegese zurechtlegt. Die zweite Einschränkung ist diese, dass als Inhalt der Offenbarung keine theoretische Belehrung, sondern nur Kundmachung des göttlichen Willens, der Zwecke Gottes mit den Menschen und der Welt, und der Wege, diesen Zwecken menschlicherseits zu entsprechen, betrachtet werden kann. Hier ist eine Wahrheit enthalten, die von Andern nur anders begründet wird, durch den Hinweis auf die religiöse Erfahrung, durch welche wir Antwort suchen auf die Frage, was denn überhaupt offenbar werden kann. Im Allgemeinen darf man sagen, dass die Normativität der heiligen Schrift als Urkunde der göttlichen Offenbarung von Ritschl nicht wesentlich anders aufgefasst wird, als in der ganzen von Schleiermacher ausgegangenen modernen Theologie.

Dagegen soll es nun einen wesentlichen Vorzug Ritschl's vor Schleiermacher begründen, dass er in seiner Dogmatik

auf alle philosophischen „Lehnsätze“ verzichtet. Aber dieser Verzicht ist nur scheinbar. Thatsächlich hat er die Lotze'sche Erkenntnisstheorie und daneben die Kantische Moralphilosophie adoptirt, erstere freilich nur eklektisch, ohne ihre spinozistische Wendung. Ein näheres Eingehen auf Ritschl's Erkenntnisslehre muss ich mir hier versagen.

Auf Kant geht die Einsicht zurück, dass die richtige Selbstbeurtheilung des Menschen nur auf ethischem Wege zu gewinnen sei, durch Anerkennung der Erhabenheit der Persönlichkeit über die Natur. Die Kantische Freiheitslehre wird von Ritschl in dem Sinne acceptirt, dass der Mensch die Fähigkeit besitze, sich von der Herrschaft des Causalgesetzes zu befreien und eine neue Reihe von Wirkungen zu beginnen. Herrschaft des Causalgesetzes aber ist für ihn gleichbedeutend mit Herrschaft des Naturmechanismus, daher in der Schule jede causale Erklärung geistiger Vorgänge eine Entwerthung des Geistigen zum blossen Naturding heisst. Diese mindestens recht zweifelhafte Fassung der Kantischen Lehre führt ihn dazu, als Bestimmung des Menschen nicht blos die Freiheit von der Naturgewalt, sondern zugleich „die Herrschaft über die Welt“ zu bezeichnen.

Die „Bestimmung des Menschen zur Herrschaft über die Welt“ ist eine Aussage der Selbstbeurtheilung derer, welche von der Selbständigkeit des Geisteslebens gegenüber dem in der Natur waltenden Causalgesetz überzeugt sind. Aber diese Selbständigkeit ist nur dann zu realisiren, wenn es einen Gott giebt, welcher die Natur den Zwecken des Geistes dienstbar macht. Hieraus ergiebt sich für Ritschl das, was er als den „wissenschaftlichen“ Beweis für das Dasein Gottes bezeichnet, welcher auch einem Bedürfnisse des Erkenntnisstriebes entsprechen soll. Es ist eine Umbildung des bekannten moralischen Beweises von Kant, die im Wesentlichen bereits Fichte vollzogen hat, ohne darum den Anspruch zu erheben, das Dasein Gottes wissenschaftlich bewiesen zu haben. Dass dieser Beweis als wissenschaftlicher nicht Stich hält, hat Ritschl's Schüler Herrmann dadurch thatsächlich anerkannt, dass er die Gewissheit

des Gottesglaubens überhaupt erst aus der Offenbarung Gottes in Christus ableiten will. Ritschl dagegen meint denjenigen, welche die Selbständigkeit des Geistes gegenüber der Natur anerkennen, die Wahrheit des Christenthums wissenschaftlich beweisen zu können. Denn die Verwirklichung der überweltlichen oder übernatürlichen Bestimmung des Menschen, d. h. des sittlichen Selbstzweckes, wird nur gesichert durch den Glauben an einen Gott, welcher sich die Verwirklichung des sittlichen Selbstzweckes in einem Reiche von Geistern, die unter dem Gesetze der allgemeinen Menschenliebe handeln, zum Zwecke seiner weltschöpferischen und weltregierenden Thätigkeit setzt. Dieser Glaube aber ist erst durch Christus offenbart: wer also die sittliche Bestimmung des Menschen anerkennt, ist wissenschaftlich genöthigt, die Gottesoffenbarung in Christus für Wirklichkeit zu halten.

Sehr richtig wird hier der ethische Gedanke durchgeführt, dass die sittliche Selbstbestimmung des Menschen nicht in der Hingabe an die natürlichen Triebe, auch nicht in der Verfolgung particulärer Zwecke oder in dem Dienste besonderer sittlicher Gemeinschaftskreise, sondern nur in einem universellen Reiche sittlicher Zwecke, oder in einem allumfassenden menschheitlichen Gemeinwesen, welches den allgemeinen Zweck zum Zwecke des Einzelnen, die sittliche Freiheit Aller zum Weltzweck setzt, wahrhaft verwirklicht werden könne. Diesen Gedanken hat nach dem Vorgang von Kant und Fichte schon Schleiermacher in seiner Lehre vom höchsten Gute ausgeführt. Auch das ist nichts Neues, dass als das oberste, das allumfassende Gemeinwesen durchwaltende Gesetz das Gesetz der Liebe bezeichnet wird in dem Sinne, dass Jeder sich den gemeinsamen Zweck Aller zum Selbstzweck setzt. Richtig ist auch, dass dieser Gedanke, wenn auch vorbereitet in der stoischen Philosophie auf der einen, in der alttestamentlichen Theokratie auf der andern Seite, erst in dem christlichen Gedanken des Reiches Gottes zum entsprechenden Ausdrucke gekommen ist. Aber erstens ist es nicht zuerst Ritschl gewesen, der den Gedanken des Reiches Gottes zum leitenden

Princip der ganzen Theologie gemacht hat. Nach Andeutungen Hegel's ist, um von Theremin abzusehen, hier schon Karl Schwarz vorangegangen, und Referent hat verwandte Gedanken ausgeführt, lange vor Erscheinen des Ritschl'schen Buches. Zweitens aber ist es Keinem von uns bisher eingefallen, diesen Gedanken des Reiches Gottes als einen der sogenannten natürlichen Religion schlechthin unzugänglichen zu behandeln. Unter dem Einflusse des christlich-sittlichen Geistes hat die neuere Moralphilosophie sich dieses Gedankens bemächtigt, ohne denselben auf das Factum der positiven Offenbarung in Christus zu stützen. Ritschl aber weist die natürliche Theologie nur dadurch von der Schwelle des Christenthums ab, dass er das, was den Inhalt des allgemein religiösen Vorsehungsglaubens ausmacht, für specifisch christliche Offenbarung ausgiebt und nun umgekehrt den Inhalt dieser Offenbarung auf jenes allgemein Religiöse reducirt. Es kann aber weder zugestanden werden, dass der Glaube an eine moralische Weltregierung heutzutage lediglich aus dem Glauben an die geschichtliche Offenbarung in Christus erwachse, noch dass letztere sich wesentlich in ersterem erschöpfe. Es liegt eine Wahrheit in dem Nachweise von Ritschl, dass die Idee des Reiches Gottes die Antinomie zwischen der religiösen Abhängigkeit von Gott und der freien Selbstbestimmung des Menschen löst. Denn letztere wird erst in einem von der Idee der Liebe beseelten universell-sittlichen Gemeinwesen wahrhaft verwirklicht; dieses Gemeinwesen aber ist eben der göttliche Weltzweck, auf welchen hin Gott die Natur geschaffen und der sittlichen Welt dienstbar gemacht hat. Aber dieser Gedanke erschöpft noch lange nicht das religiöse Interesse an dem Gedanken unserer Abhängigkeit von Gott. Wie Kant's Religionslehre uns anweist, unsere Pflichten zugleich anzusehen als göttliche Gebote, so weist Ritschl uns an, unseren sittlichen Zweck zugleich anzusehen als göttlichen Weltzweck. Indem der Mensch also den Zweck des universellen sittlichen Gemeinwesens sich zu seinem Selbstzwecke setzt, setzt er sich dadurch zugleich zu seinem Selbstzwecke den göttlichen Weltzweck. Ritschl

selbst aber muss diesen Gedanken durch den andern ergänzen, dass der Mensch nur im Glauben an die väterliche göttliche Leitung aller Dinge, in welcher auch die Führungen des eigenen Lebens eingeschlossen sind, wirklich im Stande ist, den universellen sittlichen Zweck zu seinem Selbstzweck zu setzen und dadurch seine persönliche sittliche Bestimmung zu erreichen. Auch dieser Glaube erschöpft aber von ferne nicht den christlich-religiösen Gedanken, dass der Christ nur in der völligen Hingabe alles eigenen Willens an den göttlichen Willen diejenige sittliche Freiheit wiedergewinnt, die ihn wirklich zur Erhebung über die Natur um ihn und in ihm befähigt. Dieser Mangel des Ritschl'schen Systems tritt an einem späteren Punkte noch weit deutlicher heraus.

Das Gottesreich als göttlicher Selbstzweck und oberster Weltzweck zugleich ist nun nach Ritschl weiter der specifische und im Grunde einzige Inhalt der Gottesoffenbarung in Christus. Christus ist der Offenbarer Gottes, sofern er in seinem Lebensberufe, der sich in der berufsmässigen Geduld im Ertragen des Todes vollendet, Gottes Weltzweck, das Reich Gottes offenbar gemacht und die Gemeinde der Reichsgenossen gegründet hat, welche diesen göttlichen Weltzweck nach Christi Beispiel und Anleitung zu ihrem Lebenszwecke gemacht hat. Der Endzweck des Lebens und Sterbens Jesu war das Reich Gottes: dieses erkennt er als Endzweck Gottes in der Welt. Er verkündigt denselben der Gemeinde, indem er zugleich die auf die Verwirklichung des Gottesreiches hingerichtete Liebe Gottes durch sein ganzes Berufsleben bewährt. Dies ist aber nicht blos eine menschliche That, sondern in erster Linie eine Bethätigung der göttlichen Liebe, Selbstoffenbarung der Gnade und Treue Gottes in der Person dessen, der als Erwählter der göttlichen Liebe ewig im göttlichen Rathschlusse — d. h. ideell — präexistirt und als Urbild der zum Reiche Gottes bestimmten Menschheit zugleich diejenige Person ist, durch welche allein die Liebe Gottes zu den Reichsgenossen vermittelt ist, sofern Gott die Menschheit in Christo ansieht und in ihm zum Kindschaftsverhältnisse zu

sich einsetzt. Sofern nun Liebe, Gnade und Treue die wesentlichen Attribute Gottes selbst sind, erhält Christus bei Ritschl das Prädicat der Gottheit, welches also gar nichts über die Wesens- oder Naturbeschaffenheit Christi besagt, sondern nur die in ihm offenbare sittliche Gesinnung als Gesinnung Gottes bezeichnet.

Abgesehen von diesem Punkte, wiederholt Ritschl nur Gedanken, die auch schon vor ihm in der modernen Theologie heimisch waren. Es verdient volle Zustimmung, dass er uns mahnt, von den Speculationen über die verborgene Natur Christi vielmehr zu den Wohlthaten Christi die Gedanken hinzulenken, in welchen allein Gott für uns so offenbar ist, wie er überhaupt für uns offenbar sein kann, nämlich in seinem sittlichen Wesen und Willen. An die Stelle der alten Naturenlehre, welche aus „heidnischer" Philosophie stamme, tritt die ethisch-religiöse Betrachtung der Person Christi, in welcher der Liebewille Gottes für uns offenbar sei. An die Stelle einer philosophischen Theorie wie Christus die Versöhnung Gottes mit der sündigen Menschheit habe ermöglichen können, also speciell an die Stelle der anselmisch-reformatorischen Satisfactionstheorie, tritt der ethisch-religiöse Gedanke, dass Christi Lebensberuf der universell-menschheitliche Beruf, die urbildliche Verwirklichung der vollkommenen sittlichen Persönlichkeit sei, welche als solche zugleich ihr Handeln im vollen Einklange weiss mit dem göttlichen Weltzweck. Christus ist das Subject der vollkommenen Religion, und insofern der vollkommene Repräsentant der Menschheit von Gott; und er ist andererseits als der Erwählte der göttlichen Liebe der Offenbarer des göttlichen Liebewillens an die Menschheit, welcher die Gemeinde der Gläubigen der Väterlichkeit Gottes und ihres Kindschaftsverhältnisses bei Gott gewiss macht.

Aber das sind keine neuen Gedanken, sondern das Gemeingut der neueren Theologie, soweit sie bemüht ist, die alte metaphysische Betrachtung von Christi Person und Werk durch eine folgerichtig ethisch-religiöse zu ersetzen. Aber darum findet diese Theologie sich noch nicht berechtigt,

das Prädicat der Gottheit auf Christus zu übertragen, welches im Unterschiede von seiner Göttlichkeit nur einen metaphysischen Sinn haben kann. Ritschl mag seine Gründe haben, die Gottheit Christi zu proclamiren und die Göttlichkeit abzulehnen. Er erntet dafür von orthodoxer Seite den Vorwurf ein, die Gottheit Christi sei ihm eine res de solo titulo oder ein titulus sine re. Andere werden sich begnügen, von einem einzigartigen Sein Gottes in Christo zu sprechen, ihn als den zu bezeichnen, in welchem Gott, sein Wesen, sein Wille, seine Liebe, sein innerstes Herz für uns offenbar ist; aber sie werden es ablehnen müssen, einen orthodoxen Schein durch Ausdrücke zu erwecken, die doch in ganz anderem Sinne gemeint sind, als in dem der Orthodoxie.

Andererseits bleibt nun aber diese neue Ritschl'sche Christologie hinter der seit Schleiermacher von der neueren Theologie errungenen in einem anderen Punkte sehr erheblich zurück. Was heisst denn das bei Ritschl, Christus ist der Offenbarer der Liebe Gottes? Das heisst zunächst, Christus lehrt uns den sittlichen Weltzweck als Gottes Selbstzweck kennen. Denn Liebe beweist der, welcher den Selbstzweck Anderer zu seinem Selbstzwecke macht. Schon hier fällt unangenehm auf, dass aus dem Begriff der Liebe Alles, was an die Gemüthsseite des Wortes erinnert, entfernt ist. Was wir Liebe nennen, erschöpft sich doch nicht darin, dass Jemand den Selbstzweck eines Andern zu seinem Selbstzwecke setzt. Alles Wohlgefühl und Wohlwollen, wie es gerade aus der innigsten persönlichen Gemeinschaft, die wir Liebe nennen, erwächst, ist hier ausgeschieden. Aber weiter: Christus ist der Offenbarer der göttlichen Liebe, sofern er den Liebewillen Gottes uns kundmacht. Dieser Liebewille ist der Reichswille Gottes, dass die Menschheit zu einem unter dem Gesetze der Liebe stehenden Gemeinwesen verbunden sein soll. Diesem Reichswillen Gottes werden wir durch Christus angeleitet zu folgen, indem wir ihn in unseren Willen aufnehmen und dadurch wieder Gottes Selbstzweck zu unserm Selbstzwecke machen. Thun wir das, so treten wir in Liebesgemeinschaft mit Gott, insofern wir unsern Willen in Einklang gesetzt haben mit dem

göttlichen Willen. Christus lehrt uns also Liebe zu Gott, indem wir seinen Zweck zu dem unsrigen machen sollen; er mahnt uns zum Vertrauen zu Gott, d. h. zu dem zuversichtlichen Glauben an Gottes moralische Weltregierung, der auch die Naturwelt dienen muss, und er mahnt uns zu demüthiger Geduld, wenn wir die Wege Gottes nicht verstehen. Er lehrt uns unsern Beruf auf Erden als einen uns von Gott geordneten Beruf auszuüben, um an unserm Theile das Reich Gottes zu fördern, und er lehrt uns alles unser Handeln im Verkehr mit den Menschen durch das Gesetz der allgemeinen Menschenliebe leiten zu lassen. Gottvertrauen, Berufstreue und Menschenliebe ist also das christliche Lebensideal, der specifische Inhalt der Gottesoffenbarung in Christus.

Hier ist nun der Punkt, wo es klar wird, dass mit der Abweisung des allgemein Religiösen, weil nicht aus der Offenbarung in Christus geschöpft, zugleich das specifisch Christliche auf das allgemein Religiöse reducirt wird. Gottvertrauen, Berufstreue und allgemeine Menschenliebe — das ist eine ungleich ärmere, dürftigere Trias, als die des alten Rationalismus: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit.

Aber Ritschl's grosses Hauptwerk handelt ja von der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Und bisher war bei der Darlegung der Offenbarung Gottes in Christus von diesen Dingen, welche wir gewohnt sind als die Hauptsache im Christenthum anzusehen, noch gar keine Rede. Um Ritschl's Lehre von der Versöhnnng zu verstehen, muss man auf seine Sündenlehre zurückgreifen. Auch die Sünde soll nicht aus dem allgemein sittlichen Bewusstsein heraus, aus dem ins Herz geschriebenen Gesetz, sondern lediglich aus der Offenbarung Gottes in Christus erkannt werden. Die Sünde ist das Gegentheil des Reiches Gottes; Sünde thut daher derjenige, welcher statt des Reiches Gottes etwas Anderes zu seinem Selbstzwecke setzt, sei es nun die Befriedigung seiner natürlichen Neigungen, sei es die Verwirklichung particulärer Güter in der menschlichen Gemeinschaft. Das Bewusstsein der Sünde wird aber erst durch den Gegensatz zum Reiche Gottes gegeben;

ausserhalb der christlichen Gemeinschaft aber war das Reich Gottes noch nicht erkannt, konnte also auch noch nicht zum obersten Zwecke des Handelns genommen werden. Ausserhalb der christlichen Gemeinschaft ist also nur Unwissenheitssünde vorhanden, und dieser Sachverhalt macht die Sündenvergebung für Gott möglich. Nur im Vorbeigehen mag es berührt sein, dass Ritschl das kirchliche Erbsündendogma sehr lebhaft bekämpft. Aber das in diesem Dogma zwar nicht gelöste, aber richtig formulirte Problem ist dieses, dass in der Sünde ein doppeltes Moment unterschieden werden muss, das Moment der ererbten Naturbestimmtheit und das Moment der persönlichen Verschuldung. Ritschl dagegen streicht einfach das erste Moment, indem er die Sünde nur als freiwillige fasst und selbst den von ihm anerkannten Hang zum Bösen im menschlichen Gesammtleben nicht als einen natürlichen gelten lassen will. Dies hängt mit seiner ganzen Grundanschauung zusammen, welche alle natürlichen Causalzusammenhänge aus dem sittlichen Gebiete entfernen möchte.

Aber abgesehen hiervon, ist schon die ganze Ableitung des Sündenbegriffs zu beanstanden. Die rechte Sündenerkenntniss kommt nach Ritschl nur aus dem Evangelium, nicht schon aus dem Gesetz, vollends nicht aus dem Gewissensgesetz. Was wir für das gesteigerte Sündenbewusstsein des Christen vorbehalten, dass er die Sünde an der höchsten ethischen Idee des Reiches Gottes misst, wird hier zur allgemeinen Forderung für die Bestimmung des Sündenbegriffs überhaupt erhoben. Die Folge davon ist die bedenklichste Abschwächung der Sünde. Da die wirkliche Sündenerkenntniss erst durch Christus erfolgen soll, findet, wie schon bemerkt wurde, ausserhalb des Christenthums oder doch der Kenntniss desselben, nur Unwissenheitssünde statt, welche vergeben werden kann. Vergeben aber wird sie, sobald der Mensch seinen Willen in Einklang mit dem göttlichen Willen setzt, Gottes Weltzweck zu seinem Selbstzwecke macht. Die Sündenvergebung ist nämlich, wie Herrmann sich ausdrückt, gar nichts Besonderes. Vielmehr ist das Bewusstsein der Sündenvergebung einfach

mitgesetzt in dem neuen Vertrauensverhältnisse des Menschen zu Gott, welches durch die Offenbarung in Christus vermittelt ist. Abgesehen von Christus steht nämlich der Mensch in einem Feindschaftsverhältnisse zu Gott; er wird von Misstrauen gegen Gott beherrscht, statt sich gläubig und demüthig der göttlichen Führung hinzugeben.

Christus verkündigt nun die göttliche Sündenvergebung, indem er diejenigen, welche Gottes Willen zu dem ihrigen machen, trotz ihrer bisherigen Unwissenheitssünden der Väterlichkeit Gottes versichert: und er vollzieht die Versöhnung der Menschheit mit Gott, insofern in ihm, dem Urbilde der vollkommenen Menschheit, das rechte Verhältniss der Menschen zu Gott für Gott verbürgt, und damit auch für uns grundlegend verwirklicht ist. Letzterer Gedanke ist wieder ein Gedanke der ganzen neueren Theologie, soweit sie von Schleiermacher beeinflusst ist. Auch darin hat Ritschl einem fast allgemein in der neueren Theologie anerkannten Gedanken Ausdruck gegeben, dass er die Sündenvergebung nicht als physischen Straferlass fasst, sondern als die Vergewisserung, dass uns unter Voraussetzung des Glaubens an Gottes väterliche Gnade das Bewusstsein unserer Schuld nicht von Gott trennt. Rechtfertigung ist nicht ethische Erneuerung, sondern Herstellung eines neuen religiösen Verhältnisses zu Gott, des Kindschaftsverhältnisses, in welchem der Mensch trotz seiner Sünde und Schuld dennoch sich als Object der väterlichen göttlichen Liebe weiss. Mit Recht weist Ritschl dabei jede Loslösung der Versöhnung von der Rechtfertigung ab, als wäre jene eine transcendente Rettungsthat, vermittelt durch den Lösepreis des Blutes Christi, und als wäre die Rechtfertigung nur die äusserliche Application jenes Rettungswerkes an den Einzelnen, sofern dieser im theoretischen Fürwahrhalten jenes Rettungswerk utiliter acceptirt.

Während nun die kirchlich recipirte Lehrweise die Versöhnung als einen transcendenten Act, die Rechtfertigung aber als Folge der Versöhnung bezeichnet, nämlich für Diejenigen, welche auf jenen transcendenten Act ihre Zuversicht setzen, fasst Ritschl bald Rechtfertigung und

Versöhnung einfach als gleichbedeutend, bald bezeichnet er wieder die Versöhnung als Folge der Rechtfertigung. Es klingt zunächst ganz kirchlich correct, wenn wir hören, die Rechtfertigung sei nicht Gerechtmachung, wie in der römischen Kirche, sondern Sündenvergebung und Annahme zur Kindschaft bei Gott; ebenso wenig erfolge die Rechtfertigung etwa in der Weise, dass Gott den Keim des neuen Lebens bereits als Frucht beurtheile, oder um der im Glauben enthaltenen sittlichen Gesinnung willen rechtfertige. Vielmehr erfolgt die Rechtfertigung durch ein synthetisches Urtheil Gottes; sie wird dem Sünder gnadenweise zugesprochen und der Glaube, welcher sie ergreift, ist selbst Wirkung der göttlichen Gnade. Ja sogar die orthodoxe Formel: „Gott rechtfertigt um Christi willen mittelst des Glaubens“, findet sich bei Ritschl.

Aber sieht man näher zu, so kommt doch etwas ganz wesentlich Anderes heraus, als was sonst unter Rechtfertigung verstanden wird. Die Rechtfertigung schliesst nach protestantischer Lehre, trotzdem dass auch sie von den alten lutherischen Dogmatikern als ein transcendenter Act im Himmel aufgefasst wurde, die sogenannte Intimation des im Himmel gefällten Urtheils durch den heiligen Geist ein, oder die Erweckung des subjectiven Bewusstseins des Gerechtfertigtseins durch einen supernaturalen Act in der gläubigen Person. Dieser Act ist unserer altprotestantischen Theologie das testimonium spiritus sancti internum, welches erst späterhin auf die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift bezogen worden ist. Gerade die durch dieses Zeugniss des Geistes in der gläubigen Person erweckte göttliche Gewissheit ihres Gerechtfertigtseins, diese persönliche certitudo salutis macht nach allgemein evangelischer Annahme den Kern und Stern der protestantischen Frömmigkeit aus. Ritschl sieht dagegen in der unmittelbaren Heilsgewissheit der gläubigen Person eine im Pietismus wieder aufgelebte mittelalterliche Doctrin und bezeichnet als katholische Frömmigkeit, was im Tridentinum als inanis fiducia haereticorum verworfen wird. Es kängt dies mit seiner feindseligen Haltung gegen alles Mystische im Christenthum

zusammen: in der Mystik sieht er theils ein heidnisches, theils ein katholisches Element, welches von dem ächt evangelischen Christenthum grundsätzlich fern zu halten ist. Auf diesen Punkt komme ich noch in anderem Zusammenhange zurück.

Wenn wir ferner hören, dass die Rechtfertigung nicht um des Glaubens, oder um des im Glauben gesetzten Keimes des neuen Lebens, sondern lediglich um Christi willen erfolge, so ist damit zwar zunächst der richtige, besonders in der reformirten Dogmatik und seit Schleiermacher in der ganzen neueren Theologie verbreitete Gedanke gemeint, dass in Christus, dem Haupte der neuen Menschheit, dasjenige normale Verhältniss der Menschheit zu Gott begründet sei, um deswillen Gott auch den Einzelnen, wenn er in Christi Lebensgemeinschaft eintritt, in das Kindesverhältniss zu sich einsetzen könne. Die Rechtfertigung tritt also an den Einzelnen zunächst als eine frohe Botschaft der verzeihenden göttlichen Gnade heran, welche dieser im persönlichen Glauben sich aneignen muss, um auch seinerseits derselben theilhaftig zu werden. Aber dieser Gedanke wird dadurch entwerthet, dass der persönliche Glaube keine persönliche Gewissheit des Heiles in sich schliessen soll. Ein „acutes“ Bewusstsein des subjectiven Gerechtfertigtseins, dieses Hauptanliegen der Reformation gegenüber Rom, ist für Ritschl eine „Gehörshallucination“. Vielmehr beziehen Rechtfertigung und Versöhnung nach Ritschl sich nur auf die Gemeinde als Ganzes; auf den Einzelnen aber nur, wie Ritschl sich ausdrückt, indem er in die Gemeinde „sich einrechnet“. Die Rechtfertigung ist der geschichtliche Act, durch welchen Christus die Reichsgemeinde gegründet und dieser die Gewissheit der Sündenvergebung und der Annahme zur Kindschaft bei Gott vermittelt hat. Eine Gewissheit der Sündenvergebung und Rechtfertigung kann also der Einzelne nur als Glied der christlichen Gemeinde besitzen. Auch hier liegt nun eine unleugbare Wahrheit zu Grunde. Wir Christen haben die Gewissheit unserer Sündenvergebung nur auf Grund der in Christus offenbaren göttlichen Gnade. Die Botschaft von dieser Gnadenoffenbarung in Christus aber

ergeht an jeden Einzelnen immer nur innerhalb der christlichen Gemeinde, in welcher wir heranwachsen und zum persönlichen Heilsglauben geführt werden. Aber die Gemeinde soll uns doch durch ihre Botschaft von dem Heile in Christus zu der persönlichen Gewissheit führen, dass diese Botschaft auch einem Jeden von uns individuell gilt. Und diese Gewissheit ist nur zu gewinnen durch eine individuelle Erfahrung des göttlichen Gnadentrostes im eigenen Innern. Der Einzelne muss persönlich mit Christus, dem Haupte, vereinigt werden. Nach Ritschl aber giebt es eine Gemeinschaft mit Christus, dem Haupte, immer nur mittelbar, nämlich sofern der Einzelne in die Gemeinde sich einrechnet. Daher verwirft er den berühmten Schleiermacher'schen Satz von dem Unterschiede der katholischen und der protestantischen Frömmigkeit: dass nach den Katholiken das Verhältniss des Einzelnen zu Christus durch sein Verhältniss zur Kirche, nach den Protestanten aber das Verhältniss des Einzelnen zur Kirche durch sein Verhältniss zu Christus bedingt sei. Weil die Predigt der Gemeinde von Christus der geschichtliche Weg ist, auf welchem wir zur persönlichen Gemeinschaft mit Christus gelangen, soll es kein unmittelbar persönliches Verhältniss des Individuums zu Christus geben, vielmehr wird dasselbe als ein „eingebildetes Privatverhältniss" abgewiesen.

Auch hier darf man das Wahrheitselement in den Ritschl'schen Ausführungen nicht verkennen. Die geschichtliche Auffassung des Lebenswerkes Christi fordert die Anerkennung, dass seine persönliche Lebensabsicht nicht auf die Beseligung aller unzähligen, künftig geborenen Individuen persönlich, unter ausdrücklichem Zuvorerkennen jeder einzelnen Persönlichkeit, sondern auf die Jüngergemeinde als Ganzes gerichtet war. Aber diese richtige Erkenntniss gewinnt hier die Wendung, dass eine Gewissheit der Versöhnung für den Einzelnen nicht existirt, ausser sofern er sich als Glied der christlichen Gemeinde weiss, welche durch Christus im Besitze der Rechtfertigung und Versöhnung ist. Die Gemeinde aber ist die Inhaberin der Versöhnung eben als Reichsgemeinde, welche durch Christus

angeleitet ist, Gottes Weltzweck zu ihrem gemeinsamen Zweck zu machen, oder nach Gottes Willen all ihr Handeln von dem Gesetz der allgemeinen Menschenliebe beherrschen zu lassen. Indem sie Gottes Willen zu dem ihrigen gemacht hat, weiss sie sich nicht länger von Gott getrennt, sondern in Gemeinschaft mit ihm.

Nun behandelt Ritschl allerdings die Begriffe der Rechtfertigung und Versöhnung auch noch weiter in ihrem allgemeinen Wesen in einer Weise, dass wir die Beziehung auf die Gemeinde zunächst aus dem Gesichtskreise verlieren. Gerade diese Ausführungen aber sind für die letzten Grundgedanken Ritschl's charakteristisch. Der Sinn der durch Christus vermittelten Versöhnung ist der, dass alle diejenigen, welche Gottes Selbstzweck zu ihrem Selbstzweck machen, angeleitet werden, Gott als ihrem Vater zu vertrauen, sich im Gebete vertrauensvoll an ihn zu wenden und in die göttlichen Führungen sich demüthig zu ergeben. Die Sündenvergebung folgt für die Glieder der christlichen Gemeinde aus dem in ihnen geweckten Gottvertrauen ganz von selbst. Dieses Vertrauen aber darf jeder hegen, der seine Willensrichtung mit dem göttlichen Weltzweck in Uebereinstimmung gesetzt hat. Denn er steht dann in Gemeinschaft mit Gott: diese Gemeinschaft heisst Liebesgemeinschaft; darunter ist aber nichts Anderes zu verstehen, als die Uebereinstimmung mit Gottes Motiven und Zwecken.

Wo Ritschl die Versöhnung noch von der Rechtfertigung unterscheidet, bezeichnet er erstere als die Aufhebung des Widerspruchs gegen Gott, letztere als die Sündenvergebung, oder als die göttliche Versicherung, dass der Sünder trotz seiner Schuld von der Vaterliebe Gottes nicht ausgeschlossen ist. Die Versöhnung ist also lediglich Versöhnung der Menschen mit Gott, nicht Versöhnung Gottes mit den Menschen. Gott braucht nicht erst versöhnt zu werden, denn er ist die ewige Liebe; am wenigsten ist dazu eine transcendente Veranstaltung, wie nach der alten Satisfactionslehre, erforderlich. Aber die Menschen müssen dessen gewiss werden, dass Gott diejenigen, welche den Wider-

spruch ihrer Willensrichtung gegen den göttlichen Weltzweck aufgeben, von seiner Gemeinschaft nicht ausschliesst. Diese Versicherung der göttlichen Gnade ist in Christus gegeben: insofern erscheint die Rechtfertigung der Gemeinde in Christus selbst als das wirksame Motiv zur Versöhnung. Die Sündenvergebung als wirksam gedacht schliesst also die Beseitigung des Misstrauens gegen Gott und die Aufhebung des Widerspruchs unseres Willens gegen den göttlichen Willen ein. Dies ist aber nicht etwa so gemeint, als ob die Gewissheit der sündenvergebenden Gnade an sich schon die Kraft in sich schliesse, unsere gottgewollte sittliche Aufgabe in der Welt zu erfüllen. Die direct aus der Versöhnung hervorgehenden Functionen sind nach Ritschl lediglich religiöse, nicht unmittelbar auch sittliche Functionen. Er bestreitet es entschieden, dass die Rechtfertigung des Sünders vor Gott unmittelbar zugleich die Kraft des neuen sittlichen Lebens in sich schliesse. Sowenig wie der Glaube aus der Busse, soll die Heiligung aus der Rechtfertigung hervorgehen.

Der Glaube soll nicht aus der Busse hervorgehen, vielmehr soll im Einklange mit der calvinischen, aber im Widerspruche mit der lutherischen Lehre, die Busse erst aus dem Glauben entstehen. An der Stelle der sogenannten poenitentia legalis soll nur die poenitentia evangelica gelten: denn die bisher in Unwissenheit begangene Sünde kann nur der Gläubige erkennen. Unter dem rechtfertigenden Glauben aber ist die Richtung des Willens auf den höchsten Endzweck Gottes und die Umsetzung des Misstrauens gegen Gott in Vertrauen zu Gottes Vaterliebe gemeint. Dieser Glaube gründet sich freilich auf Christus: aber dies ist nur in dem Sinne gemeint, dass wir durch Christus über den göttlichen Reichszweck belehrt und dann allerdings weiter auch, wenn wir diesen Zweck zu dem unsrigen machen, der verzeihenden Gnade Gottes versichert worden sind. Hiermit ist aber die fides specialis auf den allgemeinen Glaubensbegriff des Vertrauens auf Gottes väterliche Leitung reducirt. Ohne dieses Vertrauen soll der Mensch keinen ernstlichen sittlichen Vorsatz fassen können: denn wie Kant und Fichte

ausführten, ist das Sittengesetz zwar für Alle verbindlich, bleibt aber gleichwohl ein Hirngespinnst, wenn man nicht zugleich an seine objective Realisirbarkeit in einer moralischen Weltordnung glaubt. Die Wahrheit dieses Glaubens aber hat uns nach Ritschl erst Christus verbürgt. Das rechte Gottvertrauen oder den rechten Vorsehungsglauben soll also erst der Christ haben können, und Ritschl redet sehr geringschätzig von dem allgemeinen Vorsehungsglauben der „natürlichen Religion". Thatsächlich aber findet sich dieser Glaube im weitschichtigen Sinne nicht nur schon im A. T., sondern ist ein Gemeingut aller derer, welche, auch ohne ein specielles Verhältniss zu dem geschichtlichen Christus, bei dem Gedanken einer moralischen Weltordnung Beruhigung fassen. Indem aber Ritschl, getreu seiner Methode, alle dogmatischen Sätze aus der Offenbarung in Christus abzuleiten, das Gesetz als wichtigsten Factor der Busse streicht, und letztere lediglich auf eine aus der Einsicht in Gottes Reichswillen fliessende Aenderung der Willensrichtung reducirt, verflüchtigt er mit den terrores conscientiae, welche für die lutherische Lehre das Wesen der contritio ausmachen, auch den Inhalt des specifisch christlichen Glaubens, welcher den Trost der Sündenvergebung persönlich auf sich bezieht.

Ebensowenig wie die Busse dem Glauben vorhergehen soll, soll aber auch die Heiligung aus der Rechtfertigung hervorgehen. Vielmehr müsse die Uebereinstimmung des eigenen Willens mit dem göttlichen Willen bereits hergestellt sein, bevor sich der Gläubige die Rechtfertigung zueignen, sich als Kind Gottes trotz seiner Sünde beurtheilen könne. Die Rechtfertigung hat keine directe Abzweckung auf die Hervorbringung des sittlich guten Handelns oder der guten Werke; vielmehr fliesst die Heiligung unabhängig von der Rechtfertigung aus dem Entschlusse, Gottes Motive und Zwecke zu den Motiven und Zwecken des eigenen Handelns zu machen, also aus der sittlichen Zwecksetzung, welche aus dem Motiv der Liebe erfolgt. Nur sofern der Mensch in der Rechtfertigung der Väterlichkeit Gottes gewiss wird, wird er schon auf Erden des ewigen Lebens theilhaftig, welches in der Freiheit und Herrschaft über die Welt

erlebt wird. Zu dieser Freiheit gelangt er, indem er als Gotteskind zu einer andern Beurtheilung der Welt, ihrer Uebel, wie ihrer Güter befähigt wird: der Uebel, indem er dieselben nicht mehr als Strafübel beurtheilt und dadurch von der Furcht und dem Misstrauen gegen Gott befreit wird; der Güter, indem er als das höchste Gut das überweltliche Reich Gottes beurtheilt, gegen welches alle natürlichen und particulären Güter in der Welt ihren Werth verlieren. Von dieser religiösen Zweckbestimmung des christlichen Lebens ist aber nach Ritschl die sittliche Zweckbestimmung desselben zu scheiden. Die sittliche Zweckbestimmung ist das freie Handeln aus Liebe, durch welches ebenfalls Herrschaft über die Welt geübt und so ebenfalls ewiges Leben genossen wird. Ritschl bezeichnet sogar die Frage, wie die religiöse und sittliche Zweckbestimmung des Christen zur Einheit zusammengehen können, als die theologische Meisterfrage. Die Einheit beider, des sittlichen Handelns in der Welt und des sich Versöhntwissens mit Gott, liegt darin, dass der versöhnte Mensch auf den Widerspruch gegen Gott verzichtet und Gottes Endzweck zu dem seinigen gemacht hat. Sofern nämlich Gottes Endzweck auf die Verwirklichung des höchsten sittlichen Gutes, d. h. des Reiches Gottes gerichtet ist, in welchem zugleich die freie sittliche Selbstbestimmung ihr höchstes Ziel findet, so geht die religiöse und die sittliche Zweckbestimmung im Gottesreiche zur Einheit zusammen. Sofern nun der Christ erst in der Gewissheit, dem überweltlichen Zwecke Gottes zu dienen, zur Freiheit über die Welt und zur Herrschaft über sie befähigt wird, ist die sittliche Freiheit oder die Freiheit vom statutarischen Gesetz eine Folge der religiösen Freiheit, und man darf in diesem Sinne nicht behaupten, dass Ritschl die Religion auf blosse Moral reducire. Aber diese Befähigung zur sittlichen Freiheit beruht doch nach ihm lediglich in dem Vertrauen, dass alle Dinge dem göttlichen Weltzwecke dienen müssen, oder in der religiösen Beurtheilung der Güter und Uebel dieser Welt als unterworfen dem Zwecke des göttlichen Reichs. Insofern diese Weltanschauung Platz greift, beurtheilt sich

der Christ als frei von der Welt und übt durch sittliches Handeln im Dienste des Gottesreiches, d. h. durch Berufstreue und Menschenliebe, seine Herrschaft über die Welt aus. Die Sündenvergebung ist also kein directes Motiv zum sittlichen Handeln; sie ist in der religiösen Freiheit nur mitgesetzt, sofern der Christ im Vertrauen auf die Väterlichkeit Gottes von der Furcht vor den Uebeln, als seien sie göttliche Strafen, befreit wird. Hier zeigt sich wieder, dass für Ritschl die Liebesgemeinschaft mit Gott nicht als eine göttlich verliehene Kraft, den Willen des Vaters zu erfüllen, sondern lediglich als Willensübereinstimmung mit Gott in Betracht kommt. Eben hierin liegt aber das, was man mit Recht den Moralismus Ritschl's genannt hat. Ritschl wehrt sich sehr entschieden gegen den oft wider ihn erhobenen Vorwurf des Rationalismus. Er meint, den Rationalismus ein für allemal auf's Gründlichste überwunden zu haben, indem er jede natürliche Gotteserkenntniss bestreitet und alle religiöse Wahrheit lediglich aus der Offenbarung in Christus ableiten will. In Wirklichkeit hat er sich aber gegen den völligen Rückfall in den Moralismus der rationalistischen Schule lediglich dadurch gesichert, dass er als eigentliche Inhaberin der Rechtfertigung und Versöhnung die christliche Gemeinde einschiebt, die ihre Entstehung der Offenbarung in Christus verdanke. Sieht man von dieser Wendung ab, so wurzelt die ganze Versöhnungslehre Ritschl's lediglich in den Anschauungen des älteren Rationalismus. Die Versöhnung soll freilich die Bedingung sein für die Erhebung des Selbstgefühls über die natürlichen, sinnlichen und particulären Motive in der Welt. Aber diese Versöhnung ist selbst nichts Anderes als die Sinnesänderung, oder die Hinlenkung des bisher sündigen Willens auf die Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Weltzwecke Gottes: also ein subjectiver Act des Menschen, der freilich ermöglicht wird durch die Erkenntniss des göttlichen Zweckes, der göttlichen Vorsehung und Regierungsgewalt über die Natur und der Bereitwilligkeit Gottes zur Sündenvergebung an Alle, die in der gleichen Willensrichtung mit ihm selbst begriffen sind. Dies ist aber im Grunde dasselbe, als wenn

man sagt, fasse nur den ernstlichen Vorsatz zur Besserung, so darfst du dich dessen getrösten, dass Gott dir nicht zürnt. Das heisst doch wieder die Rechtfertigung abhängig machen von dem Anfang des neuen Lebens, wenigstens für das Subject: denn der Gemeinde ist die Rechtfertigung freilich präsent als Besitz und der Einzelne kann den Vorsatz der Sinnesänderung nicht fassen, ohne dass die Gotteserkenntniss der Gemeinde die seine wird. Aber das, was uns als Inhalt dieser auf Offenbarung ruhenden Gotteserkenntniss geboten wird, ist trotz des Eiferns wider die natürliche Religion im Kern doch nur der Glaube an Gottes moralische Weltregierung, den uns freilich erst Christus vermittelt haben soll.

Der Ritschl'sche Standpunkt ist also formaler Positivismus, materialer Rationalismus. Mit dem Rationalismus gemein hat er namentlich den Widerspruch gegen das Eingreifen eines supernaturalen oder transcendentalen Factors in den religiösen Process. Ritschl leitet aus der Psychologie die methodische Forderung ab, „die göttlichen Wirkungen müssen in dem Umkreis der Wirklichkeit des geistigen Lebens verstanden werden". „Alles, was als Gnadenwirkung Gottes auf den Christen zu erkennen ist, ist in den entsprechenden religiösen und sittlichen Acten nachzuweisen, welche durch die Offenbarung im Ganzen und durch die in ihr eingeschlossenen besonderen Mittel angeregt werden." Anders ausgedrückt: die dogmatischen Aussagen lösen sich auf in einen Complex subjectiv-psychologischer Vorstellungen, Werthurtheile und Willensacte, welche in der christlichen Gemeinde aus der Thatsache der Offenbarung in Christus abgeleitet werden. Nachdem einmal der Supernaturalismus durch die Annahme einer äusseren Offenbarung abgefunden ist, wird der gesammte Verlauf des christlichen Lebens „psychologisch", d. h. empirisch erklärt, ohne jedes Eintreten eines supernaturalen Factors. Die in Christus erfolgte übernatürliche Offenbarung bildet ein für allemal die feste Grundlage des geschichtlichen Lebens der Gemeinde und ihrer Glieder; auf diesem übernatürlichen Grunde vollzieht sich Alles natürlich, ohne dass eine unmittelbare Beurkundung Gottes noch weiter

zugestanden werden dürfte. Die im Eingange des Systems zu Gunsten der sogenannten Werthurtheile völlig verdrängte causale Betrachtung rächt sich für diese Verkürzung, indem sie in der Mitte und am Schlusse das Feld ausschliesslich behauptet. Dieselbe Theologie, welche uns zuerst verheissen hat, jede Einmischung des natürlichen Welterkennens in die christliche Dogmatik fernzuhalten, fügt sich jetzt der Forderung der psychologischen Wissenschaft, den ganzen Verlauf der religiösen Vorgänge empirisch, also natürlich zu erklären.

Es leuchtet ein, dass es auf diesem Standpunkte auf die Dauer nicht angeht, bei der Thatsache der übernatürlichen Offenbarung in Christus als einem äusseren, empirisch hinzunehmenden Ereignisse stehen zu bleiben. Die empiristische Betrachtungsweise, welche Ritschl auf den ganzen Verlauf des religiösen Lebens erstreckt hat, kann vor der Thatsache der Offenbarung in Christus um so weniger Halt machen, je ähnlicher der Inhalt dieser Offenbarung demjenigen sieht, was man sonst als die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen oder der Moralreligion zu bezeichnen pflegte. Diese Consequenz hat das vielgenannte Buch von Wilhelm Bender wirklich gezogen, und es wird Ritschl schwer fallen, trotz seines eifrigen Bemühens, dieses enfant terrible von seinen Rockschössen abzuschütteln.

Es liegt ja auch in Bender's Bestreben, die bei Ritschl gelassene Lücke auszufüllen, ein berechtigtes Moment. Die wissenschaftliche Betrachtung des religiösen Lebens ist die empirische oder natürliche. Von dieser aber lassen auch die geschichtlichen Anfänge der christlichen Religion sich nicht ausschliessen. Man kann einen durchaus im rationalistischen Stile aufgeführten Bau nicht mit einem supernaturalistischen Portale verzieren. Ebenso berechtigt ist aber Ritschl's eigene Forderung, aus dem Bereiche der wissenschaftlichen Erklärung der Religion Alles auszuschliessen, was in dem Umkreise erfahrungsmässiger psychologischer Vorgänge keine Stelle findet. Die Schleiermacher'sche Methode, die Aussagen des christlichen Glaubens aus der religiösen Erfahrung zu entwickeln, ist von Ritschl in

energischer Weise und mit den Mitteln heutiger Wissenschaft wieder aufgenommen worden. In diesem Bereiche empirisch erklärbarer Vorgänge sind aber die Aussagen der christlichen Mystik vom inneren Zeugnisse des heiligen Geistes, von einer göttlichen Beglaubigung unserer Heilsgewissheit in der Menschenseele, von einer unmittelbaren Berührung des menschlichen Geistes durch den göttlichen Geist, von der unio mystica nicht anzutreffen. Der Verkehr der gläubigen Seele mit ihrem Gott ist, wie Herrmann ganz richtig bemerkt, kein Gegenstand empirischer, sinnliche Zeitmomente erfüllender Erfahrung. Aber darum sind diese grossen Thatsachen des christlichen Glaubens noch lange keine Illusionen oder Gehörshallucinationen. Mit Recht hat Krauss erwiedert, wenn der directe persönliche Verkehr der Seele mit ihrem Gott keine Realität ist, so ist alle Theologie Phantasterei. In dem leidenschaftlichen Kampfe gegen die Mystik in der Theologie rächt sich an Ritschl die Ausweisung des überempirischen, transcendentalen Elementes, welches ebenso wie es dem ganzen empirischen Verlaufe des subjectiven Glaubenslebens zu Grunde liegt, so auch in den einzelnen Glaubensaussagen sich bethätigt und der eigenthümlich religiösen Erfahrung ihr charakteristisches Gepräge giebt. In den religiösen Aussagen von einem unmittelbaren persönlichen Verkehr der Seele mit ihrem Gott, von einer inneren Bethätigung des Geistes Gottes im Menschengemüth, sieht Ritschl theils heidnische, theils mittelalterliche Frömmigkeit, die Behauptung einer physischen Vergottung des Menschen, einer physischen Einwirkung Gottes nach Art einer unpersönlichen Substanz. Weil sich das Mysterium des christlichen Lebens der begrifflichen Analyse entzieht, wird es kurzer Hand aus dem Christenglauben ausgewiesen, ja geradezu für subjective Einbildung erklärt. Ritschl wiederholt hier wesentlich dieselben naturalistischen Einwendungen, welche schon der ältere Rationalismus gegen das Geisteszeugniss, den Gebetsverkehr mit Gott, die Gnadenwirkungen Gottes erhoben hat. Dieselben gewinnen hier nur eine neue positivistische Färbung durch die namentlich von Herrmann wieder ausgeführte

Behauptung, dass alle sogenannte Unmittelbarkeit des Verkehrs mit Gott widerchristlich sei, weil für den Christen alle Gewissheit, mit Gott in Verkehr zu stehen, lediglich durch den Eindruck der geschichtlichen Person Jesu Christi und durch das Zeugniss der Gemeinde sich vermittele. Weil Christus der Mann ist, in welchem Gott sich uns als unser Vater offenbart, so soll es im Christenthum kein persönliches Eintreten des Geistes Gottes in das individuelle Geistesleben geben dürfen.

Bei Ritschl hängt diese Abneigung gegen die Mystik aber auf Engste mit seinem an sich ganz anerkennenswerthen Streben zusammen, dem pantheistischen Irrthum gründlich den Weg zu verlegen. Die energische Betonung der Persönlichkeit Gottes bei Ritschl verdient, auch wenn die wissenschaftliche Begründung nicht genügt, ihrer Tendenz nach unbedingte Anerkennung. Aber sein Gegensatz gegen den Pantheismus schlägt um in förmliche Pantheismusfurcht. Eine persönliche Beurkundung Gottes im subjectiven Geistesleben des Menschen gilt ihm für pantheistische Immanenzlehre, für eine angebliche Mittheilung der Substanz Gottes an den Menschen. Dem gegenüber soll die einzige Form, in welcher Gott mit dem Menschen verkehrt, die äussere Willenskundgebung Gottes an den Menschen sein, wie sie als geschichtliche Thatsache in Christus erfolgt sei; und der einzige Sinn, in welchem von einem Wirken des heiligen Geistes die Rede sein dürfe, soll die Mittheilung der rechten Gotteserkenntniss an die Gemeinde sein, aus welcher dann die rechten religiösen Motive empirisch hervorgehen. Die Folge dieser äusseren Auffassung des Verhältnisses Gottes zu dem Menschen ist eine bedenkliche Annäherung an den deistischen Standpunkt, die ebenso wie die moralistische Auffassung der Religion ein weiteres Merkmal der Verwandtschaft dieser Theologie mit dem älteren Rationalismus bildet.

Mit dieser Pantheismusfurcht Ritschl's hängt schliesslich auch sein Gegensatz gegen die angeblich natürliche Gotteserkenntniss und gegen jede Einmischung metaphysischer Erörterungen über das Wesen des Absoluten in die

Dogmatik zusammen. In jeder philosophischen Untersuchung über den Begriff des unendlichen göttlichen Seins und der absoluten göttlichen Causalität wittert Ritschl pantheistische Speculation und wird nicht müde, gegen die Elemente heidnischer, d. h. platonisch-aristotelischer Philosophie im kirchlichen Dogma zu streiten. Vor Allem aber gilt sein Gegensatz der Hegel'schen Philosophie und dem namentlich von Hegel entwickelten Begriffe des Absoluten. Das Absolute ist nach Ritschl nur der abstracte Begriff der Nichtwelt oder auch der Welteinheit, der „blosse Schatten der Welt", ein „metaphysischer Götze", „ein Idol". Dem gegenüber macht er den Versuch, alle Eigenschaften Gottes, auch die metaphysischen Bestimmungen der Ewigkeit, Allgegenwart und Unveränderlichkeit, lediglich aus dem in Christus offenbarten göttlichen Liebewillen abzuleiten.

Ich kann hier nicht eingehend zeigen, inwiefern diese Kritik weit über das Ziel hinausschiesst. Der metaphysischen Grenzbegriffe unseres Erkennens, zu denen auch der Begriff des Absoluten nothwendig gehört, wird trotz alles Protestirens dagegen doch keine Dogmatik, welche eine einheitliche religiöse Weltanschauung wissenschaftlich entwickeln will, auf die Dauer entrathen können. Sie kann dies ebenso wenig, als sie mit Beiseitestellung alles causalen Erkennens der Welt sich in lauten Werthurtheilen abschliessen und jede Berührung mit den ausserreligiösen Wissensgebieten fernhalten kann. Eine ganze Reihe von Fragen, welche das Verhältniss der Theologie zum Naturerkennen betreffen — ich erinnere beispielsweise an die Wunderfrage — erheischen eine Antwort, die man nicht durch Berufung auf die Werthurtheile der christlichen Gemeinde verweigern kann; die teleologische und die causale Weltbetrachtung müssen in ein klares Verhältniss zu einander gesetzt werden, soll nicht jene durch diese Lügen gestraft und diese durch jene verdorben werden. Angesichts dieser unabweisbaren Forderung lässt uns die Ritschl'sche Theologie grundsätzlich im Stich.

Darum dürfen wir aber doch nicht verkennen, dass Ritschl's Protest gegen die Metaphysik in der Theologie

seine grosse Berechtigung hat. Das metaphysische Denken wird man auch dem Theologen niemals verbieten können; aber volle Anerkennung verdient die Ausweisung aller jener transcendenten metaphysischen Speculationen über die verborgene Natur in Gott, über die Einheit des göttlichen Wesens und die Dreiheit göttlicher Personen, über das Verhältniss der göttlichen und der menschlichen Natur in Christi Person und über den Hergang des transcendenten Rettungswerkes im Himmel und auf Erden, welches den Zorn Gottes über die Sünde gesühnt, und ihn selbst von der Unfähigkeit, Gnade walten zu lassen, erlöst haben soll. Hier steht Ritschl ganz und voll auf dem Boden der durch Schleiermacher gewonnenen Erkenntniss, dass alle dogmatischen Aussagen sich auf die religiöse Erfahrung begründen müssen. Und zugleich wahrt er die reformatorische Forderung, statt über die verborgene Natur Gottes zu speculiren, vielmehr Gott aus seinen Wohlthaten, die er uns in Christus erwiesen hat, zu erkennen.

Es ist Ritschl's Verdienst, dieser Erkenntniss auch in weiteren Kreisen Eingang verschafft zu haben, welche sich bisher dagegen versperrten, und dies in einer Weise gethan zu haben, welche sie dieser Einsicht empfänglicher machten, als die von der liberalen Theologie an den metaphysischen Dogmen oft geübte Kritik. In dem Gebrauche orthodox klingender Ausdrücke, in dem sonderbaren Anspruche, die echte Lehre Luthers zu vertreten, in den für zweckmässig erachteten Verdächtigungen der liberalen Theologie ist manches nur allzu Menschliche mit untergelaufen; aber gerade diese unerfreulichen Zugaben haben zu der Verbreitung der Ritschl'schen Theologie nicht unwesentlich mitgewirkt.

Es ist ein weiteres Verdienst Ritschl's, die ethischen Wahrheiten des Christenthums in den Vordergrund gestellt und in dem Evangelium von Christus, statt in ihm erstaunliche Aufschlüsse über übernatürliche Dinge und Begebenheiten zu suchen, vielmehr den grossen ethischen Gedanken des Reiches Gottes betont zu haben. Etwas Grösseres und Höheres lässt sich von unserem Christenglauben nicht rühmen, als dass er vor Allem den sittlichen Bedürfnissen

der Menschennatur volle Genüge gewährt und uns in den Stand setzt, unsern Lebenszweck als sittliche Persönlichkeiten zu erfüllen.

So ist auch meine eigene theologische Stellung zu Ritschl keine bloss gegensätzliche, und bei allen sehr erheblichen Ausstellungen gegen seine Theologie, von denen ich hier nur die wesentlichsten hervorheben konnte, verleugne ich doch keineswegs meine Uebereinstimmung mit ihm in einer ganzen Reihe von wichtigen Punkten. Das aber darf am Schlusse nicht ungesagt bleiben, dass der Kampf gegen die Ritschl'sche Schule nicht mit Bannsprüchen und kirchenpolitischen Kundgebungen, sondern lediglich auf wissenschaftlichem Wege geführt werden darf. Wenn auch Ritschl und seine Schüler mit dem Vorwurfe der Unchristlichkeit gegen abweichende theologische Anschauungen flink bei der Hand sind, so kommt es uns doch nicht bei, Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Wir sprechen der Ritschl'schen Theologie keineswegs die Christlichkeit ab. Ihre wissenschaftliche Ueberwindung aber ist nicht von der Erneuerung, sei es der altkirchlichen, sei es der modernen, von Hegel beeinflussten Speculation zu erwarten, sondern lediglich davon, dass man sich gegen die in Ritschl's Lehre enthaltenen Wahrheitselemente nicht verschliesst, dieselben aber mit den Anforderungen des wissenschaftlichen Welterkennens auf der einen, den Aussagen der christlichen Mystik auf der andern Seite, in einen innigeren Zusammenhang bringt als bisher. Wenn diese Aufgabe der heutigen Dogmatik erfüllt sein wird, wird man auch die Ritschl'sche Theologie gebührend zu würdigen wissen als einen beachtenswerthen Markstein auf dem Wege zum Ziele.

Infallibilismus und Geschichtsforschung.

Prorectoratsrede[1])

von

Friedrich Nippold.

Je mehr die Nothwendigkeit einer noch immer zunehmenden Arbeitstheilung die verschiedenen Zweige der Wissenschaft von einander trennt, um so lieber benutzen die Vertreter dieser einzelnen Zweige die Gelegenheiten, wo die Universität als Ganzes in die Erscheinung tritt und ihrer gemeinsamen Ziele bewusst wird, um das Verhältniss des eigenen Arbeitsgebietes zu unserer wissenschaftlichen Gesammtaufgabe zu illustriren. Auch der heutige Redner hat noch vor wenig Jahren den Anlass seines hiesigen Amtsantritts benutzen dürfen, um in der Anwendung der sogenannten naturwissenschaftlichen Methode auf die Religionsgeschichte die höhere Einheit aller ernst wissenschaftlichen Forschung auch bei den umstrittensten Fragen vor Augen zu führen. Denn auf dem einen wie auf dem anderen Gebiete werden wir ja immer von der Einzelbeobachtung auszugehen haben; an diese wird sich stets auf's Neue die Vergleichung der verwandten Erscheinungen anschliessen; als dritte Stufe folgt überall wieder die Zurückführung des als verwandt Erkannten auf

1) Im mündlichen Vortrag ist nur die erste Hälfte behandelt worden. Dagegen entspricht das Ganze dem zum Zwecke des Vortrags niedergeschriebenen Manuscript.

die gemeinsame Wurzel, und so gewinnen wir schliesslich (bei den Thatsachen des religiösen Lebens so gut wie bei denen der mannigfachen naturwissenschaftlichen Disciplinen) gerade auf der Grundlage der Erfahrung zugleich die Erkenntniss der grundlegenden Gesetze alles Geschehens.

Wenn auch nur in knappsten Umrissen, habe ich es doch bereits damals versuchen dürfen, die Ergebnisse dieser gemeinsamen Methode für die Dogmenbildungen, für die überlieferten Thatsachen, für die Kritik der Geschichtsquellen selbst darzulegen, und durch die Wahl der Beispiele zugleich darzuthun, wie auch das religionsgeschichtliche Beobachtungsgebiet — so gut wie seine pathologischen und psychiatrischen Erscheinungen — zugleich die immer neuen Triebkräfte eines idealen Keimes, eines gerade durch sein eigenes Ersterben vielerlei Frucht bringenden Kornes aufweist. Heute sei es mir nun umgekehrt vergönnt, der gewichtigen Anregung, welche dem Religionshistoriker aus der Anwendung der richtig verstandenen naturwissenschaftlichen Methode auf sein specielles Gebiet erwächst, den Gewinn zur Seite zu stellen, welchen die religionsgeschichtliche Disciplin ihrerseits der Gesammtwissenschaft bringt: in der Ueberwindung des gemeinsamen Feindes aller gewissenhaften Wissenschaft, des Infallibilismus.

Der principielle Gegensatz als solcher, in den ich Sie heute einen genaueren Blick zu werfen bitte, war allerdings im Grunde auch schon in jener Antrittsrede wenigstens angedeutet. Der voraussetzungslosen Beobachtung der Natur- wie der Geschichtsforschung steht ja durchweg diejenige Darstellung gegenüber, welche den schon vor der Untersuchung eingenommenen Standpunkt als einen unfehlbaren ansieht. Wir können daher den gleichen Gegensatz eigentlich ebenso gut als den der exacten und der dogmatistischen, der empirischen und der confessionalistischen Auffassungsweise bezeichnen. Ebenso wenig bedarf es meines Erachtens einer vorgängigen Darlegung, warum dieses Princip des Infallibilismus durchweg das gleiche ist, ob es hier von einer kirchlichen Hierarchie, dort von einer theologischen

Confession ausgeht, ob hüben von einem philosophischen System, drüben von einem materialistischen Dogma. Dagegen möchte ich meine heutige Aufgabe einfach in dem Nachweise suchen, wie es gerade die Geschichtsforschung ist, durch welche die eine Art des Infallibilismus ebenso entschieden in ihre Schranken gewiesen wird, wie die andere. Nur sei damit von vornherein die Bitte verbunden, dass, wenn es mir nur sehr theilweise gelingen kann, aus der Ueberfülle des sich aufdrängenden Stoffes die jeweilen passendsten Argumente auszuwählen, dies meiner persönlichen Unzulänglichkeit, nicht aber der von mir vertretenen These selbst zuzuschreiben.

Der an die Spitze gestellten, absichtlich ganz allgemein gehaltenen Definition des Infallibilismus entsprechend haben wir uns also nicht nur nicht auf eine einzelne Form dieses Begriffs zu beschränken, sondern innerhalb der mannigfachen Gebiete, wo uns derselbe entgegentritt, die verschiedenen Formen auf das gemeinsame Protoplasma zurückzuführen. Neben die officiell in Anspruch genommene Unfehlbarkeit der päpstlichen Hierarchie stellt sich uns somit alsbald ihr Gegenbild in der zunächst wieder dem Boden der gleichen Kirche entsprossten principiellen Verbannung des sittlich-religiösen Factors aus der Geschichte; neben den auf den Besitz der alleinigen Wahrheit erhobenen Anspruch des confessionalistischen Orthodoxismus in der bunten Mischung protestantischen Kirchenthums der auch hier nicht ausgebliebene Rückschlag in den gleichen Infallibilismus heterodoxistischer Schulweisheit. Und wenn die bei einem so überreichen Stoff zwiefach erforderliche Selbstbeschränkung uns dazu nöthigt, das theoretische Gebiet nicht zu verlassen und den Uebergang aus der Theorie in die Praxis nur leise zu streifen, so werden wir von vorn herein um so mehr darauf zu achten haben, wie für den einfach historischen Standpunkt immer wieder die eine Form des Infallibilismus durch die andere ad absurdum geführt wird. Eben deshalb aber werden Sie es auch mit vollem Rechte von mir erwarten, dass ich da einsetze, wo das Wort „Infallibilismus“ seine eigentliche

zeitgeschichtliche Bedeutung gewonnen hat: bei der principiellen Bedeutung des vaticanischen Dogma für die Geschichtsschreibung.

Dem ausschliesslich politischen Gesichtspunkt, welcher nach der zutreffendsten Definition, die wir von ihm besitzen, nach Opportunitätsrücksichten zu handeln genöthigt ist und eben deshalb die Principienfragen ausser Acht lassen muss, werden wir es natürlich auch in diesem Falle zu gute zu halten haben, wenn er die allseitige Tragweite des durch den Jesuitenorden von langer Hand vorbereiteten kirchlichen Staatsstreiches ignorirt. Dafür aber hat es schon in dem Concilsjahre selber der anerkannt erste der katholischen Canonisten, von Schulte, in einer streng quellenmässigen Untersuchung an's Licht gestellt, was für unabweisbare Consequenzen die in dieser Weise definirte „Macht der römischen Päpste“ für den Staat und die Staatslenker einschliesse: mögen seine Nachweise über den gleichzeitigen Kriegsbewegungen nicht die nöthige Beachtung gefunden haben, so haben sie doch noch weniger Widerlegung gefunden. Nicht minder sind es, um von ihren ausserdeutschen Genossen zu schweigen, speciell die angesehensten Wortführer des deutschen Episkopates gewesen, die es in der ergreifendsten Art dargethan haben, was die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes mit Bezug auf die innerkirchliche Entwicklung besage: ihre feierlichen Proteste mögen wiederum unberücksichtigt geblieben sein, sie gehören darum doch zu den eigentlich geschichtlichen Marksteinen.

Noch um Vieles belangreicher jedoch, als die Consequenzen des neuen Dogma für Staat und Kirche, ist der dadurch den sämmtlichen früheren Kathedralsprüchen zugesprochene bleibend autoritative Charakter für das religiös-sittliche Leben. So ist seither der Hexenglaube in seiner furchtbarsten Gestalt, wie sie auf der nicht lange vor der Reformation erschienenen Bulle Innocenz' VIII. und dem aus ihr abgeleiteten Hexenhammer beruht, zum unabtrennbaren Bestandtheil des christlichen Glaubens gestempelt. Wenn es vor dem Jahre 1870 bei vereinzelten

Versuchen von der Art von Gassner's „Modus juvandi afflictos a daemone" geblieben war, so ist uns seither an den verschiedensten Orten die gleiche Argumentation mit gleicher Zuversichtlichkeit entgegengetreten: „Die von der Kirche vorgeschriebenen Exorcismen schliessen an und für sich den Beweis ein für eine derartige Macht des Teufels und seiner Dämonen; sonst würde ja die unfehlbare kirchliche Instanz sie nicht angeordnet haben."

Dass es in Zukunft sein Seelenheil als hartnäckiger Häretiker verscherzen heisst, wenn man sich erkühnt, den Umfang der päpstlichen Allgewalt über alle Getauften in Abrede zu stellen, mag hier ausser Betracht bleiben, obgleich die altkatholische Lehre von dem an die Zugehörigkeit zur Kirche gebundenen Heil ebenso duldsam war als die neue Lehre die Unduldsamkeit auf die Spitze treibt. Um so weniger dürfen wir es aber gerade vom historischen Standpunkte aus übersehen, wie nunmehr auch alles das, was ein päpstlicher Cathedralspruch an Mirakeln erzählt, und was eine päpstliche Canonisation an Wunderbeweisen voraussetzt (wir haben es hier bekanntermassen mit der widernatürlichsten Sorte von Mirakeln zu thun), unverbrüchlich geglaubt werden muss. Denn durch den letzterwähnten Anspruch sehen wir nun zugleich weiter den von solch unfehlbarer Seite dictirten Glauben — und hier so recht im Sinne des urtheilslosen Fürwahrhaltens — zum Richter über alle wissenschaftlichen Probleme gleich sehr erhoben.

In der That giebt es denn auch heute keine einzige Wissenschaft mehr, auf welche nicht diese Anwendung schon kühnlich gemacht worden wäre. Was dieselbe im Einzelnen einschliesst, wird nur Derjenige vollauf beurtheilen können, der den Lehrplan der sogenannten freien Universitäten Belgiens und Frankreichs von nahebei kennt. Eine kleine Probe bietet zwar schon die vor Kurzem erschienene Biographie des gleichen Bischofs Laurent, der als Kanzler an die Spitze der ersten im belgisch-französischen Sinne freien deutschen Universität gestellt werden sollte, und dem wir unter Anderem die schöne Definition der Reformation als des zweiten Sündenfalls danken. Aber es dürfte überhaupt

nicht mehr lange angehen, die in jedem einzelnen wissenschaftlichen Gebiete mit pilzartiger Geschwindigkeit aufgesprosste neujesuitische Literatur nach wie vor vornehm zu ignoriren. Dazu trägt dieselbe einen viel zu grossartigen, in sich einheitlichen, in allen ihren Theilen auf's engste zusammenhängenden Charakter.

Seit der Thomasbulle Leo's XIII. ist der Kampf gegen die ungläubige moderne Wissenschaft mit dem kühnsten Selbstbewusstsein gerade auf denjenigen Gebieten aufgenommen, welche wir als die Hauptquellen der sog. modernen Weltanschauung anzusehen gewohnt sind, in Philosophie und Naturwissenschaft. Zwar war schon in derselben Zeit, in welcher die Wogen des sogenannten Culturkampfes auf's Höchste gingen, die Autorität des belgischen Physiologen Schwann für die wunderbaren Hergänge bei der hysterisch kranken Louise Lateau derartig in Anspruch genommen, dass es der ganzen Autorität Virchow's bedurfte, um den hochgeschätzten Collegen von solchem Bann zu entlasten. Seit den kosmopolitischen Errungenschaften des zeitigen Friedenspapstes aber ist die gleiche Aufgabe, die sich Janssen mit Bezug auf das Reformationszeitalter, und Baumgartner mit Bezug auf unsere klassische Literaturperiode gestellt (um von den zahlreichen anderen Parallelen zu schweigen), durch den Jesuitenpater Pesch hinsichtlich der Heroen der Naturforschung gelöst. Ja, seit dem laufenden Jahre erscheint sowohl ein Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie, wie ein Jahrbuch der Naturwissenschaften, die beide dem von Leo XIII. persönlich aufgestellten wissenschaftlichen Zukunftsideale, nach welchem nicht nur die Theologie und die Philosophie, sondern ganz besonders auch die Naturwissenschaften in Thomas von Aquin ihr bleibendes Vorbild zu erblicken haben, an ihrem Theile gewiss redlich vorzuarbeiten bemüht sein dürften.

Thomas von Aquin, als der erste wissenschaftliche Vertreter der päpstlichen Infallibilität, soll nun aber überhaupt eben darum zugleich als der Lehrer der Zukunft in allen wissenschaftlichen Gebieten ausnahmslos anerkannt werden. Mehr noch wie von den vorher genannten

Disciplinen gilt dies für die grundlegenden Rechtsbegriffe in Kirche und Staat. Bereits berühmt sich die neuthomistische Schule denn auch laut ihres Triumphes über einen der berühmtesten deutschen Juristen. Nicht nur in unserer Caplanspresse, sondern auch in den Blättern der römischen Curie selber hat die Erklärung Rudolph von Ihering's[1]) die weiteste Verbreitung gefunden, worin er der an seiner (freilich in ein ihm fremdes Gebiet übergreifenden) Darstellung der Ethik durch den Herrn Caplan Hohoff geübten Kritik gegenüber seine bisherige Darstellung zurücknahm. Caplan Hohoff ist — nebenbei bemerkt — derselbe Presscaplan gewöhnlichsten Styls, der in seinen historisch-politischen Studien über Protestantismus und Socialismus die Ethik des Thomas von Aquin speciell hinsichtlich des Rechtes der heiligen Inquisition rückhaltlos renovirt hat. Lassen Sie mich wenigstens das Ergebnis dieser neuthomistischen Ethik für den Rechtsbegriff wörtlich anführen: „Das Einschleppen und die Verbreitung der Häresie in ein katholisches Land ist ein Vergehen nicht blos gegen Gott, sondern auch gegen das christliche Volk und mittelbar gegen den christlichen Staat, und ist daher nicht weniger straffällig als Mord, Diebstahl, Majestätsbeleidigung, Hochverrath, Verbreitung aufrührerischer Doctrinen oder unsittlicher Bilder straffällig ist; unter Umständen kann jenes erstere wie diese letzteren ein todeswürdiges Vergehen sein . . . Indessen die menschliche Gerechtigkeit hat vielfache Einschränkungen. Nicht am wenigsten wird ihre Ausübung durch die Politik, durch die Regeln der Klugheit bedingt . . . Wenn gewisse an sich oder gesetzlich straffällige Handlungen häufig und allgemein werden, oder in der öffentlichen Meinung den Charakter eines Vergehens verlieren, so wird ihnen gegenüber die Justiz ohnmächtig und ihre Anwendung wird unpolitisch. Auf dieser öffentlichen Meinung allein beruht die Zulässigkeit heterodoxer Religionsübungen." Dieser selbe Presscaplan also, der gütig genug ist, uns offen zu sagen, was unsere Nachkommen bei

---

1) Der Zweck im Recht, II. Bd. 2. Aufl. S. 161—62, Anm.

einer Veränderung dieser öffentlichen Meinung, beziehungsweise bei voller Wiederherstellung des religiösen Friedens im Sinne Leo's XIII. zu erwarten haben werden, ist es, welcher in der klerikalen Presse aller Länder als Triumphator über die deutsche Wissenschaft in der Person des Herrn von Ihering auf's Piedestal gestellt werden durfte. Dessenungeachtet würde man es Herrn von Ihering nur zur Ehre anrechnen können, wenn er, nachdem er einmal ein falsches Urtheil über Dinge abgegeben, die er nicht genügend studirt hatte, den von ihm begangenen Fehler durch offenes Eingeständniss desselben wieder gut zu machen versuchte. Um so weniger aber war es am Platze, wenn er nun gleichzeitig die ihn persönlich treffende Schuld auf Andere schiebt und sich sogar zu dem Satze versteigt: „Mit ungleich schwererem Gewicht als mich trifft der Vorwurf der Unkenntniss die modernen Philosophen und protestantischen Theologen.“ Wenn Herr von Ihering sich um die einschlägige Literatur so wenig bekümmert hat, dass er die gründlichen kirchengeschichtlichen Thomasdarstellungen in der protestantischen wie der katholischen Theologie nicht kennt, so hätte ihn wenigstens das eingehende Quellenwerk seines Göttinger philosophischen Collegen Baumann — die geistvolle Studie unseres Collegen Eucken ist allerdings etwas später erschienen — eines Besseren belehren sollen. Oder hat vielleicht in diesem Falle nur die eine Form des Infallibilismus sich vor der anderen, der consequenteren, gebeugt?

Wir werden auf diese Frage später wenigstens in aller Kürze noch einmal zurückkommen. Dagegen galt es in unserem jetzigen Zusammenhange vorerst nur das Eine: die schlechthin allgemeine Tragweite der papalen Infallibilität für das Gesammtgebiet der Wissenschaft so gut wie für Staat und Kirche und religiöse Volksvorstellung zu constatiren. Denn nur auf diese Weise können wir zugleich den Gegenpol schon dieser Form des Infallibilismus in der Geschichtsforschung (wie ihn in der letztgenannten Specialfrage College Eucken gewahrt) in seiner vollen Bedeutung verstehen.

Dass der schlechterdings unüberbrückbare Gegensatz gerade auf diesem Gebiete am schärfsten hervortreten musste, verrieth freilich schnell genug das Triumphgeschrei des Convertiten Manning nach dem Vaticanconcil: dass das Dogma die Geschichte besiegt habe. Aber auch Derjenige, welcher die seitherige systematische Bekämpfung der sichersten Ergebnisse der kritischen Geschichtsforschung als sogenannter Geschichtslügen im Allgemeinen kennt, hat damit noch lange keine Vorstellung davon, was dieser Sieg des Dogma über die Geschichte für jede Einzelfrage zu besagen hat. Ja, selbst Derjenige, der beispielsweise die vielgerühmte Objectivität Janssen's, d. h. die durchgängige Tendenz in der Auswahl, in der Gruppirung, in der Gliederung, in der geradezu zur Fälschung werdenden Abkürzung ihrer Citate kennen gelernt hat, hat damit immer noch erst ein einzelnes Symptom jener Methode, welche gerade durch die scheinbare Zurückhaltung des eigenen Urtheils den urtheilslosen Betrachter ihrer Mosaikarbeit erst recht beeinflussen möchte. Denn dass ein Werk, wie das Janssen'sche, die deutsche Leserwelt eine Zeit lang so merkwürdig verblüffen konnte, ist doch nur darum möglich gewesen, weil die vielen Hunderte ähnlicher Producte bis dahin von wissenschaftlicher Seite vollständig ignorirt und auf diejenigen Kreise beschränkt geblieben waren, welche durch die vorsorgliche Einrichtung des Index vor jeder Gefahr selbständiger Forschung behütet sind.

Zumal auf deutsch-protestantischem Boden hat man nur zu lange keine Ahnung davon gehabt, in welcher Weise alle demselben entsprossenen Werke einer wahrhaft fabrikmässigen Verarbeitung unterzogen worden sind, indem man sie der Reihe nach unter dem alleinigen Gesichtspunkte vornahm, wie weit aus jedem von ihnen die beliebten Zeugnisse von Protestanten über den Auflösungsprocess des Protestantismus zu eruiren seien. Mit welchem Masse von Ehrlichkeit ferner diese Zeugnisse selber fabrizirt wurden, davon haben erst ganz neuerdings die Majunke'schen „Geschichtslügen“ und das Hipler'sche Pamphlet über „Christliche Geschichtsauffassung“ einen drastischen Doppel-

beweis gegeben: in der Form nämlich, wie sie ihrem Leserkreise Baur's Urtheil über die Magdeburger Centurien, dieses grossartige geschichtliche Quellenwerk der Reformationszeit, vorgeführt haben. Der grosse Tübinger Meister hat dieses Werk, mit welchem ja die kritische Geschichtsforschung überhaupt erst begonnen hat, dahin gekennzeichnet, dass die gewaltige Bedeutung desselben immer noch nicht hinlänglich anerkannt sei. Nachdem dann die erstaunlichen Leistungen desselben in einer Reihe von Einzelpunkten eingehend dargethan sind, folgt schliesslich (und zwar völlig der Hegel'schen Methode gemäss, wie sie sich gerade bei diesem Cabinetsstück der Historiographie in überaus lehrreicher Weise studiren lässt) der Nachweis dessen, was dieser ersten Stufe der modernen Entwicklung, d. h. dem Standpunkte des sechzehnten Jahrhunderts — von dem des neunzehnten aus betrachtet — noch mit Naturnothwendigkeit fehlen musste. Diese letzteren Ausstellungen finden wir nun in aller Ausführlichkeit gebucht mit dem in beiden Werken wörtlich übereinstimmenden Zusatz: „So lautet vernichtend genug die Kritik, welche das hier gewiss nicht parteiische Haupt der Tübinger Schule den Leistungen der Centuriatoren angedeihen lässt." Mit keiner Silbe aber erfahren die gläubigen Leser der „Christlichen Geschichtsauffassung" und der „Geschichtslügen", dass Baur daneben noch etwas anders lautende Worte für „die Leistungen der Centuriatoren" gehabt hat.

Doch eine derartige Fälschung der Quellen an sich ist nicht einmal das Aergste. Moralisch verwerflicher noch, und d. h. in unserem Falle zugleich noch mehr dem Geist ehrlicher Geschichtsforschung entgegengesetzt, ist das zu Grunde liegende Princip als solches. Unsere ehrliche Geschichtsforschung kennt ja eben doch keine höhere Aufgabe, als sich in den fremden Standpunkt hineinzuversetzen, ihn aus seinem eigenen Ideale heraus zu verstehen, und vor Allem der gegnerischen Anschauung die vollste Gerechtigkeit angedeihen zu lassen. Die neujesuitische Methode dagegen — denn wir haben es hier durchaus nicht etwa mit der allgemein katholischen, am wenigsten mit der deutsch-katholischen,

sondern mit der specifisch jesuitischen Methode zu thun — diese jesuitische Methode bezweckt im neuen wie im alten Orden gleich sehr nicht sowohl das geschichtliche Verständniss als die Vernichtung der sogenannten Häresie. Sie kann daher ihrem Princip nach gar nicht anders, als den fremden Standpunkt immer und immer wieder nur unter dem einen Sehwinkel betrachten, die etwaigen Blössen, die der eine oder der andere Vertreter desselben sich giebt, zu belauern.

Dass dies recht eigentliche Princip des Infallibilismus nun aber weiter für alle Theile der Geschichtsforschung gleich sehr dieselben Consequenzen herbeiführen muss, liegt ebenfalls wieder in der Natur der Sache selber. Es ist deshalb auch nicht etwa blos die Reformationszeit, die von den Vaticangläubigen in Zukunft nach den infallibeln Cathedralsprüchen Leo's X. beurtheilt werden muss. Genau um die gleiche Grundthese hat es sich bei der berühmten Honoriusfrage gehandelt, d. h. der Thatsache, dass der Papst Honorius (der übrigens persönlich dabei aus durchaus ehrenwerthen Motiven gehandelt hat, viel ehrenwertheren als seine unmittelbaren Vorgänger und Nachfolger) der sog. monotheletischen Häresie zugethan gewesen ist und durch das sechste ökumenische Concil um dieser Häresie willen verdammt wurde. In denselben entscheidungsschweren Monaten, in welchen der Mainzer Bischof von Ketteler speciell auf die Tragweite der Bulle Unam sanctam von Bonifaz VIII. als Gegeninstanz gegen das Infallibilitätsdogma hinwies, hatten Hefele und sein Freund Ruckgaber die Honoriusfrage einer gründlichen kritischen Untersuchung unterzogen. Seit dem Jahre 1870 steht es natürlich in Wirklichkeit um die geschichtlichen Thatsachen des Jahres 680 nicht anders wie früher, aber Ruckgaber's Buch ist durch die Indexcongregation verurtheilt, und sie konnte den bekannten Zusatz des „autor laudabiliter se subjecit“ auch in diesem Falle machen. Von der späteren Darstellung Hefele's gar hat unser milder Hase das Urtheil abgeben müssen: „Der Bischof hat den Gelehrten in ihm erwürgt.“

Aber wozu überhaupt noch Einzelbeispiele anführen?

Bezeichnender als alle solche Einzelfälle für den absoluten Widerspruch zwischen Infallibilismus und Geschichtsforschung ist ja doch die denkwürdige Erscheinung, dass geradezu alle diejenigen unserer katholischen Historiker, deren Werke mit hohen Ehren genannt wurden, an die Spitze der Gewissensopposition gegen das neue Dogma getreten sind. Jeder, der in der kirchenhistorischen Literatur unseres Jahrhunderts zu Hause ist, der weiss auch, was alle diese gewichtigen Namen — Döllinger, Reusch, Langen, Friedrich, Reinkens, Cornelius, Kampschulte, Michelis, Knoodt, Weber, Druffel, Stieve, Lossen, Hirschwälder, Buchmann, Frid. Hoffmann, Woker, Thürlings, Watterich, Baltzer und neben ihnen noch manche andere — für die allgemeine Geschichtsforschung bedeuten, wieviel dieselbe ihren zusammenfassenden Werken und ihren Specialuntersuchungen verdankt. Dem geradezu einzigartigen Zukunftswerth der glaubensfesten Haltung dieser gewissenhaften Männer kann auch dadurch kein Abbruch gethan werden, dass für die ausschliesslich politische Behandlung der sittlich-religiösen Fragen, welche die Kirchenpolitik unseres Jahrhunderts kennzeichnet, diese paar Dutzend des Einflusses auf die grosse Masse entbehrenden Gelehrten völlig in den Hintergrund traten gegenüber den Hunderttausenden von Wahlstimmen, über welche die klerikale Parteileitung verfügt. Die deutsche Geschichtschreibung der Zukunft wird darum doch von dieser altkatholischen Gewissensbewegung, und nicht am wenigsten von dem schweren Martyrium, das ihre Vertreter auf sich genommen, eine neue Epoche datiren. Kennt doch die Religionsgeschichte, die dem Evangelium Jesu die unverbrüchlichen Naturgesetze seines Himmelreiches entnimmt, keine höhere geistige Macht als das echte Martyrium. Schon seit Jahren erheben sich in dem Heimathlande der Päpste die Standbilder Arnold's von Brescia und Savonarola's von Florenz. Der Beginn unseres Jahres sah sogar in der Stadt der Päpste selber die mit der altbekannten Unterschrift Senatus Populusque Romanus versehene Denksäule errichtet: „Der nahe Palast, der früher den Medici gehörte, war Galileo Galilei's Gefängniss, der schuldig war, gesehen

zu haben, dass die Erde sich um die Sonne dreht." Und bereits sahen wir dasselbe Rom sich weiter anschicken, auch dem tieffrommen Giordano Bruno das ihm in der Geschichte der Philosophie schon lange errichtete Denkmal an dem Orte, wo sein Leib von den Flammen verzehrt wurde, zu setzen. Nicht anders aber wird auch an den Wahrheitszeugen der Gegenwart das ewig wahre Wort von den Schätzen, die nicht von Rost und Motten verzehrt werden, sich bewähren.

Um so tragischer dagegen das Geschick derjenigen römisch-katholischen Historiker, welche ihre äussere Stellung durch die Unterwerfung unter das vaticanische Dogma gerettet. In ungleich höherem Grade noch als das schwere Martyrium ihrer aus dem beneidenswerthesten Amte verdrängten altkatholisch gebliebenen Collegen haben gerade sie den unversöhnlichen Kampf des Infallibilismus gegen jeden Rest ehrlicher Geschichtsforschung zu erfahren gehabt. Dem Freiburger Professor Kraus hat es wenig geholfen, dass auch die zweite Auflage seiner Kirchengeschichte den brennendsten Fragen aus dem Wege gegangen war. Der Verdammung seines Buches durch die Indexcongregation ist er, wie die „Germania" seiner Zeit mit allen Einzelheiten berichtete, nur unter jenen drei Bedingungen entgangen, von denen man nicht weiss, welche für den Historiker die vernichtendste ist: 1) die noch vorhandenen Exemplare der alten Auflage zurückzuziehen; 2) in der neuen Auflage die von der Congregation angegebenen Punkte zu verbessern oder zu eliminiren; 3) die neu zu veranstaltende Auflage vor der Drucklegung nach Rom zu senden, damit sie dort geprüft und approbirt werde. Wie weit wir also in den späteren Bearbeitungen die Ergebnisse von Kraus' eigenen historischen Untersuchungen erhalten werden, oder die Correctur der Indexcongregation, muss dahingestellt bleiben [1]).

---

1) Seither ist die „verbesserte" dritte Auflage erschienen. Sie ist aber nur als Abschlagszahlung angenommen worden. Was von dem Verfasser noch weiter gefordert wird, steht in der „Germania" vom 14. und 15. Sept. 1887 (Nr. 209, II und 210, II) verzeichnet.

Dieses warnenden Beispiels ungeachtet hat es Kraus' Tübinger College Funk noch einmal gewagt, ein Lehrbuch der Kirchengeschichte zu schreiben, das die geschichtlichen Probleme nach geschichtlicher Methode behandelt. Schon im Vorwort aber war er genöthigt, dem im Jahre 1870 vollzogenen Sieg des Dogma über die Geschichte seinerseits die These entgegenzustellen: „Eine solche Frage (wie die über das Verhältniss des römischen Stuhls zu den ökumenischen Synoden der alten Kirche) ist in erster Linie geschichtlicher Natur. Und wenn nun das historische Ergebniss, was meines Erachtens nicht zweifelhaft ist, wirklich zu Gunsten meines Satzes ausfällt, was folgt dann für eine Theologie, welche diese Lösung so schlechthin für unerträglich hält? Meint man etwa mit Theorien Geschehenes ungeschehen zu machen? Oder müssen nicht vielmehr die Theorien, wenn sie Bestand haben wollen, nach den Thatsachen sich richten?" Vor dem Forum der Geschichtswissenschaft hat ja Funk mit dieser These zweifellos Recht. Aber was für Consequenzen sie bereits heute für ihn persönlich gehabt hat, kann man der Innsbrucker Jesuitenzeitschrift für katholische Theologie auf der einen, dem letzten Vertheidigungswort Funks, seinem Artikel „In eigener Sache" in der altehrwürdigen Tübinger Theol. Quartalschrift auf der andern Seite zur Genüge entnehmen.

Nur in den allgemeinsten Umrissen habe ich den unabweisbaren Conflict zwischen der ehrlichen Geschichtsforschung und der für die Gegenwart brennendsten Machtfrage aus dem Gesammtbereich des Infallibilismus zu umschreiben vermocht. Allerdings dürfte schon danach die denkwürdige Erscheinung für keinen von Ihnen mehr einer Erklärung bedürfen, woher es gekommen ist, dass gerade unsere katholischen Historiker die Führung dieses grossen Geisteskampfes übernommen haben, dass die protestantischen Theologen ihre dankbaren Schüler geworden sind. Aber wir müssen von allen Einzelnachweisen hierfür absehen, weil wir ja von Anfang an das principiis obsta! nicht auf eine einzelne Form des Unfehlbarkeitswahnes haben beziehen dürfen. Schon bei der Gruppirung der verschiedenen

Formen desselben aber wird Ihnen zugleich das auch im geistigen Leben stets neu bestätigte Naturgesetz der Pendelschwingung entgegengetreten sein. Je weiter der Pendel nach der einen Seite hin in Bewegung gesetzt war, desto weiter musste er sich alsbald nach der entgegengesetzten Seite bewegen. Oder wie die Anwendung davon im Volkssprichwort lautet, das auch bei uns am liebsten in französischer Fassung angewandt wird: Les extrèmes se touchent. Wenn auch ich dabei dem französischen Texte dieses Sprichworts den Vorzug gegeben habe, so hat das zugleich den tieferen Grund, dass hinsichtlich der zweiten Form des Infallibilismus, die den sittlich-religiösen Factor aus der Geschichte auszustreichen versucht, unsere geistvollen Nachbarn seit lange die Führung auf dem religionsgeschichtlichen Gebiete übernommen haben.

Es ist kein Zufall gewesen, es hat vielmehr weit zurückreichende Ursachen gehabt, dass, während unser deutsches Volk durch seine ganze Vorgeschichte von Ulfila an zum Volk der Reformation erwählt worden war, dasselbe Frankreich, das seit den Tagen Chlodwigs und Pipins, seit den Kreuzzügen und den Albigenserkriegen stets in den intimsten Beziehungen zur päpstlichen Curie gestanden hatte, an die Spitze der Gegenreformation trat. Das gerade ein Jahr vor Luthers Auftreten abgeschlossene Concordat zwischen Franz I. und Leo X., wodurch König und Papst in die Rechte der gallikanischen Kirche sich theilten und dadurch zugleich ihre eigenen Interessen solidarisch machten, brachte Königthum und Volk gleich sehr um die Segnungen der Reformation. Der französische Protestantismus, der in Calvin den Begründer der grössten internationalen Reformationskirche gezeugt hatte, erlag im eigenen Lande. Niemals hat die Glaubenseinheit, die Wiederherstellung des religiösen Friedens in päpstlichem Sinne, grössere Triumphe gefeiert als in der Bartholomäusnacht und der Aufhebung des Edicts von Nantes. Aber Sie wissen daneben auch, was für eine Tendenz es gewesen ist, die — völlig jenem vorerwähnten Gesetz von der Pendelschwingung zufolge —

das Erbe der Gegenreformation anzutreten bestimmt war. Die Testamentsvollstrecker Ludwig's XIV. sind die Encyclopädisten, diejenigen Ludwig's XV. die Materialisten gewesen, und gerade 100 Jahre nach der Aufhebung des Edictes von Nantes musste Ludwig XVI. die Sünden der Vorfahren büssen. Nur wird über diesen allbekannten Thatsachen es nur zu häufig vergessen, dass die Kette, die sie unter einander verbindet, viel früher anhebt und viel weiter reicht.

Bereits in dem Reformationsjahrhundert selbst sind der fromme Glaube und die ernste Sitte der Hugenotten im Kreise derjenigen, die äusserlich ihren Frieden mit der Kirche gemacht hatten, weil sie sich lieber ihrer Pfründen erfreuen als ihrer liebevollen Inquisition verfallen wollten, von dem spöttischen Hohn, von dem frivolen Zweifel an allem Ideal abgelöst worden. Man kannte die Religion ja nur noch als Hierarchie; ihr Einfluss auf die Sittlichkeit war keine Förderung derselben, sondern ihr schlimmstes Hemmniss. Wo daher die Moral überhaupt festgehalten wurde, da war es in der That nur sogenannte religionslose Moral. Von Rabelais und Montaigne an durch Voltaire und seine Geistesgenossen hindurch bis zum Système de la nature ist die mit echt französischem Esprit gewürzte Negation des sittlich-religiösen Factors in immer tiefere Abgründe versunken, hat sie von der vornehmen Skepsis bis zum nihilistischen Infallibilismus alle Stadien durchgemacht. Erst in unsern Tagen aber hat sie sogar bei den Meistern der Religionsgeschichte (soweit nämlich die blosse Gelehrsamkeit Anspruch auf diese Meisterschaft giebt) ihre Verzweiflung am Ideal in die Form eines Naturgesetzes zu kleiden gewagt. Dieses Gesetz nämlich, dem kein Theil der gesammten Religionsgeschichte entzogen sein soll, heisst die Nothwendigkeit des Betrugs, des betrügerischen Missbrauchs gerade der heiligsten Dinge. „Es ist keines der geringsten Verdienste Renans — sagt sein holländischer Bewunderer Pierson — dass er die Aufmerksamkeit der Historiker mit Nachdruck auf die Existenz dieses Gesetzes gerichtet hat.“ Doch hören wir darüber den

persönlich liebenswürdigsten der französischen Gelehrten selber.

In der in Deutschland meines Wissens gar nicht beachteten Vorrede zur 13. Auflage seiner berühmten „Vie de Jésus“ sagt Renan wörtlich: „Wenn die liberalen Theologen die Erklärungen dieser Art bekämpfen, so geschieht das, weil sie das Christenthum nicht den allgemeinen Gesetzen der anderen religiösen Bewegungen unterwerfen wollen, es geschieht vielleicht auch, weil sie die Theorie des spirituellen Lebens nicht hinlänglich kennen. Es giebt keine religiöse Bewegung, wo solche Täuschungen nicht eine grosse Rolle spielen.“ Punktum! Woher aber nun die Beispiele für diese ganz allgemein gehaltene These? Sie sind — bezeichnend genug — zunächst insgesammt dem Boden der Papstkirche entnommen: „Die Devotion von Salette ist eines der grössten religiösen Ereignisse unseres Jahrhunderts. Die bewunderungswürdigen Basiliken von Chartres und Laon erhoben sich auf Illusionen von gleichem Charakter. Das Fronleichnamsfest (französisch bekanntlich Fête-Dieu) hatte zur Ursache die Visionen einer Lütticher Nonne, die in ihren Gebeten beständig den vollen Mond mit einer kleinen Lücke zu sehen glaubte. Man könnte Bewegungen voller Aufrichtigkeit anführen, welche sich in der Umgebung von Betrügern vollzogen haben. Die Entdeckung der heiligen Lanze von Antiochien, wo der Betrug so evident war, entschied über das Schicksal der Kreuzzüge.“ Zur Abwechselung folgen dann einige Belege aus dem Mormonismus, aus der Drusenreligion und dem Islam. Gleich nachher aber kehrt Renan auch hier wieder zu seinem Lieblingsheiligen zurück, dessen ganze Erscheinung für ihn immer wieder der Ausgangspunkt für die Beurtheilung der seiner Meinung nach völlig analogen Erscheinung Jesu gewesen ist. „Der sanfte und unbefleckte Franz von Assisi hätte ohne den Bruder Elias keine Erfolge gehabt“, oder, wie es im Anhang zu derselben Auflage heisst: „Giebt es eine naivere religiöse Bewegung als diejenige des heiligen Franziscus? Und doch ist die ganze Geschichte der Stigmatisation unerklärlich ohne

irgend eine Connivenz seitens der vertrautesten Genossen des Heiligen." Aber ich schulde Ihnen noch den Schluss des vorher angezogenen Citates (S. 19 der Vorrede): „Die Menschheit ist so schwachen Geistes, dass die reinste Sache der Mitwirkung irgend eines unlauteren Elementes bedarf. Hüten wir uns, unsere gewissenhaften Distinctionen, unsere kalten und klaren Verstandesgründe auf die Würdigung dieser ausserordentlichen Ereignisse anzuwenden, die zu gleicher Zeit so hoch über uns und so tief unter uns liegen. Der Mensch, welcher bei seinen Lebzeiten eine Legende hat, wird tyrannisch durch seine Legende beherrscht. Man beginnt mit der Naivetät, der Leichtgläubigkeit, der absoluten Unschuld, man endet in Verlegenheiten von jeder Art, und um die göttliche Kraft, da wo sie fehlt, aufrecht zu erhalten, entzieht man sich diesen Verlegenheiten durch verzweifelte Auskunftsmittel. Man ist vor die Frage gestellt: Muss man das Werk Gottes untergehen lassen, weil Gott zögert sich zu offenbaren? Hat nicht Jeanne d'Arc mehr als einmal ihre Stimmen reden lassen nach dem Bedürfniss des Augenblicks?" So der geistvollste französische Schriftsteller der Gegenwart über den Stolz der französischen Volksgeschichte, die Jungfrau von Orleans. Können wir uns da noch wundern, dass die ganze Ausführung schliesslich in den Satz mündet: „Man muss einen gewissen Grad von Betrug als ein von der Religionsgeschichte unabtrennbares Element ansehen."

Ob es möglich ist, noch eine klarere Erklärung für die traurigen Auswüchse seines berühmtesten Werkes zu bieten, als Renan's Aufrichtigkeit sie hier selber gegeben? Freilich — dürfte ich irgendwie länger bei seiner in so hohem Grade typischen Persönlichkeit verweilen, so würden — von den grossen religionsgeschichtlichen Werken der Zwischenzeit hier noch völlig abgesehen — vor allem seiner Selbstbiographie zahlreiche Einzeldaten darüber zu entnehmen sein, auf welchem Wege er von dem jesuitisch-supranaturalistischen in den naturalistischen Infallibilismus eingelenkt ist. Erscheint doch sogleich sein Geburtsort Treguier als ein eigentliches Pfaffennest, wo die apokryphi-

schen Heiligen Tüdval und Yves die Lokalgötter sind, wo die Heiligenbilder ihre Arme ausbreiten, wo ein altes und ein neues Marienbild sich im Wunderthun gegenseitig überbieten, und wo vor allem der erste Erfolg der Jesuitenmission der Restaurationszeit in der Verbrennung der Bücher bestand. Neben dieser Selbstbiographie aber würden wir uns nicht minder sein letztes Drama genauer zu vergegenwärtigen haben, welches die traurige Theorie in noch traurigere Thatsachen umgesetzt hat. Denn nicht nur der Inhalt der „Abesse de Jouarre“ dient ja wieder jenem Ehebruchskitzel, dem der französische Roman zumal seit der Wiederherstellung der Glaubenseinheit durch Ludwig XIV. verfallen ist; sondern speciell die Art, wie die Aebtissin im Kerker der Schreckensherrschaft in der Nacht vor dem erwarteten Tode ihres Gelübdes vergisst, zeigt uns eine Herabziehung des Heiligsten ins Sündlichste, wie sie wenigstens in der protestantischen Atmosphäre völlig unerhört ist. Aber nicht genug hiermit — es hat dieses Product des Dichters über die Kritik des Historikers wohl endgültig den Stab gebrochen. Die Vorrede des Dramas erkühnt sich nämlich, die aus den Kerkern der französischen Schreckensherrschaft berichteten Scenen zugleich in die Gefängnisse der altchristlichen Märtyrer zu übertragen. Bis dahin hatte nur ein einziger französischer Gelehrter, Aubé, diese Parallele ganz im Allgemeinen gewagt. Renan dehnt sie auf jenes schlimmste Gebiet sittlicher Verirrung aus. Mit vollem Recht hat daher schon Harnack's Recension (Theol. Lit. Ztg. 1887, Nr. 4) den Charakter eines Appells an das sittliche Gewissen: „die Generalisirung der einzigen und dabei völlig missdeuteten Stelle in Cyprian's Briefen sei horrent, die Auffassung als solche werde noch zu hoch taxirt, wenn man sie einfach als heidnisch bezeichnen würde.“ Vor allem aber: „Das Sittliche fehlt, d. h. die Macht fehlt, ohne welche die Religion zum Schaden der Völker wird“ — d. h. also genau das Gleiche wie unsere obige Definition, der sittlich-religiöse Factor werde aus der Geschichte gestrichen.

Doch genug von solchen kleinen Personalien. Dass

das von Renan vermeintlich entdeckte Gesetz für die Religionsgeschichte nur der Rückschlag aus der einen Form des Infallibilismus in die andere ist, liegt ja klar genug zu Tage. Die Atmosphäre der jesuitischen Gegenreformation unseres Jahrhunderts, in welcher er aufwuchs, und die seine Selbstbiographie uns so lebendig geschildert, konnte bei einem selbstdenkenden Jüngling des 19. Jahrhunderts schwerlich zu einem anderen Ergebniss führen, wie ein Jahrhundert früher bei Voltaire und seinen der gleichen Jesuitenschule entstammenden Gesinnungsgenossen. Ja wir wären in diesem Falle gewiss viel mehr berechtigt, von einem etwas anders zu formulirenden Gesetz in der Religionsgeschichte zu reden. Denn genau die gleiche auf der vorerwähnten Pendelschwingung beruhende Urtheilsweise tritt uns bei nur zu vielen einem ähnlichen Boden entstammten Gelehrten entgegen. Es ist ja bekannt genug, — um nur wenige von vielen Fällen zu nennen — wie Hellwald's und Scherr's masslose Ausfälle gegen die in Unsittlichkeit mündende Religion ganz ebenso das Ergebniss römisch-katholischer Erziehung sind, als die Anschauungen Sprenger's, der für das Leben Mahammad's die gleiche werthvolle Vorarbeit der Unterscheidung früherer und späterer Quellen geleistet hat wie Baur für das Leben Jesu, der aber in seinem Urtheil über das Christenthum als solches wie in seinen moralischen Kriterien überhaupt stets die in dem Lande der Tyroler Glaubenseinheit eingesogenen Eindrücke bekundet. Und dass es sich in der That hier in ganz anderer Weise um eine Art von Naturgesetz handeln dürfte, als bei demjenigen, das Renan aufgestellt, beweisen am allerdeutlichsten diejenigen ihrer Gesinnungsgenossen, welche zwar geborne Protestanten, aber unter dem Einfluss einer kulturfeindlichen Richtung aufgewachsen sind, in deren Ueberwindung sie eben darum nachmals ihre eigene Lebensaufgabe erblickten: die Hume und Buckle so gut wie die Reimarus und Strauss. Von den fast noch zahlreicheren geborenen Israeliten, die mit der väterlichen Religion überhaupt alle Religion wegwarfen, so wenig zu reden als von den edlen Repräsentanten der

jungen Türkei. Wenn sich alle diese unter derartigen Einflüssen herangewachsenen Persönlichkeiten darauf beschränkten, die sogenannte „pia fraus“ in allen ihren Formen unerbittlich zu entlarven, so würden sie der Geschichtsforschung einen nicht hoch genug zu veranschlagenden Dienst leisten: zumal in unseren Tagen, wo wir mit den sich immer mehr mehrenden Processen wegen Beschimpfung der Institutionen einer Sonderkirche bald dahin gekommen sein dürften, dass beispielsweise jede Erwähnung historischer Thatsachen, die den Partisanen des Papalprincips unbequem sind, eine gerichtliche Verurtheilung nach sich ziehen kann. Aber ihr Grundfehler ist leider überall der gleiche Infallibilismus, vermöge dessen sie priesterliche Herrschsucht und religiöse Offenbarung zusammenwerfen, und eben darum so völlig verkennen, dass die Religion nicht nur nicht im Gegensatz zur Moral steht, sondern dass echte Frömmigkeit und echte Sittlichkeit auf den beiderseitigen Höhepunkten einfach in einander übergeht.

Mit den eben von mir herausgehobenen Beispielen ist natürlich wiederum nur ein einzelner Punkt getroffen aus dem Gesammtbilde, welches sich für den durch den irreligiösen Infallibilismus von vornherein schief gestellten Sehwinkel ergiebt. Welches schwere Verhängniss auch in vielen anderen Beziehungen dadurch entsteht (wir können auch hier schwerlich eine bessere Definition anwenden, als die am Ende unseres ersten Theiles angeführten Worte Funks), „mit Theorien Geschehenes ungeschehen machen zu wollen, statt die Theorien nach den Thatsachen sich einrichten zu lassen,“ lässt sich heute nicht einmal andeuten. Braucht man doch noch lange nicht mit Renan den Betrug als unabtrennbar von einer religiösen Bewegung zu erachten, um hier a priori auf Irrwege zu gerathen. Es ist schon übel genug, wenn bei der Untersuchung über den Ursprung der Religion, beziehungsweise bei der Eintheilung der Religionsgeschichte, statt von dem sittlich-religiösen Ideale vielmehr von den Verkrüppelungen und Zerrbildern ausgegangen wird; wenn die einfache geschichtliche Thatsache hartnäckig ignorirt wird, dass auch die ältesten uns

bekannten Religionsstifter ausnahmslos ihr Werk als die Wiederherstellung einer älteren reineren Religionsform aufgefasst haben; wenn die niedrigste Sorte des Fetischismus und die verhängnissvollste Form des Priesterbetrugs mit der Religion Jesu zusammen unter die vage Rubrik Christenthum eingereiht werden. Aber in unserem jetzigen Zusammenhang heisst es sofort weiter eilen, um wenigstens noch die dritte und vierte Gruppe des Infallibilismus in aller Kürze auf den gleichen inneren Zusammenhang prüfen zu können, den wir bei der ersten und zweiten kennen gelernt.

Die Ansprüche des Orthodoxismus in den protestantischen Kirchen, des Heterodoxismus in der protestantischen Theologie, auf den Besitz der alleinigen Wahrheit, heben sich zwar nicht so grell von einander ab, wie der hierarchische und der antihierarchische Infallibilismus innerhalb des päpstlichen Machtbereichs. Aber sowohl die Naturanlage einer jeden von diesen Tendenzen wie das Wechselverhältniss, welches zwischen Beiden besteht, bildet doch eine hochmerkwürdige Parallele dazu. Sie werden bereits bemerkt haben, dass ich durch die Wahl der Ausdrücke von vorn herein zwischen Orthodoxismus und Orthodoxie, zwischen Heterodoxismus und Heterodoxie zu unterscheiden bemüht war. Aber es ist auch hier ein Blick von der Einzelerscheinung aus auf ihren geschichtlichen Hintergrund nöthig, um ebensosehr die individuelle Berechtigung orthodoxer so gut als heterodoxer Anschauungsweise wie die Uebergriffe der gegenseitigen Extreme unbefangen zu würdigen.

Von dem ruhig beobachtenden und vergleichenden Standpunkt des Historikers aus muss zunächst die altprotestantische Orthodoxie als das in jener Periode gar nicht anders mögliche Facit der ersten Periode der Reformationsbewegung verstanden werden, oder bildlich geredet, als der erste chemische Niederschlag eines gewaltigen Gährungsprocesses. Alle die neuen Kirchenbildungen, die an diesem Niederschlag participirten (und zu denen die tridentinische Gestaltung der römischen Partikularkirche genau ebenso zählt, wie die lutherischen, die zwinglischen, die

calvinischen Landeskirchen etc.), konnten der Natur der Sache nach gar nicht anders als den Besitz der Wahrheit auf sich selber beschränken. Sogar die heterodoxen Dissenters stehen in dieser Beziehung noch völlig auf gleichem Boden. Dass es verschiedene Auffassungsformen der religiösen Wahrheit geben kann, ja geben muss, sollte sich erst nach langem gegenseitigen Kampf ums Dasein herausstellen. Erst seitdem die Gewissensfreiheit und Duldung als die eigentlich grundlegenden Segnungen der Reformation heraustraten, konnte die eigentliche Centralaufgabe der wissenschaftlichen Theologie — statt in der stetigen Zuspitzung der confessionellen Gegensätze — in der Milderung derselben erkannt werden. Dies dann vor allem der Charakterzug des fridericianisch-josephinischen Zeitalters, zugleich der Periode unserer nationalen Classiker, des Beginns der eigentlich deutschen Philosophie, des Ursprungs einer menschenwürdigen Pädagogik.

Wer die in den Kreisen sämmtlicher Hierarchen gleich sehr verschrieenen, aber im Volksbewusstsein unzerstörbar fortlebenden Ideen der sogenannten Aufklärung von nahebei kennt, der weiss auch, dass sie nicht sowohl von religiösem Unglauben eingegeben sind, als vielmehr von der Erkenntniss des hoch über alle kirchlichen Trennungen erhabenen Wesens der Religion selbst. Die Aufklärung ist darum auch ebensowenig wie ihre eigene Mutter, die Reformation, die Quelle der modernen Revolution gewesen, ist vielmehr der letzteren, dem unabwendbaren Ergebniss der Gegenreformation, selber erlegen. Das furchtbare Gottesgericht der Revolution seinerseits aber — eben weil sie nun nicht mehr Reformation, sondern Revolution war — hat die neue Gegenreformation heraufbeschworen, auf der zumal die heutige Machtstellung des Papstthums beruht, während zugleich in den Reformationskirchen selber die scheinbar für immer zurückgetretenen altconfessionalistischen Gegensätze aufs Neue hervortraten. Auf diese Weise ist dem papalen Infallibilismus je länger je mehr hier wieder ein lutherischer, dort ein calvinischer Confessionalismus zur Seite getreten, und auch alle die anderen Formen

dogmatischer Ausschliesslichkeit haben eine Wiedererstehung erlebt. Wäre die Möglichkeit auch nur irgend gegeben, diesen umfassenden Entwickelungsprocess, in dem wir noch mitten inne stehen, in seinen einzelnen Erscheinungen vor Augen zu führen, so würden wir vor allem daran nicht vorbeigehen dürfen, wie damit zugleich die Ursache der schwersten kirchlichen Krise unseres Jahrhunderts, der Entfremdung unserer Gemeinde von der öffentlichen Kirche, in ihrem innersten Kerne getroffen wird. Denn genau nach der gleichen Methode, vermöge welcher in den römisch-katholischen Ländern die Jesuitenschüler die Vertreter der älteren milderen Anschauungen nach und nach überall zurückgedrängt haben, ist auch in den meisten protestantischen Kirchen ein ausschliessliches Parteiregiment, welches die Umkehr der Wissenschaft offen auf seine Fahne schrieb, zur Herrschaft gekommen, hat damit aber auch (fast ebenso wie in den romanisch-katholischen Ländern) die Gemeinde zur Kirche hinausgepredigt.

Lassen Sie mich noch einmal wiederholen: wir können nicht scharf genug unterscheiden zwischen Orthodoxie und Orthodoxismus. Es ist von keinerlei dogmatischem Parteistandpunkt aus, dass ich Ihnen soeben die tiefste Ursache der heutigen kirchlichen Nothlage gezeichnet. Wie in der altprotestantischen giebt es auch in der gegenwärtigen Kirche eine orthodoxe Richtung, die in ihr völlig berechtigt ist, von der die anderen Richtungen immer noch vieles absehen dürfen. Etwas ganz anderes aber ist es um den restaurirten Orthodoxismus mit seinen infallibilistischen Prämissen. Denn es giebt eben keine einzige theologische Disciplin, die uns nicht die von diesem Infallibilismus unabtrennbaren Fehlgriffe vor Augen stellte. Wie in der Exegese die verschrieenen Kunststücke der Harmonistik sprüchwörtlich geworden sind (d. h. die aus einer ungeschichtlichen Theorie über die biblischen Bücher hervorgegangenen Ausgleichungsversuche zwischen den einander widersprechenden Einzelberichten), so haben auch unsere dogmatischen und ethischen Systeme und nicht am wenigsten die verschiedenen Zweige der praktischen Theologie

gleich sehr unter diesem gemeinsamen Verhängniss gelitten.

Aber statt derartiger allgemeiner Betrachtungen werde ich die solchermassen entstandene Sachlage wieder am besten durch ein bestimmtes Beispiel zu illustriren versuchen. Lassen Sie mich dasselbe absichtlich nicht unserer eigenen, sondern der neueren holländischen Theologie entnehmen!

In Gelzer's prot. Monatsblättern vom Juni 1861 waren die zahlreichen Schulen und Parteien des holländischen Protestantismus zum ersten Male vollzählig neben einander vorgeführt worden. Zunächst die verschiedenen orthodoxen Gruppen: die separirten Calvinisten (die Parallele der deutschen Altlutheraner), die Groen'sche antirevolutionäre Partei (das Gegenstück zur Fraction Stahl), die altsupranaturalen Richtungen von Heringa und Vinke, wie die neusupranaturalen Schulen von van Oosterzee und Doedes, die sog. ethische Orthodoxie von Chantepie de la Saussaye und seinen Genossen, wie die mancherlei Uebergänge zwischen Orthodoxie und Vermittelungstheologie. Sodann auf der andern Seite dem gegenüber ebenso die verschiedenen liberalen Gruppen: der ältere Liberalismus, der sich im Grunde einfach von dem ausländischen Calvinismus zum nationalen Erasmianismus zurückgewandt hatte, die Groninger religiös-wissenschaftliche Erweckung (unter allen holländischen Schulen wohl am meisten mit der Schleiermacher'schen Regeneration der deutschen Theologie verwandt), die Leydener Schule des grossen Dogmatikers Scholten (in der begeisterten Entdeckungsfreude der Schüler ein eigenthümliches Vorbild der Ritschl'schen Schule), endlich die schon damals hervortretenden Anfänge der sogen. modernen Richtung, die seither mehr und mehr die theologische Entwickelung bestimmte, zugleich aber auch umgekehrt eine stets steigende Reaction in der Kirche heraufbeschwor. Wie nun aber bei diesem scheinbaren Chaos verschiedenster Meinungen das Ergebniss einer draussen stehenden, aufrichtig neutralen, nach einfach geschichtlicher Würdigung aller dieser Richtungen strebenden Beobachtung?

Lassen Sie mich aus dem Schlusstheile des vorgenannten Aufsatzes die Behandlung dieser Principienfrage wörtlich anführen: „Es ist allenthalben Streit und Kampf, auf den wir geschaut haben; eine Reihe von Parteien stehen neben einander; jede hofft für sich die Zukunft. . . . . Was wird nun die Zukunft sein? Welche Partei wird den Sieg erringen? — Wir wissen es nicht; jede Richtung hat ihre wahren, ihre berechtigten Seiten, denn alle sind sie ja von Christi Geist berührt, der nach seiner eigenen Verheissung in alle Wahrheit führen soll. Aber auch keine Richtung ist frei von bedeutenden Schwächen: dort ein Eifern, hier ein Wissen ohne Liebe, dort gar oft eine Furcht vor der Wissenschaft, hier nicht selten eine Zurückstellung des Glaubens. Ueberall die heftigste Polemik gegen die anderen Parteien, und leider mit Hintansetzung des wichtigsten gemeinsamen Kampfes, des Kampfes gegen die Sünde der Einzelnen, gegen den praktischen Atheismus und Materialismus grosser Theile der Gesammtheit, gegen die den Zwiespalt des protestantischen Lebens benutzende Macht des römischen Aberglaubens. Darum, was wir für Hollands Zukunft hoffen, ist nicht, dass die eine oder andere Partei siegen, vielmehr dass die eine von der anderen und alle immer aufs Neue von dem lernen mögen, der allein unser aller Meister ist, und dass vor allem die Liebe, an der Christus uns als die Seinen erkennen wird, immer reichlicher durch seinen heiligen Geist in allen eindringen und Wurzel schlagen möge!"

Es mussten diese Ausführungen deshalb in ihrem eigenen Zusammenhange vorgeführt werden, um nun zugleich einen gegen den darin vertretenen Gesichtspunkt von anderer Seite erhobenen Protest ebenfalls aus sich selbst heraus erklären zu können. Denn jener gleichmässigen Behandlung der verschiedenen Richtungen wurde nun eben wieder der Anspruch auf den Besitz der alleinigen Wahrheit seitens einer einzelnen Partei gegenübergestellt: „Es giebt nur eine Wahrheit: diese ist in der Kirchenlehre gegeben. Bei den von der Kirchenlehre abweichenden Richtungen kann nur insofern von einem Reste der Wahr-

heit die Rede sein, als sie eben noch einen Rest dieser Kirchenlehre bewahrt haben." Ich glaube in diesen Worten den entgegengesetzten Standpunkt völlig objectiv gekennzeichnet zu haben. Es mag übrigens noch ausdrücklich hinzugefügt werden, dass der Angriff auf die vorher geschilderte Darstellung nicht etwa diese letztere selber als eine ungläubige bezeichnete, nicht über den Glauben des Verfassers selber absprach, wohl aber von ihm eine ausgesprochene Verurtheilung anderer Standpunkte von dem Sehwinkel einer alleinberechtigten Wahrheit verlangte.

Haben wir hier somit den unschwer verständlichen Standpunkt des „correcten" Dogmatikers vor uns, so wird der Historiker es freilich um so schwerer verstehen können, wo denn eigentlich jene alleinige Wahrheit der Kirchenlehre zu finden sein soll? im Lutherthum oder im Calvinismus, in der Brüdergemeinde oder im Methodismus, in der Knak'schen Bibeltheorie oder in den Concilsbeschlüssen der constantinisch-theodosianischen Zeit, oder wo denn überhaupt in einer der unzähligen Schattirungen protestantischer „Orthodoxie"? Auch der Historiker wird sich ohne grosse Mühe in den Anspruch der offenkundig zum Infallibilismus fortgeschrittenen Papstkirche auf den alleinigen Besitz der Wahrheit hineinzudenken vermögen. In dem Machtbereich des Vaticanismus ist eben keinerlei abweichende Meinung geduldet, muss dem Kathedralausspruch des Papstes blinder Gehorsam geschenkt werden. Aber wo ist auf evangelischem Boden die gleiche Instanz? Etwa in den Machtansprüchen einer jeweilen durch einen modernen Byzantinismus emporgehobenen Hoftheologie, oder in den Beschlüssen einer kirchlichen Parlaments-Majorität, aus der die Stimme der evangelischen Gemeinde systematisch fern gehalten werden kann?

Um vieles wichtiger jedoch, als jede derartige zufällige Sachlage, muss uns der principielle Gegensatz selber erscheinen. Oder hatten wir nicht gerade in der geschilderten Controverse so recht unverkennbar den Gegensatz vor uns, den unser Grundthema zu definiren versucht: hüben den einfach geschichtlichen Standpunkt, das Messen

mit gleichem Mass, die unbefangene Würdigung entgegengesetzter Standpunkte: drüben den dogmatischen Infallibilismus, der seine persönliche Meinung zum obersten Kriterium über die Geschichte erhebt? Denn es handelt sich — aller Berufung auf objective Autorität ungeachtet — doch eben nur um eine subjective, eine persönliche Meinung, die hier so, dort so gefärbt ist, und deren verschiedene Formen sich wieder gegenseitig verdammen. Und es ist speciell diese letztere Erfahrung gewesen, die den Verfasser jenes Aufsatzes seit der Zeit dieses ersten schriftstellerischen Versuches über den schlechthinnigen Gegensatz zwischen Geschichtschreibung und Infallibilismus belehrt hat. Was ich in 25 Jahren geschichtlicher Forschung hinzugelernt habe, es hat immer wieder in der Constatirung dieses einen Gegensatzes, wie auf jenem ersten Erfahrungsgebiet, auch auf anderen Erfahrungsgebieten bestanden. Nachdem ich aber dabei einmal soweit den Schleier gelüftet, von einer ebenso persönlich schmerzlichen als in ihrem Ergebniss segensreichen Erfahrung, darf ich nunmehr auch keinen Anstand nehmen hinzuzufügen, wer der Vertreter des entgegengesetzten Standpunktes gewesen ist. Es war der damalige deutsche Pfarrer im Haag, der heutige Berliner Oberhofprediger und Generalsuperintendent Dr. Rudolph Kögel.

Wie viele ähnliche Schlussfolgerungen des orthodoxistischen Infallibilismus wären nun aber auch in dieser Gruppe wieder neben einander zu stellen! Wie oft begegnet uns nicht sogar in sogenannter Geschichtschreibung jene schlimmste Form der Principienreiterei, die, von dem äusserlichen Moment des Erfolges ausgehend, der siegenden Partei zugleich das innere Anrecht gegenüber der unterlegenen geben zu müssen vermeint! So hoch der germanische Arianismus in moralischer Beziehung auch steht über der sogenannten Bekehrung Chlodwigs, so soll er doch eben um seiner dogmatischen Heterodoxie willen — um nicht gar mit einem dicken Buch eines derzeitigen preussischen Superintendenten diese Heterodoxie als Häresie zu bezeichnen — haben erliegen müssen. So viel reiner die altbritische Form des Christenthums auch ist gegenüber

der römischen, so soll doch die Unterwerfung unter das Papstthum nöthig gewesen sein, um eine Kirche zu erhalten, die die thatkräftigste Missionskirche ist, welche wir kennen u. s. w. u. s. w. Man pflegt ja wohl heute ganz allgemein das A und das O der kirchlichen Historiographie der Gegenwart in der gegenseitigen Correctur des Flacius'-schen und des Arnold'schen Standpunktes durch Mosheim und seine Nachfolger zu sehen. Ueber das *πρῶτον ψεῦδος* der Arnold'schen Unparteilichkeit sind auch längst Alle im Klaren. Aber zugleich scheinen wir gerade heute weiter als je davon entfernt, dass das Wahrheitselement der Arnold'schen Geschichtsauffassung nun auch wirklich zur Geltung gebracht werde.

Doch wir können auch diesen Gedanken nicht weiter verfolgen. Nur an eine der vielen Irrungen dieser Art sei daher noch mit einem kurzen Worte erinnert, weil sie uns in den verschiedensten protestantischen Kreisen gleich sehr begegnet, ohne dass ihre Vertreter sich irgendwie der Unduldsamkeit bewusst sind, welche sie — sonst auf ihr protestantisches Toleranzprincip gemeinhin so stolz — mit solcher Urtheilsweise begehen: „Warum werden die Altkatholiken nicht Protestanten?“ Wahrlich, wer nur irgendwie zu der allein wirklich geschichtlich zu nennenden Erkenntniss vorgedrungen ist, nach welcher Protestantismus und Katholicismus nicht nur als verschiedene Zweige desselben Stammes, sondern zugleich als verschiedene Seiten derselben religiösen Grundidee erscheinen, wird von allen infallibilistischen Ausschliesslichkeiten diese für die schlimmste erklären müssen. Denn weder der Katholicismus noch der Protestantismus hat die ganze Fülle des Evangeliums zum Ausdruck gebracht. Als das Ideal des christlichen Universalismus und des christlichen Individualismus sind sie immer wieder zur gegenseitigen Ergänzung, zur Correctur der entgegengesetzten Einseitigkeiten berufen. Gerade der evangelische Christ sollte darum Gott nicht genug danken können, dass er in ein nur zu sehr in religiöser Gleichgültigkeit aufgegangenes Zeitalter ein solches weithin

leuchtendes Martyrium des christkatholischen Ideales hineingestellt hat.

Noch bei keiner der früher betrachteten Gruppen würden nun allerdings sich so viel Einzelnachweise aufgedrängt haben, zumal mit Bezug auf das normale Verhältniss des protestantischen und des katholischen Factors im Christenthum. Ich kann es ohne Mühe begreifen, wie die vorher vorgetragene Anschauung allen denen als eine blosse Paradoxie erscheinen mag, die keine Ahnung von dem absoluten Widerspruch haben zwischen dem Papalprincip der römischen Sonderkirche und der Katholicität der Urkirche, einer Katholicität, an der Niemand energischer festgehalten hat, als die Reformatoren. Aber es wird die höchste Zeit, dass wir von den Fehlgriffen in der Beurtheilung katholischer Zustände, in welchen sich protestantischer Orthodoxismus und Heterodoxismus begegnen, auf das innere Verhältniss dieser beiden letzteren Erscheinungen zu einander selbst kommen, — d. h. auch hier auf den Rückschlag, der mit Naturnothwendigkeit von der einen Form des Infallibilismus zur andern geführt hat.

Haben wir vorher das gute Recht der Aufklärungszeit zu betonen gehabt, als das einer der stetig einander ablösenden, sich gegenseitig befruchtenden Epochen des Protestantismus, so dürfte es nunmehr ebenso nothwendig sein, umgekehrt nun auch der Einseitigkeit und Ausschliesslichkeit der theologischen Schulen der Aufklärungszeit nicht zu vergessen. Oder hat dieselbe nicht ihrem Heterodoxismus gerade so das alleinige Recht zugesprochen, wie vorher und nachher der Orthodoxismus? Und der berufene gesunde Menschenverstand des Rationalismus, was war er anders, als die in einer bestimmten Zeitperiode vorherrschende öffentliche Meinung, d. h. das bestimmbarste und wetterwendischeste aller Kinder der alten Frau Wettermacherin, wie Luther's Genialität diese Sorte von Vernunft mit berechtigtem Sarkasmus verspottet? Moralisch verdenken kann man es allerdings einer theologischen Schule noch weniger wie einer philosophischen, wenn sie sich für den

Schlussstein aller bisherigen Entwickelung hielt. Sogar die berüchtigte rabies theologorum hat nicht nur neben dem philosophischen Infallibilismus auch den philologischen und den formaljuristischen mit ihrem eigenen verbunden, sondern sie hat überdies zugleich für das unveräusserliche Recht des Gemüthslebens einzutreten geglaubt. Ueberdies hat auf protestantischem Boden jedwede Art von Theologie doch nur sporadisch die von dem Papalprincip übernommene Inquisitionstheorie in die Praxis hineintragen können. Und gar von einer officiellen Unfehlbarkeitserklärung für frühere Kathedralsprüche war man hier stets ebensoweit entfernt, als von der These des Syllabus, niemals seine Befugnisse überschritten zu haben. Aber wenn auch die praktischen Consequenzen nicht gleich verhängnissvoll waren, so dürfen wir doch hier so wenig wie bei allem Früheren unser principiis obsta! vergessen.

Eine wirklich historische Kritik hat sich somit gleich sehr gegen den altrationalistischen Trugschluss des immer und überall identischen gesunden Menschenverstandes zu wenden, wie gegen die Hegel'sche Zurechtschneidung der geschichtlichen Thatsachen auf dem speculativen Prokrustesbett, gegen die systematische Verunglimpfung der Aufklärungszeit in der Reactionsepoche, wie gegen die Ritschl'sche Verurtheilung des Pietismus und der Mystik nach den Kategorien eines gemüthsleeren Verstandes. Leider können wir auf keine einzige dieser heterodoxistischen Formen des Infallibilismus noch im Einzelnen eintreten. Es dürfte dies aber am Ende auch um so weniger vonnöthen sein, wo wir hier im Grunde doch nur an die mannigfachen Parallelen zu erinnern brauchen, welche die Geschichte jeder einzelnen wissenschaftlichen Disciplin aufweist, mit Bezug auf den Ausschliesslichkeitsanspruch der jeweilen herrschenden Schultheorien und auf die Mittel, wodurch dieselben ihre Herrschaft erlangen und erhalten.

Nur in einem bestimmten Einzelfalle können wir uns auch hier einer klaren Stellungnahme von unseren gemeinsamen Prämissen aus um so weniger entschlagen, als uns bei demselben in der entgegengesetzten Anwendung doch

genau der gleiche Gegensatz wie in unserem eigenen Thema begegnet. Es ist die „Schutzschrift“ „Wider die unfehlbare Wissenschaft“, welche der als Kirchenhistoriker zu unseren berufensten Forschern zählende Greifswalder Prof. Zöckler vor Kurzem zu erlassen genöthigt war. Gerade deshalb nämlich, weil die Ergebnisse meiner eigenen Forschung um vieles mehr mit denjenigen der von ihm bekämpften Gelehrten als mit denen seiner eigenen Mitarbeiter übereinkommen, schien es um so mehr ein eigentlicher persönlicher Ehrenpunkt, einem derartig zugespitzten Problem nicht aus dem Wege zu gehen. Denn bei allem Gegensatz der persönlichen Anschauungsweise kann ich doch nicht anders als in der Art, wie die Principienfrage formulirt wurde, mich rückhaltlos auf die Seite Zöckler's zu stellen.

Auch in den in der Zöckler'schen Streitschrift behandelten Einzelfragen stehen ja verschiedene einander bekämpfende Schulen neben einander, die wohl insgesammt etwas besser thun würden von einander zu lernen, als nur die eigene Meinung als die allein berechtigte zu bezeichnen. Der Vorwurf der Ungläubigkeit und der Unehrlichkeit sind in diesen Dingen gleich wenig am Platze. Noch ein jedes theologisches System hat den Gegnern ein Siegfriedsmal, eine Achillesferse geboten. Denn das eine wie das andere hat eben mit incommensurablen Grössen zu rechnen, und das schliessliche Facit hängt ganz davon ab, wie weit die grundlegenden Sätze des Einen auch für den Andern annehmbar scheinen. Ganz besonders aber gilt diese allgemeine Erfahrungsthatsache von den verschiedenen Methoden der Bibelexegese. Während man hüben die Entstehungsgeschichte der einzelnen biblischen Bücher in ein helleres Licht zu rücken bemüht ist, sucht man drüben dem Inhalt der Bibel als Ganzem, dem sog. biblischen Realismus (dieser merkwürdigen Unterabtheilung des allgemeinen Schlagwortes: Realismus!) gerecht zu werden. Ob aber nicht die Kirche der Reformation der einen Arbeit ebenso gut wie der anderen bedarf?

Das blühende kirchliche Leben Würtembergs dürfte sich nicht zum wenigsten darauf zurückführen lassen, dass

die beiden grossen Meister Baur und Beck gleich sehr auf das jüngere Theologengeschlecht eingewirkt haben. Auf dem Boden der gemeinsamen Arbeit hat man sich darum gegenseitig verstehen und achten gelernt, und eben deshalb immer mehr friedlich mit einander zu arbeiten vermocht. Wie ganz anders tragisch die Lage in Holland, aus der wir nunmehr abermals den Gegenpol von demjenigen hervorheben müssen, den wir in jener früher berührten Controverse kennen gelernt haben. Jede neue theologische Schule wollte hier aufs Neue die allein berechtigte sein, und sie folgten doch mit derselben Schnelligkeit auf einander, wie die stetig wechselnden Ministerien in dem durch den infalliblen Parlamentarismus um jede Stetigkeit in der socialen Entwickelung gebrachten Staatskörper. Der Pfarrer, der auf der Höhe der Wissenschaft bleiben und mit ihr fortschreiten wollte, hätte auf diese Weise schliesslich nöthig gehabt, sich alle paar Jahre eine andere Theologie anzuschaffen. Die unvermeidliche Folge dieses heterodoxistischen Infallibilismus ist uns in der furchtbaren Krise des letzten Jahres entgegen getreten, in welcher noch einmal der orthodoxistische Infallibilismus, der seine beste Nahrung der Masslosigkeit des entgegengesetzten Extremes verdankt, die Kirche selber in feindliche Lager auseinander gerissen hat.

Auch mit Bezug auf unsere vierte Gruppe wird es also in letzter Instanz wieder die ruhige geschichtliche Beobachtung sein, welche die eine Form des Infallibilismus an der andern prüft und so einfach die eine durch die andere widerlegt, während sie uns zugleich in Orthodoxie und Pietismus, in Mystik und Rationalismus gleich sehr überall ein Stück individueller Wahrheit aufweist. Denn die verschiedenen innerprotestantischen Richtungen sind doch gewiss noch in ganz anderem Sinne ergänzungsfähig und ergänzungsbedürftig, als wir es vorher in Bezug auf Katholicismus und Protestantismus darzuthun hatten. Was der grösste aller Apostel von sich und seinen Genossen bezeugt: „Unser Wissen ist Stückwerk und unser Weissagen ist Stückwerk“, oder, wie es im Urtext noch viel bezeich-

nender heisst: „Wir erkennen nur zum Theil und wir weissagen nur zum Theil“, das sollten die einander gegenüberstehenden theologischen Schulen doch noch viel demüthiger von sich selber bezeugen.

Mit all den verschiedenen Formen jedoch, in welchen wir bisher den Gegensatz von Infallibilismus und Geschichtsforschung verfolgt haben, ist nun allerdings immer noch erst ein kleines Stück des Gesammtgebietes gestreift. Das lag freilich in der Natur der Sache, dass die Argumente des heutigen Redners nicht sowohl dem Gebiet der allgemeinen Culturgeschichte als vielmehr demjenigen der speciellen Religionsgeschichte zu entnehmen waren. Ausserdem aber ist schon im Beginn darauf hingewiesen, dass der Uebergang aus der Theorie in die Praxis von uns nur leise gestreift werden könne. Und doch würden uns erst mit Bezug auf den letzteren Punkt die eigentlich eingreifendsten Aufgaben, die brennendsten Fragen gestellt sein. Der berühmte Streit der Fakultäten, wie ihn schon Kant formulirt hat, gewinnt erst da seine volle Bedeutung, wo die Uebergriffe aus dem einen Fakultätsgebiet in das andere ihrerseits wieder in die Praxis übergreifen.

Was wir in den theoretischen Fragen als Rückschlag aus dem einen Extrem in das andere kennen gelernt, verfällt seinem eigentlichen Verhängniss doch erst in der Anwendung auf das praktische Leben. Unser deutsches Volk hat eine Periode des kosmopolitischen Idealismus gehabt, wo wir, um mit dem Dichter im Himmel zu wohnen, die Erde um uns herum unter die andern vertheilen liessen, wo die nüchterne Wirklichkeit keinen Werth für uns hatte. Ist es nicht eben darum um so leichter verständlich, wenn die auf jene Zeit des Hangens und Bangens in schwebender Pein gefolgte realpolitische Periode vorerst auch für die idealen, die sittlich-religiösen Fragen nur den praktischen Massstab anzulegen vermag? Geht es doch sogar derselben Geschichtsforschung, die wir als Gegengewicht gegen jede Art des Infallibilismus aufriefen, nicht anders. Auch sie ist durch eine Periode subjectiven Moralisirens hindurch ge-

gangen, die eben darum wieder von der völligen Zurückhaltung mit jedem moralischen Urtheil abgelöst wurde.

Die Grenze von Schlosser's Begabung ist nachgerade zur Genüge hervorgehoben; dürfte es aber nicht eben darum nun auch Zeit werden, uns der entgegengesetzten Einseitigkeit Ranke's bewusst zu werden, die dabei wieder in der merkwürdigsten Parallele steht mit der ausschliesslich politischen Werthung sittlich religiöser Factoren? Denn wenn unser allerseits als der erste anerkannte Historiker im Jahre des Kölner Kirchenstreites von der so völlig ungefährlich gewordenen Macht des Papstthums fabulirt, so können wir uns sicher nicht wundern, wenn unsere Politiker noch ein Menschenalter später in demselben Geleise stecken geblieben sind. Wenn unser Ranke — für den Gottesreichsgedanken Jesu wie für die Dogmen- und Bilderstreitigkeiten des Byzantinismus, für die pseudopetrinische Umkleidung der altcäsarischen Weltherrschaft wie für die Reformationsgedanken der Jahre 1520/23 — immer nur dieselbe rein politische Taxation angewandt hat, so ist es eigentlich nur wieder die natürliche Consequenz hiervon, wenn wir heute glücklich soweit gekommen sind, dass die Anwendung der Reformationsschriften Luther's und Hutten's so gut wie die der Bekenntnisse der Reformationskirchen selber dem Strafrichter zu verfallen scheint. Nur dass andererseits zugleich — der höheren Jurisdiction der römischen Kurie über das staatliche Rechtsgebiet, als der Sonne über den Mond, gemäss — die ganze Scala des papalen Schimpfwörterlexikons sich in ihrer privilegirten Stellung behauptet.

Bei einer derartigen Sachlage gestatten Sie mir darum wenigstens noch eine kleine geschichtliche Parallele. An dem berühmten Decembertage des Jahres 1520, der sich neben dem Anschlag der Thesen und dem Wormser Reichstag besonders der deutschen Volksseele eingeprägt hat, hat Luther mit der Bannbulle zugleich das kanonische Recht (und damit eben doch eine Sammlung von Fälschungen und Betrügereien, wie die Geschichte keines heidnischen Priesterthums ärgere kennt) in die Flammen geworfen. Heute deckt der höchste deutsche Gerichtshof das jüngste vaticanische

Dogma, gegen welches die gesammte katholische Theologie Deutschlands so lange Front gemacht hatte, als sie nicht den restaurirten Jesuiten erlegen war, vor der historischen Kritik[1]). Ja die neueste Aera der Religionsprocesse steht in der merkwürdigsten Uebereinstimmung mit den nach einem jeden Anlauf zu einem definitiven Religionsfrieden alsbald neuaufgenommenen gleichartigen Processen im alten Reiche, kennzeichnet daher so recht die uns überhaupt überall gleich sehr entgegentretende Parallele zwischen der Gegenreformation des 16. und des 19. Jahrhunderts. Liegt nicht aber hierin gerade ein Conflict vor zwischen Infallibilismus und Geschichtsforschung, dem gegenüber alle theologischen Principienfragen geringfügig erscheinen, ja der eine jede ehrlich geschichtliche Beurtheilung der Thatsachen schliesslich vor die Cardinalfrage jenes Martyriums stellen kann, in welcher die altkatholischen Professoren als die „professores veritatis“ im altkirchlichen Sinne vorangegangen sind?

Nur um so höher, um so grösser ergiebt sich jedoch dem Historiker der Zukunft die ihm von unseren Zeitgenossen vererbte Aufgabe. Das ist ja das eigentlich tiefste Geheimniss historischer Forschung, dass sie auch denjenigen, der von diesen oder jenen dogmatistischen, confessionalistischen, infallibilistischen Voraussetzungen ausging, mehr und mehr dazu führt, den fremden Standpunkt mit dem gleichen Masse wie den eigenen zu messen. Kaum ist eine schönere Definition dessen denkbar, was wir geschichtlichen Wahrheitssinn nennen, als in dem bekannten Wort Döllinger's, wie er viele Jahre hindurch den Hergang der Dinge von 1517—1555 nicht habe verstehen können, bis er endlich auch hier die Wege der Vorsehung anbeten gelernt habe. Unsere Darstellung der protestantischen Reformationsgeschichte ihrerseits aber wird einem solchen Zeugnisse gegenüber heute um so weniger Anstand nehmen dürfen — um wieder nur ein Beispiel aus vielen herauszugreifen — bei dem Verlauf der Leipziger Disputation Eck als den formalen Sieger, Luther als den in der Disputation ge-

1) Vgl. den Beschluss des III. Strafsenats (M. A. Z. 15. Nov. 1883).

schlagenen zu erkennen. Hatte doch Luther damals noch den naiven Glauben mitgebracht an die Unfehlbarkeit der sogenannten ökumenischen Concilien. Eben darum meinte er auch noch mit dem Constanzer Concil im Einklang zu sein bei dessen Verdammung von Hus. Nun erweist ihm Eck schlagend, dass er selber Sätze vorträgt, die das Concil in Hus verdammt hatte, dass er für den Standpunkt der Unfehlbarkeitskirche somit in der That ein Heide und Ketzer sei. Herzog Georg secundirt mit seinem bekannten Lieblingsfluch: „Das walt' die Sucht!" Aber Luther persönlich hat es in dem gleichen zukunftsschweren Augenblick sich selber klar machen müssen, dass, wenn er denn auch den bisher für unfehlbar erachteten kirchlichen Boden aufgeben müsse, dennoch Wahrheit Wahrheit bleibe, ob ein Concil sie gelehrt oder verurtheilt. Und die ersten Folgen des Leipziger Gesprächs sind die klassischen Reformationsschriften des grossen Jahres 1520 geworden.

Mit dem protestantischen Reformator des 16., mit dem katholischen Wahrheitszeugen des 19. Jahrhunderts wird darum der zukünftige Historiker sich in erster Reihe stets wieder das vergegenwärtigen müssen, was er nicht weiss, was er nicht wissen kann, eben darum aber auch in jeder Form des Infallibilismus gleich sehr die Sünde gegen den heiligen Geist der Wahrhaftigkeit erkennen. Damit haben wir aber schliesslich also wieder das gleiche Grundgesetz für die ernste Geschichts- und Naturforschung. So gut wie die letztere eine untergegangene Fauna aus den erhalten gebliebenen Knochenresten, eine unbekannt gewordene Flora aus der chemischen Zersetzung eines Pyramidenziegels berechnet, so gut erfreut sich die erstere immer wieder der Erfüllung jenes Ezechielbildes von dem Lebendigwerden der Todtengebeine. Aber das eine wie das andere ist durch die klare Erkenntniss der Grenzen unseres Wissensgebietes bedingt. Keine Art von jugendlicher Begeisterung lässt das Herz höher schlagen als die Entdeckung unbekannter Gebiete, sei es in einem dunkeln Welttheil, sei es in einem dunkeln Jahrhundert. Dieselbe Freude, die dem Botaniker und dem Zoologen aus der Fülle der einzelnen Formen in seinem Schöpfungsgebiete

zu Theil wird, erwächst dem Historiker aus dem Reichthum der Kulturformen, dem Religionshistoriker speciell aus der Fülle der verschiedenen Ausdrucksweisen für die eine Religion. Von hier aus der tiefste Grund des Widerspruchs gegen jeden Infallibilismus durch die Geschichtsforschung, zumal auf dem religionsgeschichtlichen Gebiet. Denn wie jedem Menschen seine eignen Gesichtszüge gegeben sind, so sind auch die einem jeden eigenthümlichen Züge der Gotteserkenntniss individuell verschieden. Die unendliche Vielheit der neben einander hergehenden und sich gegenseitig ergänzenden Formen, obenan aber die niemals erlöschende, sondern sich stetig vermehrende Triebkraft des Evangeliums Jesu lässt sich auch auf dem Boden der Wissenschaft niemals klarer ausdrücken als in dem apostolischen Wort von den mancherlei Gaben und dem einen Geist.

Zur Hypothese von der Waldenser-Bibel.

Bedenken gegen Keller's Beweis und Beobachtungen auf Grund der Goezischen Handschrift von 1404.

Von

Johannes Bornemann,
Pastor zu Clenze in Hannover.

I.

Keller's anziehende Hypothese, sämmtliche vorlutherische gedruckten deutschen Bibeln seien waldensischen Ursprungs, der neuerdings herausgegebene Codex Teplensis der handschriftliche Beleg für den neutestamentlichen Theil dieser Uebersetzung, hat rascher Verbreitung und selbst in populären Zeitschriften Aufnahme gefunden als einen geschlossenen, zwingenden Beweis. Nach den gegenwärtig vorliegenden Schriften weichen die beiden Vertreter der Vermuthung, Keller und Hermann Haupt, in den wesentlichsten Stücken von einander ab. Gemeinsam halten sie die Uebersetzungen Angst für Hölle und Sun der Maid für Menschensohn für waldensische Merkmale. Auf den waldensischen Charakter der Anhängsel des Tepler Codex gründet Haupt seinen weiteren Beweis: Die Deutsche Bibelübersetzung der mittelalterlichen Waldenser . . nachgewiesen, Würzburg 1885; Der Waldensische Ursprung des Codex Teplensis gegen . . Jostes vertheidigt, Würzburg 1886. Keller gibt diesen Beweis Preis, auf Grund von Jostes' Gegenschriften: Die Waldenser und die vorlutherische Bibelübersetzung, Münster i. W. 1885; Die Tepler Bibelübersetzung, eine zweite Kritik, Münster i. W. 1886. Denn in seiner jüngsten

Schrift: Die Waldenser und die Deutschen Bibelübersetzungen, Leipzig 1886, sieht er nur für die zwei Stücke über die Sacramente und über den Glauben den waldensischen Charakter als erwiesen an. Aber man dürfe überhaupt aus dem Charakter der Tepler Handschrift nicht auf den ihrer Uebersetzung schliessen; eine waldensische Handschrift könne ebensowohl einen katholischen Text enthalten, wie umgekehrt eine katholische einen waldensischen. Dies Zugeständniss Keller's ist darum besonders wichtig, weil die Freiberger Handschrift keinerlei äussere Merkmale eines waldensischen Ursprungs aufweist und der Tepler Handschrift an Alter völlig gleich oder überlegen sein mag. Man vergleiche den wichtigen Aufsatz des Professor Rachel im Programm des Freiberger Gymnasiums 1886: Ueber die Freiberger Bibelhandschrift und so weiter. Gibt Keller so Haupt's wesentlichstes Beweisstück Preis, so hat Haupt im Voraus Keller im Stich gelassen. In seiner ersten Schrift hatte Haupt gesagt, von der vierten Bibel an liege eine katholische Veränderung mit Heranziehung der gebräuchlichen Vulgata vor. Jostes hatte in seiner ersten Kritik eine solche Veränderung nur als Verbesserung des Textes und Modernisirung der Sprache, nicht aber als dogmatische Reinigung anerkannt. Da Haupt über diesen Punkt in der zweiten Schrift schwieg, hatte Jostes ein Recht, in seiner zweiten Kritik anzunehmen, seine Auffassung sei von Haupt gebilligt. Nun aber stellt Keller in seinem neuen Buche auf diesen Punkt allein seinen ganzen Beweis. Er constatirt in der vierten Bibel eine dogmatische katholische Expurgation und beweist aus der Art und der Nothwendigkeit derselben den ketzerisch waldensischen Ursprung der ersten Uebersetzung. Genauer ist sein Beweis dieser: Offenbar liegt von der vierten Bibel, also von 1470 an, eine Veränderung der Uebersetzung vor. An einer Reihe von Stellen über Fegfeuer, Ketzer, der Bischöfe weltliches Regiment, Sklaverei, Heilige, Priestergewänder und Aehnliches, ist diese Veränderung von 1470 dem ähnlich, was Emser 1529 im Gegensatz zu und als Verbesserung von Luther's Uebersetzung gibt. Emser's

Uebersetzung ist katholisch; also auch jener vierte Druck. Die Veränderung von 1470 ist gerade solch eine katholische Expurgation wie die Expurgation der Luther-Bibel 1529 durch Emser. Denn was 1529 katholisch war, hat auch für 1470 als Massstab des Katholischen zu gelten. War aber eine Expurgation nöthig, so war offenbar die alte Uebersetzung ketzerisch und als ketzerisch waldensisch. Also ist die alte Uebersetzung waldensisch. Auf diesem Beweis ruht jetzt für Keller die Hypothese der Waldenser-Bibel. Zieht der Beweis, so ist die Hypothese gesichert; zieht er nicht, so schwebt die ganze anziehende Vermuthung, wenn wir Keller's Buche folgen, noch heute in der Luft.

Mir scheint nun, es liegen die stärksten Bedenken gegen Keller's Beweis vor; und es scheint mir auch nach den eingehenden Recensionen von Kolde und K. Müller nicht überflüssig, diesen Theil von Keller's Buch zu prüfen.

Das erste Bedenken ist dies, dass Keller ganz einfach am Schlusse seines Beweises Ketzerisch und Waldensisch gleichsetzt. Die paar Bemerkungen zu den Uebersetzungen von sectae, haereses, votum, publicani wird er nicht für einen regelrechten Beweis ausgeben wollen.

Das zweite Bedenken ist dies, dass die katholische Uebersetzung von 1529, die im Gegensatz zur Reformation entstanden ist, als Massstab des Katholischen für 1470 gelten soll, ja für 1450—1530. Das ist ein Grundsatz, den Keller zwar mit grosser Sicherheit aufstellt, den aber so leicht Niemand von ihm annehmen wird; man müsste denn mit ihm meinen, die Gegensätze von 1530 lagen wesentlich 1450 schon vor.

Betreffen die ersten zwei Bedenken Keller's Deutung des Ketzerischen und Keller's Massstab des Katholischen, und haben sie nur Bedeutung, wenn man seine ersten Sätze über die vierte Bibel annimmt; so richtet sich das dritte Bedenken gegen jene ersten Sätze, welche die Veränderungen in der vierten Bibel mit der Behauptung einer Expurgation erklären. Diese Behauptung erscheint mir unhaltbar.

1. Bezögen sich die Abweichungen der vierten Bibel sämmtlich auf solche Stücke, wie Keller sie anführt, ent-

hielten die angeführten das Wesentliche und von selbst Hervortretende, so läge die Vermuthung einer dogmatischen Expurgation allerdings nahe. Indess liegt die Sache ganz anders. Weder Haupt noch Keller hat einen genauen Begriff von dem Umfang der Abweichungen in der vierten Bibel gegeben. Die Ausgabe von Klimesch gibt nach Seite 1 Anmerkung nur die bemerkenswerthesten Varianten; und diese betragen für die einzelnen Evangelien und die Apostelgeschichte durchschnittlich je tausend, Matthäus 1177, Marcus 635, Lucas 1325, Johannes 820, Apostelgeschichte 1105, und so in ähnlichem Masse durch's ganze Neue Testament. Für Matth. 5 war mir die Nachprüfung auf Grund von Kehrein's Abdrücken und den Bibeln der Hamburger Bibliothek möglich. Dabei verdoppelt sich die Zahl nahezu, kommt von 77 auf 126, vgl. Anlage 1. Und es ist keinerlei Anzeichen, dass die Veränderung ein bestimmtes Ziel verfolgt. Die unwichtigsten Stellen und die nebensächlichsten Ausdrücke sind eben so gut anders gegeben wie die wichtigeren. Was Keller bietet, ist eine willkürliche Auslese von ein ganz paar Stellen aus einem Heer von Varianten. Mir scheint, für alle Ausdrücke, die Keller so verwerthet, lassen sich völlig parallele Abweichungen bemerken, die ganz harmloser Art sind.

1470 wird hellisch feüwer für angest geschrieben; ebenso aber Matth. 5, 24 peyn für not, Matth. 8, 6 gepeyniget für gequellt; Matth. 11, 22 gericht für urtail; Matth. 18, 7 ergernuss für trubsal.

1470 wird ketzerey für irtum gesetzt; aber ebenso act. 25, 19 jrrseliger gelauben für vppige hochfart; Matth. 3, 7 saduceyer für verlaitter.

1470 wird regiern für richten gesetzt; aber ebenso act. 21, 19 dienstberkeit für ambectung; richter Matth. 5, 25 für vrtheiler, diener für ambechter; Matth. 5, 11 echten für iagen; Matth. 5, 17 auflösen für enpinden. Ps. 22, 1 hat die 5. Bibel ebenfalls regieren für richten (Goeze, Nieders. Bibeln S. 34).

1470 steht nach Klimesch' Ausgabe Matth. 20, 25 genau dasselbe Wort leut wie in den ersten Drucken. Was diese Stelle im Zusammenhange des Beweises soll, bleibt unklar.

Denn was M. v. Beheim übersetzt, ist doch nicht die Uebersetzung von 1470. (Doch das ist nicht der einzige Fall, dass völlig Fremdes angezogen wird.) Matth. 7, 5 steht knecht für iungling; ebenso aber Matth. 1, 23 jungkfrau für mait; Matth. 9, 25 tochter für diern; Matth. 9, 24 töchterlein für dirn; Matth. 9, 32 menschen für man.

Was 1470 für knecht apoc. 19, 5 eingesetzt ist, weiss ich nicht. Keller führt hier gegen seine sonstige Gewohnheit die Ausgabe von 1518 an. Nach Klimesch' Ausgabe liegt 1470 keine Veränderung vor.

1470 steht poderes leynen kleid statt vorher langes gewand; aber ebenso Joh. 19, 40 leynin tücher für leilachen, Joh. 20, 7 leynen tüchern für das blosse wort tuch, Joh. 20, 12 steht weisse kleyder ganz einfach, wo weisse gewande gestanden hat. Ebenso ist weisse gewande apoc. 4, 4, wo es doch ebenso anstössig sein musste, nicht geändert.

1470 hat seit gegrüsset für Got gruzze euch; act. 23, 30 aber ebenso damit müg wol für bis gegruzzt (vale).

Die Auseinandersetzung über das Vaterunser ist für den Beweis gar nicht zu brauchen. Die 1. Bibel hat nach Huttler's Ausgabe die zweite Bitte gar nicht, gerade wie Emser; ferner die Anrede gerade wie Emser. Ebenso steht es 1470, nur dass die halbe zweite Bitte aufgenommen ist, was gerade Emser als verkehrt an Luther rügt. Nur die siebente Bitte fehlt 1470 wie bei Emser. Statt dessen muss M. v. Beheim wieder aushelfen, er hat Emser's Uebersetzung! Aber wie kann man, wenn man nur an die Parallele im Matthäus denkt, dogmatische Expurgation im Vaterunser des Lucas nachweisen?

Auf die Stellen, welche Keller aus den Randglossen hervorhebt, wird man so lange nicht einzugehen brauchen, bis er einen Anhalt für seine eigenthümliche Vertheilung derselben beigebracht. S. 105 gelten die Glossen, welche dazu passen, als katholisch, S. 107 die, welche zu diesem Zwecke passen, als waldensisch; ohne dass irgendwie das Recht dieser Scheidung begründet wäre.

Damit ist auf alle die Punkte eingegangen, welche Keller S. 78—109 in seinem 3. Capitel behandelt. Dies Capitel aber enthält seinen eigentlichen Beweis. Diese vereinzelten

Stellen sind ohne weitere Begründung allein von allen Abweichungen der vierten Bibel angeführt. Und ihr auffälliger Charakter soll die Thatsache einer Expurgation beweisen! Etwas Auffälliges ist aber an ihnen allen nicht, wenn man diese Abweichungen unter der Menge der anderen sieht. Man wird nicht zu viel sagen, wenn man feststellt: angenommen, die Abweichungen der vierten Bibel beruhten auf einer Ueberarbeitung der alten Uebersetzung, die 1470 veranstaltet sei, so ist ein dogmatischer, specifisch katholischer Charakter der Ueberarbeitung **nicht** erwiesen. Damit wäre Keller's Beweis, von seinen Voraussetzungen aus, hinfällig. Indess es fragt sich, ob diese Voraussetzungen, welche selbst Jostes einfach aufnimmt, richtig sind.

2. Dass die vierte Bibel eine einfache Umarbeitung des in den ersten Bibeln vorliegenden Bibeldruckes sei, ist eine Annahme Keller's, für welche er keinen Beweis beibringt. Haupt in seiner ersten Schrift S. 39 gibt offen zu, dass ein solcher Nachweis der Abhängigkeit der vierten Bibel von den ersten Drucken bisher noch fehle. Welchen Werth kann aber der Nachweis einer Expurgation von 1470 haben, wenn die Thatsache nicht erwiesen ist, dass die Aenderung von 1470 stammt? Damit fehlt das wichtigste Glied in der Kette des Beweises; und Keller verliert über diese Sache kein Wort!

Die vierte Bibel ist sehr stark von den ersten Drucken verschieden. Im Anhang 1 gebe ich die Uebersetzung von Matth. 5, das leider seit Kehrein als Probestück gilt, während ein unbekannteres Stück viel wichtigere Ergebnisse bringen könnte. Ein Blick zeigt die grösste Verschiedenheit auch in den kleinsten Dingen. Es handelt sich keineswegs blos um dogmatisch wichtige Punkte oder um veraltete Sprachformen. Auf den berg wird auf einen berg; besitzent wird werden besitzen; weinent wird klagen; jagent wird durchächtent; leuten wird menſchen; kam wird bin komen; werde getan wird werde geschehen; der wird wöllicher; der es tut wird wär das tut; ir hört wird habent ir gehört; was tut ir mir wird was tut ir mer. Und so geht

es durch's ganze Neue Testament. Dabei ist leicht zu sehen, dass Klimesch' Ausgabe gerade die geringfügigen Aenderungen nicht vollständig gibt. Dogmatische Absicht der Aenderungen ist bisher nicht erwiesen. Modernisirung der Sprache und Correctur der Abweichungen von der geläufigen Vulgata genügen auch nicht zur Erklärung des vierten Druckes. Was den Anschluss an die Vulgata angeht, so stimmt hier, was Keller S. 108 ff. auch weiss, die erste Bibel sehr oft mit der Vulgata gegen den Codex Teplensis. In Evangelien und Apostelgeschichte, fast an allen Stellen. 55 kann ich anführen: Matth. 24, 38; 27, 8; Marc. 13, 37; Luc. 2, 23, 42; 3, 26; 4, 18; 6, 26; 7, 25, 50; 8, 33; 9, 1, 44; 11, 2, 4; 12, 16, 37; 14, 13 zweimal; 16, 1; 18, 9, 28; 19, 41, 44; 20, 1; 21, 18, 38; 22, 43, 71; 23, 1, 6, 52; 24, 12, 27, 32; Joh. 1, 45; 2, 16, 6, 60; 7, 8; 10, 6; 11, 5; 20, 13, 15, 24; act. 3, 8; 5, 41; 8, 4, 32; 10, 9, 28; 11, 2; 12, 22; 13, 21; 14, 16; 15, 34; 23, 25; und vielleicht sind die Huttler'schen Tabellen im Anhang für solche kleine Dinge auch nicht vollständig. In den beiden ersten Evangelien sind im Vergleich mit den drei anderen Büchern überhaupt sehr wenig Verschiedenheiten der Textgestalt. In der Regel liegen Glossen oder Fehler im Codex Teplensis vor, welche die Drucke nicht mitmachen; vermuthlich eben die Abweichungen, vermöge deren Schanz und Keller wie Berger auf eine Verwandtschaft mit der Itala schliessen. Diese Thatsache liesse übrigens auch noch die Möglichkeit offen, dass die handschriftliche Vorlage der ersten Drucke jene Tepler Handschrift an Alter und Rang überträfe. Der Gegenbeweis ist nicht versucht, ja die Möglichkeit nicht einmal in Rechnung gezogen.

Von der Erklärung des vierten Bibeldruckes hängt nun nicht nur Keller's Beweis, sondern noch vieles Andere für das historische Verständniss der vorlutherischen Bibeln ab. Angenommen, die vierte Bibel sei wirklich nur eine Veränderung der alten Uebersetzung, so ist die Vermuthung möglich, diese Veränderung habe dem Drucker der vierten Bibel handschriftlich vorgelegen und nicht als Correctur eines der drei ersten Drucke. Ja, nicht möglich nur,

sondern das Wahrscheinlichste ist es. Jostes citirt in seiner zweiten Schrift S. 31 mit sehr gutem Recht die Vorrede der Cölner Bibel. Darnach sind lange vor den Drucken Handschriften der Uebersetzung in Klöstern und Conventen sehr verbreitet gewesen. Die vierzehn oberdeutschen Bibeln entstammen den verschiedensten Druckereien in verschiedenen Städten. Und so gewiss eine Reihe von ihnen nur verständlich sind als Nachdrucke von Drucken, so seltsam wäre es, wenn nur eine Handschrift in Druck gekommen wäre. Ja, die niederdeutsche Bibel ist mindestens Ein Beispiel einer zweiten gedruckten Handschrift. Liegt nun in der vierten Bibel eine wesentlich abweichende Uebersetzung vor, und wissen wir von der Verbreitung sehr vieler Handschriften; so ist doch die Vermuthung die nächste, der vierte Druck sei der Abdruck einer eigenen Handschrift. Denn ist eine Handschrift zum Druck gekommen, so können auch zwei abgedruckt sein. Ich vermuthe, bei jedem anderen Drucke aus jener Uebergangszeit fände man diese Annahme sehr naheliegend. Keller aber rechnet vorschnell nicht einmal mit ihrer Möglichkeit; offenbar zum Schaden seines Beweises. Der Grund, dass ein späterer Druck sich als Verbesserung nach dem Lateinischen ausdrücklich empfehle, also der vierte Druck sich als Abdruck einer eigenen Handschrift ebenfalls empfehlen müsste (Rachel a. a. O. S. 12), kann doch nichts ausmachen. Es konnte ja gerade im Interesse des Druckers liegen, die Verschiedenheit nicht zu erwähnen. So lange also hier der Beweis fehlt, ist meines Erachtens das Wahrscheinliche, dass die vierte Bibel nicht ein veränderter Abdruck eines Druckes sei, sondern ein Abdruck einer eigenen Handschrift.

Zu bestimmten Vermuthungen auf diesem Gebiete ist eine grosse Uebersicht über die alten Bibeln erforderlich, die mir abgeht. Aber es fehlt mir selbst der Beweis dafür, dass nicht etwa der vierte Druck theilweis eine völlig selbständige Uebersetzung enthalte. Der Umfang der Verschiedenheiten gerade auch in völlig Gleichgiltigem ist so bedeutend, dass dieser Gedanke mindestens der Rede werth wäre. Die Anlage gibt ausser Matth. 5 noch ein Stück

aus act. 15, das die Abweichungen illustrirt. Offenbar ist in diesem Stück selbst die Vulgatavorlage verschieden: der erste Druck hat praecipue, der vierte praecipere übersetzt. Man übersieht zu leicht, dass die Art der Vorlage und die Art des Uebersetzens auch verschiedene Uebersetzer auf dieselben Wort- und Satzbildungen führen musste. Denn bei einer Uebertragung aus dem Lateinischen der Vulgata wird man eher übereinstimmen, als bei einer Uebertragung aus dem Grundtexte. Ist noch dazu die Uebersetzung im strengsten Anschluss an die Worte und an die Stellung der Vulgata gehalten, so ist an vielen Stellen die Uebereinstimmung, die uns auffällt, einfach nothwendig. Bei einer Probe mit einigen Freunden habe ich eine ganz erstaunliche Uebereinstimmung in der Uebersetzung gefunden, mindestens derjenigen zwischen erstem und viertem Drucke gleich. Finden sich also Abweichungen in so grosser Zahl, wie die des vierten Druckes von den ersten, so ist die Annahme einer eigenen Uebersetzung gar nicht so ungeheuerlich. Haupt in seiner ersten Schrift S. 43 Anm. 1 erwähnt die frühere ungeheuerliche Annahme von vierzehn Uebersetzungen. Der schlagendste Gegenbeweis sei die Uebernahme des Druckfehlers mir für mer Matth. 5, 47 aus der ersten in die zweite und dritte Bibel. Leider haben aber sämmtliche folgenden Bibeln diesen Druckfehler eben nicht. Biltz und Pietsch, welche Haupt S. 39 anführt, constatiren mit Recht den sprachlichen Zusammenhang der elf letzten Bibeln; doch auch da erscheint mir die Annahme einer eigenen Handschrift für die neunte Bibel mit dieser Beobachtung vereinbar. Das Eintreten neuerer Worte für die älteren der ersten Drucke, das jene Germanisten in der vierten Bibel constatiren, ist aber ebenso möglich, wenn es sich um den Druck einer jüngeren selbständigen Uebersetzung, als wenn es sich um die Ueberarbeitung einer alten Uebersetzung handelt. Jedenfalls ist die Frage der Beachtung werth. Zum Ueberfluss wiederholt sie sich beim ersten Druck. Ein Blick auf den Anhang der Huttlerschen Ausgabe zeigt, dass Lucas und Apostelgeschichte im ersten Drucke ganz anders von der Tepler Handschrift

abweichen, als die anderen Bücher. Sieht man z. B. act. 15 an, so ist Vers für Vers völlig anders. Auch hier ist die Vermuthung die nächste, dass die Schriften des Lucas im ersten Drucke aus einer ganz anderen Uebersetzung stammen, als die Uebersetzung des Tepler Codex.

Noch andere Verbindungen wären möglich, so die Benutzung der ersten Drucke und einer anderen Uebersetzung für den vierten Druck. Anmerken möchte ich noch, dass, nach Matth. 5 zu urtheilen, nicht der vierte, sondern der fünfte Druck die Vorlage der späteren gewesen und wieder der neunte die Vorlage der folgenden. Auf alle diese Fragen wird Jostes bei der Geschichte der vorlutherischen Bibelübersetzung, die er uns in Aussicht stellt, gewiss Antwort zu geben suchen.

Das Ergebniss der ausgeführten Bedenken kann nun kein anderes sein, als dass Keller bei seiner Beweisführung zum Teil mit Behauptungen arbeitet, ohne dass die Vorfragen schon erledigt wären, und ohne dass andere Möglichkeiten, die gerechten Anspruch darauf hätten, in Rücksicht gezogen wären. Die katholische Expurgation von 1470 ist nicht erwiesen und mit ihr wartet noch die ganze Hypothese der Waldenser-Bibel, wie Keller sie jetzt hinstellt, des Beweises.

II.

Absichtlich habe ich, um die vorangehenden Bemerkungen selbständig zu lassen, bis dahin eine Beobachtung nicht benutzt, welche allein Keller's Beweis schon ganz umwerfen würde; und zwar darum nicht, weil das Datum der Handschrift, um welche es sich handelt, von einer Seite angefochten ist. Auf diesen Punkt muss ich zum Schluss eingehen, um dies Datum zu vertheidigen. Es handelt sich um die Goezische Handschrift von Evangelien und Apostelgeschichte, datirt von 1404; in ihr haben wir möglicher Weise den handschriftlichen Beleg für die Fassung der Apostelgeschichte in der vierten Bibel im Gegensatz zu den drei ersten Drucken, aus dem Anfange des 15. Jahrhunderts, und zum

l auch den Beleg für die Abweichungen in den Evan-
n, wie ein Blick auf die Anlagen zeigen wird.
Die Handschrift ist von Goeze eingehend beschrieben:
ze, Versuch einer Historie der gedruckten Nieder-
sischen Bibeln 1775, § 3 S. 6—23, § 8 S. 49—50.
ze, Verzeichniss seiner Sammlung seltener und merk-
liger Bibeln 1777. Zugabe 493 S. 311—314. Rachel
inem Programm führt die Beschreibung S. 9 noch weiter
Die Handschrift umfasst die vier Evangelien und die
telgeschichte, mit denselben Vorreden wie alle gedruckten
leutschen Bibeln. Sie ist prächtig deutlich geschrieben.
t ist sie von der schreibenden Hand 1404. Nach-
t ist die Notiz: von süster Gertrud von Buren. Goeze
sie aus dem Nachlass eines Consistorialrath Göring in
en gekauft. Mit Goeze's Nachlass hat die Hamburger
thek sie überkommen, deren Verwaltung so freundlich
mir die Handschrift in dankenswerther Weise zu
ı. Rachel hat die Handschrift vor mir benutzt und
arin zu demselben Ergebniss gekommen, das ich ge-
en, ehe mir seine Untersuchung bekannt wurde: Die
schrift von 1404 steht in Zusammenhang mit der
ibersetzung in den elf letzten Bibeln; die Apostel-
ichte stimmt völlig mit der Uebersetzung dieser Bibeln,
die ersten Drucke. Ich mag die Behauptung noch
nzelnen beweisen. Die Handschrift hat in der Apostel-
ichte wörtlich den Text der 11., beziehungsweise 5. Bibel.
:. war mir nicht erreichbar. An 1105 Stellen weicht
1. Bibel vom Codex Teplensis wesentlich ab; 1015
hat die Handschrift. Rechnet man noch acht offen-
Schreibfehler 8, 9; 11, 12; 16, 1; 19, 5; 25, 9. 16; 26, 22;
, die sich in der elften Bibel finden, ab, dann regel-
ge Aenderungen, 13 Mal erkucken im Druck für er-
n, 5 Mal schreyen für ruffen, 4 Mal füran für vorbas,
harren für beyden, 10 Auslassungen geringer Worte,
uch; so bleiben nur 59 von jenen Stellen, an denen
andschrift und die späteren Bibeln sich nicht decken.
Textgestalt ist völlig dieselbe. Denn 68 von jenen
Stellen haben mit der Textgestalt etwas zu thun, nur

an 8 dieser Stellen weicht die 11. Bibel von der Handschrift ab, doch nur 28, 23 und 16, 1 sind von einiger Bedeutung. Diese 8 Stellen sind:

Act. 4, 17, wo die Handschrift zu kaim menschen umstellt, gegenüber dem Codex Teplensis. Nach Klimesch, dessen Angaben zu 4, 17; 8, 9; 11, 12; 16, 1; 19, 5; 28, 23 mir aber nach der 9. und 13. Bibel sehr zweifelhaft, fehlen die Worte in der 11. Bibel. Vielleicht sind sie auch da nur umgestellt.

Act. 8, 9 fehlt ein Satz in der 11. Bibel.

Im Deutschen steht zweimal der gleiche Satzanfang: und manig . . und ein m. freude. So erklärt sich der Fehler.

Act. 11, 12 fehlen in der 11. Bibel vier Worte. Zweimal hinter einander steht zu mir. So erklärt sich der Fehler.

Act. 16, 1 hat die 11. Bibel die Uebersetzung von viduae fortgelassen.

Act. 17, 3 hat die 11. Bibel heute zugesetzt.

Act. 18, 5 fehlen ihr 5 Worte. Im Deutschen steht zweimal hinter einander er als Satzanfang resp. der.

Act. 19, 5 fehlt ein Satz, der wie der vorangehende mit Jesus schliesst.

Act. 28, 23 hat die 11. Bibel den weissagen und ausgelassen. Auch dies ist wohl ein Flüchtigkeitsfehler.

Was die Textgestalt angeht, so stimmt mithin die Handschrift mit der 11. Bibel in allem Wesentlichen.

Unzweifelhaft ergiebt sich aber die Zusammengehörigkeit der Handschrift und der späteren Bibeln (denn an allen diesen Punkten stimmen die 5., 7., 9., 10., 13. mit der elften, wie ich mich in Hamburg bezw. für die 5. aus Goeze's Nieders. Bibeln S. 15 überzeugt habe) aus einer Reihe gemeinsamer Zusätze und solcher Schreibfehler, welche fast alle nothwendig als Fehler sich darstellen, die bei der Abschrift einer deutschen Vorlage und nicht bei der Uebersetzung einer lateinischen gemacht sind. Die ersten Drucke haben die Fehler nicht; ich verglich die zweite.

Act. 10, 36 misit verbum deus filiis heisst in Handschrift und späteren Bibeln: er sant das werk den sunen

Israel. Werk ist verlesen oder verschrieben für Wort. Ich vermuthe, die Randglosse des Tepler Codex hat hier eben diese Fassung werk notirt, nicht merk als Zeichen, die Aufmerksamkeit zu erregen.

Act. 12, 14 ist geringfügiger, wo vor den Namen Petrus sandt als Bezeichnung seiner Würde in Handschrift und späteren Bibeln gesetzt ist.

Act. 16, 27 hat die Tepler Handschrift für existimans richtig want (wähnen), die 2. Bibel wand; dagegen die Handschrift mit der 5., 7., 9. Bibel vant, 10., 11. und 13. fand. Auch hier ist die Zusammengehörigkeit klar, denn nicht die Aenderung des t-Lautes, sondern die des w-Lautes bringt den Fehler, dass jetzt finden statt wähnen übersetzt ist. Uebrigens liegt die Uebersetzung wähnen an dieser Stelle von dem Kerkermeister so nahe, dass aus ihr nicht gleich auf die Nothwendigkeit der Abhängigkeit von jener älteren Uebersetzung im Codex Teplensis zu schliessen sein dürfte.

Act. 17, 24 fallen in Handschrift und Uebersetzung gegen Codex Teplensis und 2. Bibel, also auch ohne Frage 1. und 3. Bibel, die Worte coeli et terrae aus, wohl durch Flüchtigkeit.

Act. 21, 21 haben Tepler Handschrift und 2. Bibel für discessio a Moyse richtig schaidung. Im selben Verse ist von Beschneiden die Rede. So ergibt sich die Correctur nach deutscher Vorlage: 5. und 7. schneydung, 9., 10., 11., 13.: beschneidung. Das zu Act. 16, 27 Bemerkte gilt auch hier. Das nächste Wort für discessio war jedem Uebersetzer wohl Scheidung.

Act. 26, 29 wird exceptis vinculis his in der Tepler Handschrift und der 2. Bibel richtig gegeben: on dise pant. Die anderen haben die Correctur nach deutscher Vorlage: mit diesen banden. Uebrigens haben die ersten Drucke ähnliche Correctur. Denn das was habt ir mir getan in Matth. 5 ist wohl nicht ein Schreibfehler, wie Haupt meint, sondern naheliegende Correctur.

Act. 27, 13 fehlt aspirante autem austro in Handschrift und späteren Bibeln, gegen Tepler Handschrift und 2. Bibel.

Den interessantesten gemeinsamen Fehler aber hat Rachel gefunden, eine gemeinsame Dittographie Act. 5, 3. 4:

Die 9. Bibel hat:

vnd daz heimlich abtriegest von
dem werd des ackers. Belib es denn nit dir be-,

hier beginnt eine neue Spalte derselben Seite:

werd des ackers. Belib es denn nit dir be-
leibend.

Offenbar ist die eine Reihe werd bis be- einer deutschen Handschrift durch einen Fehler verdoppelt. Ebenso 10. 11. 12. Dagegen ändern 13. und 14. in: v. d. d. h. abtregst von dem werd des ackers. Belyb dann nicht dir der werd des ackers, belib er denn nit dir, beleybend vnd verk.

Die Goezische Handschrift hat:

. . . vnd das heymlich ab-
triegest von dem werd des ackers. Bly-
bt es denn nit dir bewerd des
acker belib es denn nit din bebliebend
vnd daz . . .

Die 4. Bibel hat nach Rachel by lybend; 5.: bey leybend; ebenso 6.; 7. und 8.: beleybend; alle aber ohne die Dittographie.

Um nun zuerst das eine unzweifelhafte Ergebniss dem allen zu entnehmen: die Handschrift Goeze's hängt mit den späteren Bibeln 4—14 eng zusammen, am engsten mit 9—12, wie Rachel das festgestellt hat.

Indess bei der Beurtheilung scheiden sich nun die Wege. Rachel sagt, von den drei Möglichkeiten einer Abhängigkeit des Druckes von der Handschrift, der Handschrift vom Druck oder beider von einer gemeinsamen Vorlage erscheine wohl die zweite als die allein zulässige. Die erste, das muss man einfach zugeben, fällt weg, weil an unserer Stelle offenbar die Lesart der Handschrift die jüngere ist. Was er dagegen für die Abweisung einer gemeinschaftlichen handschriftlichen Vorlage sagt, ist wohl noch nicht genügend. Der Satz, dass bei sämmtlichen vorlutherischen Bibeln immer einer der früheren Drucke als Vorlage gedient, ist noch nicht so fest erwiesen. Das eine

Beispiel Rom 15, 25, das Rachel giebt, könnte sich auch wiederholt haben. So leicht ist die Entstehung des neige aus nu ge. Für die vierte Bibel habe ich meine starken Bedenken oben des Weiteren ausgeführt. Beachten wir, dass zahlreiche Handschriften vorhanden waren, dass eine starke Concurrenz unter den Druckern zu vermuthen ist, so hat es keine Schwierigkeit, eine eigene Handschrift anzunehmen, wo sich nur in einigem Maasse Verschiedenheiten zeigten. Eine Verbesserung nach dem lateinischen Text zeigt die neunte Bibel an, eben so sicher würde nach Rachel die Benutzung einer neuen Handschrift angezeigt sein. Warum? Eine Empfehlung brauchte das nicht zu sein, ja war es schwerlich. Es kam darauf an, was die anderen Drucke boten, besser zu bieten. Das war mit einer Verbesserung nach dem Lateinischen erreicht. Die Uebersetzung dagegen galt dem Drucker entschieden wesentlich als dieselbe, mochte er sie einer Handschrift oder einem Drucke entnehmen. Darum sehe ich nicht ein, warum es an sich sollte unwahrscheinlich sein, dass der 9. Druck eine neue Handschrift abgedruckt hätte. Die Herübernahme der Holzschnittstöcke von der Cölner Bibel zeigt, dass der Drucker der 9. Bibel grosse Anstrengungen für sein Werk gemacht. Nehmen wir dies an, so müsste die gemeinsame Vorlage der 9. Bibel und der Handschrift die Dittographie Act. 5 bereits haben. Dafür, dass mehrere Nachdrucker selbst einen so offenbaren Fehler übersehen, geben uns die späteren Bibeln Zeugniss. Das also ist keine Schwierigkeit. Ein Räthsel bleibt nur, dass die neunte Bibel gerade da, wo sie am leichtesten selber einen Fehler machen konnte, einen fremden Fehler abdruckte. Indess solche seltsame Zufälligkeiten sollen doch vorkommen. Es müssten dann die Zeilen der Vorlage der des 9. Druckes ganz entsprechen. Vielleicht könnte man sich denken, der Drucker habe hier genau Seite für Seite und Reihe für Reihe eben an der Stelle gedruckt, wo die Handschrift, welche ihm vorlag, dieselben hatte. Indess, ich gebe zu, räthselhaft erscheint dies Zusammentreffen. Dagegen führt Rachel's Aufstellung, so einleuchtend sie zuerst ist, zu Consequenzen, die mir noch mehr unwahrscheinlich sind.

1. Eine directe Abschrift ist gerade an der Stelle Act. 5 schwer anzunehmen. Denn die Lesart der Handschrift bietet Veränderungen, welche sich aus der des Druckes nicht so einfach ergeben: and ist einmal fälschlich angesetzt für acker und durchstrichen, nachher steht din bebliebend für dir beleibend. Man müsste also handschriftliche Zwischenlesarten annehmen. Und die werden ganz unwahrscheinlich, wenn es sich um die Fortsetzung einer bereits gedruckten Lesart handelt. Handelt es sich in der Handschrift und im Drucke um eine handschriftlich vorliegende Lesart, so wären solche Zwischenstufen eher denkbar.

2. Rachel trennt zwischen den Evangelien und der Apostelgeschichte der Handschrift. Für jene hat er festgestellt, dass sie für 60 von 250 Randbemerkungen zur Freiberger Handschrift bis jetzt den einzigen Beleg geben, eine ausserordentlich bemerkenswerthe Beobachtung. Auf Grund derselben weist Rachel nun der Goezischen Handschrift doch eine Bedeutung zu, welche man nach seinem ersten Resultate nicht mehr erwarten sollte. Seine Trennung zwischen Evangelien und Apostelgeschichte, welch letztere er selber als später hinzugefügt ansieht, erscheint mir völlig unglücklich. Rachel hat selber in Evangelien und Apostelgeschichte den gleichen Charakter des Styles erkannt. Nun ist aber äusserlich an der Handschrift weiter nichts zu bemerken, als dass die Evangelien für sich mit einem Blatte abschliessen. Nichts natürlicher als das. Sie sind der Apostelgeschichte gegenüber ein Ganzes. Sonst ist es in beiden völlig deutlich die gleiche Hand, und Niemand wird nach dem Befunde der Handschrift Beides von einander trennen. Wie nun? Die Evangelien der Handschrift Abschriften einer Handschrift, ihre Apostelgeschichte die eines Druckes? Warum sind dann nicht auch die Evangelien demselben Drucke entnommen? Die Evangelien Zeugnisse einer bis dahin unbekannten handschriftlichen Form der Uebersetzung und die Apostelgeschichte werthlose Abschrift eines späten Druckes? Die beiden Beobachtungen Rachel's scheinen nicht wohl mit einander zu stimmen. Dagegen sind mir sehr deutliche Anzeichen für die Selbständigkeit der Handschrift: Matth. 5, 39 (s. S. 95), wo die Hand-

schrift den Fehler, die Negation auszulassen: nichten widerstet, nicht begeht, wohl aber die Bibeln 4—14, soviel ich sehe; und dann act. 18, 5, wo sie ebenfalls im Gegensatz zu jenen Bibeln einen ganz leichten Fehler vermeidet (s. S. 78). Sie hat für das ausgelassene: instabat verbo testificans: prediget das Wort Gottes und.

3. Rachel macht die Apostelgeschichte der Handschrift zu einer Abschrift des Druckes von 1486, wahrscheinlich 1504 geschrieben. Da giebt es schon eine Fülle gedruckter deutscher Bibeln; und man kommt leicht zu der Frage, was zu solcher Zeit noch eine solche Abschrift soll. Eine Abschrift aus einem Drucke ist immer an sich schon die Annahme einer ganz besonderen Ausnahme.

4. Die Handschrift ist deutlich von 1404 datirt. Rachel vermuthet einen Schreibfehler, etwa für 1504. Indess die Schrift ist klar und deutlich und die ganze Handschrift sehr correct. An solcher Stelle ist ein Schreibfehler aber doppelt unwahrscheinlich. Zudem sind die letzten Worte von suster gertrud von buren später nachgefügt, und dann hätte doch der Irrthum bemerkt werden müssen. Statt eines Schreibfehlers hätte eine Fälschung daher mehr für sich. Aber wozu solche Fälschung? Mit der Frage kommt man nur noch mehr in Verlegenheit. Und, was das Wichtigste, nach dem Urtheil von Kennern, die ich um ihre Meinung gefragt, weist das ganze Aeussere der Handschrift weit entschiedener auf die Zeit um 1404, als auf die um 1504.

So reiht sich ein Bedenken an das andere, und der Zweifel erscheint mir sehr berechtigt, ob auf Grund jener einen Stelle die deutliche Datirung der Handschrift einfach als irrig zu verwerfen ist. Mir scheint, es sind Gründe genug vorhanden, welche zwingen, bei weiteren Arbeiten über die vorlutherischen Uebersetzungen die Goezische Handschrift auf's Neue zu prüfen und in erster Linie in Rücksicht zu ziehen. Einstweilen gilt mir die Frage, ob diese Handschrift eine eigenthümliche Ueberlieferung der vorlutherischen Uebersetzung enthält, mindestens noch als eine offene. Ist die Datirung richtig, so hat die Handschrift einen ausserordentlich grossen Werth.

Lenkt dieser Aufsatz die Aufmerksamkeit auf die Goezische Handschrift, nachdem Rachel sie wieder benutzt hat, aber ihr zugleich jeden grösseren Werth hat absprechen müssen, so ist ein Zweck dieses Aufsatzes erreicht. Ein anderer war der, die Möglichkeit verschiedener handschriftlicher Vorlagen bei den vorlutherischen Drucken auf's Neue zur Frage zu stellen, zunächst für die vierte, dann auch für die neunte Bibel. Zum Dritten erschien es mir recht, die Gültig-

Anlage 1. Abweichungen vom Codex Teplensis in Matth. 5

Cod. Tepl.	1. 2. 3. Bibel.
Wan	—
do Jhesus sach di geselſchaft	—
er ſtaig	—
ſtaig	3. gieng
an	—
den berg,	—
vnd do er was geſezzen sein iunger genachten ſich zu im vnd er tet auf sein mund und lert ſi sagent: ſelig ſint die armen mit dem geiſt	3. nachten
wan das reich der himmel iſt ir.	—
Selig sint die ſenften	—
wan ſi besiczent	—
die erde. Selig sint di da wainent	—
wan si werden getroſt. Selig sint di da hungert zerecht	—
wan si werdent gesatt.	3. erſettigt
Selig sint di barmherzigen wan si begriffen	3. erwerbend
derbermd.	3. erbarmd
Selig sint di rains herczen wan si gesechen Got.	3. werdent gott
Selig sint di gefriedſam	3. fridsamen
wan si werdent gehaiſſen die sun Gotz.	—
Selig sint di daz	die da
durechten	durchechten
leident um daz recht	—
wan daz reich der himmel ist ir. Vnd ir wert	Ir
ſelig so euch di leut	—

keit von Kellers neuem Beweise, den zu prüfen Wenige das Material beisammen haben werden, einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen. Ich wiederhole dabei, dass die Ergebnisse von der Echtheit der Hamburger Handschrift nicht abhängig sind. Es mag ja auf anderem Wege der Beweis der neuen Hypothese gelingen; auf dem Wege, den Keller einschlägt, wird sich bei genauer Prüfung schwerlich Jemand überzeugen.

und die Verwandtschaft von Codex 1404 und 4. Bibel.

Cod. 1404.	4. Bibel.	Abweichungen von der 4. Bibel in der 5. bis 14. Bibel.
und	—	—
schar	scharen	—
da g. er	—	—
gieng	gieng.	—
uff	uff	
einen	einen	6. add. hochen.
nachten	nachten	—
in	in	5—8. mit. 9—14 in
—	—	—
senftmütige	senffte	5—8. senffte. 9—14 senftmütige
werden besitzen	werden besitzen	—
klagen	klagen	—
nach der gerechtigkeit	nach der gerechtigkeit	—
gefettiget	gesatt	9—12. gesattet, aber 13. 14. ersattet
ervolgen	ervolgen	—
barmherzigkeit	die barmherzigkeit	—
werdent gott sehen	werdent gott sehen	—
fridſamen	fridſamen	—
kinder gottes	—	—
die	die da	-
verfolgunge	durchechtung	6. durchächte
durch die gerechtigkeit	umb die gerechtigkeit	—
Ir	Ir	—
menſchen	leut	—

Cod. Tepl.	1. 2. 3. Bibel.
fluchent vnd euch iagent	durchächtent
vnd alles vbel wider euch ſagen liegent vm mich frewet euch vnd derhoeht euch	3. frolockent
wan eur lon wirt	—
michel	3. gross
in den himmeln. Wan also jagtent	3. jagent
ſi di weiſſagen	—
di vor euch waren.	—
Ir seit ein salcz	—
der erden. Vnd ob das salcz wirt veruppigt	—
in dem ez wirt geſalczen?	—
Es versecht nit	es verſecht nit
von des hin	—
neur daz ez wird ausgeworffen vnd werd vertreten von den leuten.	—
Ir seit ein licht der werlt Die ſtat mag	—
nit ſein verpporgen geseczen	gesetzt
auf dem perg.	3. den
Noch sie	—
entzündent nit	—
das liechtvas	—
vnd seezend es unter das maſs	—
wan uff	—
das kerczstal	—
daz es	—
leicht allen den die da ſint in dem hauſs. Alſo leucht	—
eur liecht vor den leuten	—
daz si gesechen eure guten, werk und wunniclichen	—
euren vater der in den himeln ist. Nichten welt wenen	—
daz ich kam	—
zeentpinden	zuo derfüllen
ee	—
oder di weiſſagen	—
ich kam si nit	—
zu enpinden	—
wan	—

Cod. 1404.	4. Bibel.	Abweichungen von der 4. Bibel in der 5. bis 14. Bibel.
verfolgen	durchächtent	—
		6. alles das übel
frolockent	frolockent	
ist	ist	—
grofs	grofs	5—8. michel
haben sie verfolgt	haben sie durchächtet	—
propheten	weissagen	—
sind gewesen	waren	—
—	als ein salcz	5—14. ein salcz
verschwindet	verswindet.	—
wo in sol es dann gesalzen werden.	—	—
so ist es zu nichts nutze	so ist es zu nichte nutze.	—
dann	füro	9. 14. füran, 13. füan.
		—
menschen	mentschen	
die ftadt die uff e. b. geb. ist, die mag	—	—
die gebauet ist	gesetzt	—
einem	—	—
auch .. nicht	auch nicht	—
zünden sie an	zünden sie an	—
die lucern	die lucern	—
mefs	mefs	—
sunder	aber	11. sunder. 5—14. ?
uff eynen luchter	auff den leuchter	—
sie	sie	—
soll luchten	soll luchten	—
menschen	leuten	—
glorificiren	glorificiren	—
nicht wollen wenen	nicht welt wenen	—
sye kommen	sye kommen	—
zu entbinden	ufszelösen?	9—14. auffzelösen
das gesatz	das gesatz	11. gesetz.
propheten	propheten	—
bin .. kommen	bin .. kommen	—
zu entbinden	dafs ichs wöll ufflösen	11. aufzulösen?
sunder	aber	9—14. sunder.

Cod. Tepl.	1. 2. 3. Bibel.
zu derfullten	—
Ernſtlich gewerlich	—
ſag ichz euch	ich
ee	—
übergeet	—
himel vnd die erde, e ein punt oder ein puchſtab	—
überget	—
von der ee	—
uncz daß	—
alle dink	—
werden getan	—
Dorum	—
der da	—
enpindet	—
eins von diſen minſten geboten	—
vnd alſo	es alſuſt
leret di leut	—
der minern wirt er	—
geruffen	—
in dem reich der himel; wan der	—
es tut	—
vnd si lert	vn lert
dirr wirt michel geruffen	3. gross
in dem reich der himel.	—
Wan ich	—
ſag euch wan neur	—
begung eur gerechtikait nit mer denn	euch begnüeget
der ſchriber und Phariseer	u. der Ph.
ir get nit	—
in daz reich der himel. Ir hort	—
daz gesagt ist den alten: Nit derſlach;	—
wan der da	—
derſlecht der wirt ſchuldig czu dem vrteil	—
wan ich ſag euch:	—
daz ein ieglicher der da zurnt mit	—
ſein bruder der wirt ſchuldig zu dem vrtheil.	—
wan der da	—

Cod. 1404.	4. Bibel.	Abweichungen von der 4. Bibel in der 5. bis 14. Bibel.
ervollen	erfüllen	—
fürwar	warlich fürwar	9—14. fürwar
ich	ich	—
biss das	untz das	11. biſs daz. 9—14.
vergen	zergee	—
ein buchstab oder ein punkt	ein b. oder spitz an e. buchstab	10. spitz davon
wird nicht zergeen	wird nicht zergeen	—
gesatz	gesatz	—
bis dass	untz dass	—
alles	alle dink	—
erfult werde	geschehen	—
Darumb	Darumb	—
wöllicher	wöllicher	—
entbindet	ufflöset	—
ein gebot	ein gebot	—
also	also	—
die menschen	die ohne Hauptwort	5.? 9—14. die menschen
der wird der minst	der wird der minst	—
genennet werden	genennet werden	—
wär aber	wär aber	—
das	das	—
und also leret die menschen	und also leret die menschen	12. lernet.
gross genennet werden	gross genennet werden	—
—	—	—
aber	aber	—
es sei dann	nur allein	9—14. es sei dann
sye mer überflüssig dann	sye mer überflüssig dann	—
Phariseer	gleissner	—
so werdet ir nit ingeen	so werdet ir nit ingeen	—
Ir habt gehört	Habent ir gehört	—
du solt nit tödten	du solt nit tödten.	—
wöllicher aber	wöllicher aber	—
des gerichts	dem gericht	9—14. des gerichts
aber	aber	—
über	—	—
des gerichts	dem urteil	9—14. des gerichts
der aber	der aber	—

Cod. Tepl.	1. 2. 3. Bibel.
ſpricht zu ſeim bruder: Trutz	—
der wirt ſchuldig zu dem rate.	—
wan der	—
im ſpricht	—
Tor der wirt ſchuldig zu der angst des feurs.	—
Dorum ob du oppherz dein gab zu dem alter	altar
vnd do wirſt gedenken	gedenkent
daz dein bruder hat etwaz wider dich; la	—
da dein gab vor den alter	altar
vnd ge zem erſten	zum ersten
vnd versune dich	3. versöne
mit deim bruder vnd den kom vnd oppher dein gab. Bis gehellige d. w. ſchier	—
deim widerwirdigen ſchier	—
dieweil du mit im biſt im wege daz dich villicht der widderwertig	—
icht antwurt	—
dem vrtheiler vnd der vrtheiler	—
dich icht antwurt	—
dem ambechter	—
vnd wirſt	—
gelegt in den karker. Gewerlich	—
ſag ich dirs du	ichs
gehſt nit aus von dan	—
uncz daz du vergildeſt	—
dein mingeſten	den jüngsten
vierling	—
Ir hort	—
daz gesait iſt den alten: nit brich die ee. Wan	—
ich ſag euch: daz ein ieglicher der da ſieht daz weip	—
si zebegeitigen	—
iezunt hat er si geebrechet	—
in seim hercz. Vnd ob dich betrubt	—
dein zesems aug	1. 3. gerechts
brich es aus vnd wirfs ez von dirr; wan es gezimt dir	—
daz verderb eines	—
deiner gelider den daz aller dein leib	—

Cod. 1404.	4. Bibel.	Abweichungen von der 4. Bibel in der 5. bis 14. Bibel.
racha	racha	6. rach
des rats	dem rat	9—14. des rats
und der da	und der da	—
spricht	spricht	—
des hellischen fuers	des hellischen feuers	—
altar	altar	—
—	—	—
lafs	lafs	—
altar	altar	—
zum ersten	zu dem ersten	5—11. 13—14. zum e 12. zu dem
verstüne	verstüne	—
—	—	
bis gehellig. d. w. schier.	bis schier gehellig d. w.	5—14. bis g. d. w. sch.
widerparthy	widersacher	—
—	—	—
widerparthy	widersacher	—
nit dargebe	antwurt	—
richter	richter	—
nit dargebe	antwurt	—
d. dienern	d. diener	10. des diener
werdest	werdest	—
fürwar	fürwar	—
ich	ich	—
dar ufs	—	—
bezalest	—	—
den letzten	den letzten	—
quadranten	quadranten	—
Ir habt gehört.	Habend ir gehört.	—
aber	aber	—
—	—	—
eyn frauwe	—	—
si zebegern	si zebegeren	14. zu begeren.
si geebrecht	sin ee gebrochen.	9—14 nur: geebrecht. 5—8. sy geebrecht
ergert	ergert	—
gerechtz	gerechtz	—
—	—	
ist dir nutzer		—
verliesest oder verterbe	—	—
din ganzer lib	—	11. aller deiner leibe

Cod. Tepl.	1. 2. 3. Bibel.
werde gelegt in die angest.	angest des feürs
Vnd ob dich betrubt dein	—
zesem hant	1. 3. recht
haw	schneyd
si ab und wirfs	—
von dir; wan es gezimt dir	—
daz verderb	vergee.
eins deiner gelider den daz aller dein leib	—
ge	vergang
in die angeſt.	angest des feürs
Wan es ist geſait: ein ieglicher der ſein weip lezzt	—
der geb ir ein	—
puchlin	—
der ſprechung.	versprechung
Wan ich	—
ſag euch: daz ein ieglich der ſein weip lezzt es sei denn um die sache	—
der gemeinen unkeuſch	der gemein unkeuschunge
der macht	—
ſi ze ee prechent	—
vnd der da furt di gelazzen der pricht die ee.	—
Aber	—
hort ir	—
daz gesait ist den alten: nichten ſwer mainz	meineid
wan gieb dein aide deim Herren.	—
Wan	—
ich ſag euch nichten wellt ſweren mit all noch bei dem himmel wan er ist der tron Gotz Noch bei der erde wan si ist ein ſchamel ſeiner fuzz; noch bei Jerusalem wan ſi iſt ein ſtat dez micheln	—
Kunigz; noch enswer	—
bei deim haubt wan du macht nit gemachen ein har weis oder swarcz.	—
Wan eure wort	—
ſei	—
Ja vnd nein	ia ia nein nein
Wan	—
waz irr mer ist	—

Cod. 1404.	4. Bibel.	Abweichungen von der 4. Bibel in der 5. bis 14. Bibel.
hellische feuer	hellische feuer	—
ergert	ergert	—
gerecht	gerecht	—
hau	schneyde	—
sie	—	—
ist dir nutzer	—	—
vergee	vergee	6. vergang
dein ganzer lieb	—	—
vergee	vergang	—
in das hellische feuer	in das hellische feuer.	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
heimschickung	versprechung oder heimschickung	9—14. heimschickung
		—
aber	aber	—
über	—	—
—	—	—
des eebruchs	des eebruchs	—
dut	—	—
zerbrechen die ee.	zerbrechen die ee.	—
nympt	nympt.	—
Wider umb	Wider umb	—
habend ir gehört	habend ir gehört	—
meineid	maineid	—
dem	dem	10. dez
aber	aber	—
ir sullen gantz nichtz schw.	ir sullen g. n. schw.	—
grofsen	grofsen	—
ſwere auch nit	noch schwere	—
—	—	—
aber	aber	—
sollen syn	süllen sein	—
Ja ja neyn neyn	Ja ja nein nein	—
aber	aber	—
überflüssiger	ir mere.	9—14. überflüssiger.

Cod. Tepl.	1. 2. 3. Bibel.
daz kumt von dem ubeln.	—
Ir hort	—
daz gesait ist: Aug um aug vnd zan	—
um zan. Wan	—
ich ſag euch nichten widerſtet	—
dem ubeln.	den übeln
wan	—
der dich ſlach an dein zesems Wange peut	1. 3. gerecht
im auch das ander. vnd der mit dir wil kriegen in dem urteil	—
vnd zenemen	nemen
deinen rock las im auch den mantel.	—
Vnd der dich twingt tauſend fuzzſtapphen ge	—
mit im zwei ander. Der da eiſcht	—
von dir dem gib vnd der will entlechen	—
von dir niehten versag im	versag es im
Ir hort	—
daz gesait iſt: Hab lieb deinen freund vnd	—
hab in hazz	hab nit in haſs (NB)
deinen feind. Wan	—
ich ſag euch: Habt lieb eur feint vnd tut wol	—
denen di euch hazzent vnd pet vm di di euch iagent	—
vnd laidigent	—
daz ir seit sune	—
eurz vater der in den himmeln iſt der ſeine	1. seinen
ſunne macht ſcheinen uber die guten	—
vnd vber	—
die ubeln	—
vnd regent auf die gerechten vnd auf die vngerechten.	—
Wan ob ir di lieb habt die euch lieb habent	—
welchen lon habt ir des?	habt ir
tund den dicz	—
nit auch die offenſunder? Und ob ir allein	—
gruzzt eur bruder was tut ir mer?	mir (NB)
tunde den dicz	—
nit auch die haiden?	—
Dorum ſeit	—
durnechtig	—
als eur himliſcher vater	—
iſt durnechtig	—

Cod. 1404.	4. Bibel.	Abweichungen von der 4. Bibel in der 5. bis 14. Bibel.
bösen.	—	—
Ir habt gehört	Habend ir gehört	—
—	—	—
aber	aber	—
nichten widerstet (NB)	widersteet.	—
dem übeln	dem übeln	—
aber	aber	—
gerecht	gerecht	—
gericht	gericht	—
nymme	nemen	—
dinen	—	—
—	—	—
bitt	bitt	—
etwas v. d.	—	—
—	v. es im	—
Ir habt gehört	Habend ir gehört	—
hab in hazz	hafs	5—14. hab in hafs
aber	aber	—
—	—	—
—	—	11. 13. 14. bettet auch
verfolgen	durchächtend	—
beleydigent	leydigent	9—14. beleydigent.
kinder	—	—
—	—	—
lafst scheinen	lafst scheinen.	—
und	und	—
bösen	bösen	—
—	—	—
	unrechten	5—14. ungerechten
—	—	—
werd ir han.	—	—
daz	—	—
—	—	—
mer	mer	—
—	ethnici	—
—	—	—
syt ir	—	—
volkummen	volkummen	—
vwer vatter	—	—
volkummen	volkummen	—

Anlage 2. Die Abweichungen vom Codex Teplensis in

Cod. Tepl.	5. Bibel = 9 = 11.
Wan do si waren kumen zu Jerusalem si wurden enphangen von *den* kirchen und von den *noten* vnd von den *alten vnd si derkun[illegible]* [illegible] manige ding Got hat getan mit [illegible] *Wan auf stunden etlich von dem ir[illegible] der Phariseer di do gelaubten sprechend: Es gezimt in ze werden besnitten vnd zeverders (praecipue?) zehalden di e Moyses. Wan zesamen quamen di boten vnd di edelsten* zesehen von disem wort. *Do aber ein michel enczamtsuchung geschach aufstunde Petrus sprach* zu in: *Man* bruder ir wisset *daz von alten tagen in uns erwelt Got* durch meinen mund *zehorn di haiden* daz wort dez *Ewangelij* vnd ze globen. Vnd Got *der derkant* di *herczen ain gezeug hat gegeben* gebende in den heiligen Geist *alz wie vns* vnd *nichtz nicht vndergescheiden hat vnter* vns vnd *den im glauben rainigende ire herczen. Nu aber was* versucht er *Got* in	*Vn̄* do sy warn kumen czu iherusalem sy wurden empfangen von *der* kirchen vnnd von den *botten* vnd von den *öltern. sie verküntē* wie manig ding got hat gethun mit inn. *vn̄ etlich stunden auff von der ketzerey der gleichsner die do gelaubten sprechend d[illegible] dise müssen beschnitten werden vn[illegible]d gebieten (praecepere) das das gesetz [illegible]oysi gehalten werde. Vnnd die botte[illegible] vnd die alten die kamen zusam[illegible]n* zegesehen von disem wort. *Vn[illegible]d ein gross frag ward. petrus s[illegible]tund auff vn̄ sprach* zu in. *Ir ma[illegible]n* brüder ir wisst *das got hat erw[illegible]lt in vns von den alten tagen* durch [illegible] meinen mund *die haiden zehören* [illegible]z wort des *ewangeliums* vnd ze gel[illegible]uben. Vnd got *der do erkant* die *her[illegible]tzen der menschen der gab zeugk[illegible]uss* gebend in den heyligen geyst [illegible] *als auch vns.* vn̄ *er vndschied* [illegible] *zwischen* vns vn̄d *in. Reinige[illegible]nd ire hertzen mit dem glaub[illegible]n. Darum nu wz* versucht ir *de[illegible]*

act. 15, 4—12; 5. Bibel = Cod. 1404, 1. nicht = Cod. Tepl.

Cod. 1404.	11. Bibel.	1. Bibel.
Vnd do sie waren komē zu iherusalem sie wurden empfangen von *d'* kirchen vn̄ von dē *aposteln* vn̄ von den *alten. sie verkunten* wie manig ding got gethan (hette) mit yn.	sonst gleich 5, Spalte 2.	*v. d. eltern.*
vn̄ etlich stunden vff von d' ketzerey d' geleychssner die da glaubten sprechend. dz dise mussen besnytten werden vn̄ gebieten (praecepere) dz das gesetze moisi gehalten werde. Vn̄ die apostel vn̄ die alten kamen zusamen zu gesehen von disē wort. *Vnd eyn gross frage wart. Petrus stundt vff vnd sprach* zu in *Ir man* bruder ir wisst *dz got hat erwelt in vns von den alten tagen* drch mynē mundt *die heyden zu horen* das wort des *ewangeliums* vn zu glauben. Vn̄ got *d' da erkant die hertzen d' menschen gab gezugnisse* gebend in dē heiligē geist	*vnd etlich stunden auff v. d. ketzerey d. geleichssner. das dise müssen beschn. w. u. gebieten (praecepere) das das g. m. gehalten werden. vnd d. boten v. d. alten kamen zusamen v. ein grosse frag warde. petrus stund auff und*	*wann etlich d. d. g. stuonden auff sagent von dem irrtum der phariseer wann es gezimpt sy ze beschneyden v. vorderlich (praecipue) zebehuetten die ee… vnd d. botten v. d. alten die kamen zuosamen zegesechen… wann do manig frag ward gemacht petrus stuond auff er sprach O man* brüeder *dz got hat erwelt in vns v. d. alten tagen* durch.. *die heyden zeheren.. der do erkant do erk. d. hertzen der m. der gab den gezeug* gebent . .
als auch vns. vnd *er vnderschiedet nit zwyschen* vns vnd *in. Reynigend ir hertzen mit dem glauben. Darumb nu* versucht ir *den*	*auch uns.*	*als auch vns. vnd er vnderschied nit zwischen* vns vnd *in ze gereinigen ir hertzen mit dem gelauben. Dorumb nu wz* versuocht ir

Cod. Tepl.	5. Bibel = 9 = 11.
zelegen *den ioch* auf *di halsadern* der iungeren *das noch vnsre* veter noch *wir haben mucht tragen? Sunder durch di gnad dez Herren Jhesu gelauben wir werden behalten geleicherweis wi die Wan al di menge swieg;* vnd horten Barnaban vnd ·Paulum vorkundigende.	*herren* zelegen *das ioch* auf *den hals* der iungern *ds euwer* vätter noch *wir nit mochten tragen. Aber wir gelauben das wir behalten werden durch die genad des herren ihesu als auch sie. vnd alle die mänig die schwig* vnnd hörten barnaban vnd paulum verkünten.

Cod. 1404.	11. Bibel.	1. Bibel.
herren zu legen *ds ioch* vff *den halss* der iungern *das vwer* vetter noch *ir*[1]) (später corr.) *mochtē getragē. Aber wir glauben dz wir behaltē werden durch die gnade des hern jhesu als auch sie. vnd alle menig* swyg vñ horten barnabā vnd paulum verkunden.	sonst gleich 5. *als auch sy.*	den *herren* zelegen *daz i.* auff *den hals* der i.: *das euwer* vetter noch *wir nit mochten getragen. wan wir gelauben zuo w. b. durch d. g. des h. j. als auch sy . . menig die* schweig . . und paul erkünden.

1) Das Pronomen war ausgelassen. Spätere Correctur unten auf der Seite giebt dafür ir an.

Die Essäer bei Philo.

Von

Dr. Paul Wendland.

Die nachfolgenden Bemerkungen gegen die Untersuchung von Ohle (Jahrb. f. prot. Theol. 2. und 3. Heft, 1887) zu veröffentlichen, bestimmt uns nicht etwa die Absicht, das Hauptresultat derselben bestreiten zu wollen, über das wir uns noch kein abschliessendes Urtheil erlauben, sondern einmal die Meinung, dass man einer sonst vielleicht guten Sache einen Dienst erweist, wenn man schlechte Gründe von ihr fernhält, sodann der Wunsch, dass die Erörterungen, die sich voraussichtlich an die Arbeit von Ohle anschliessen werden, vor allem von einem richtigen Verständniss des Berichtes bei Philo[1]) (Quod omnis probus liber §§ 12. 13) ausgehen mögen. Ohle begründet nämlich seine Ansicht, dass die Essäer bei Philo ein mit manchen Reminiscenzen an die historischen Essäer durchsetztes Phantasiebild eines christlichen Interpolators sind, der das christliche Mönchthum um die Wende des 4. Jahrhunderts in eine frühere Zeit reflectirte, mit Argumenten, die vor einer philologisch scharfen Interpretation des Philo nicht Stich halten.

Namentlich ist der Sinn von § 13 falsch verstanden. Mit unzweideutigen Worten wird dort gesagt, dass die

1) Der Bequemlichkeit halber citire ich unter Philo's Namen auch den von Ohle einem Interpolator zugeschriebenen Abschnitt.

Fürsten zum Theil in thierischer Roheit ihre Unterthanen (τους ὑπηκόους, die Uebersetzung von Ohle S. 339 „loyale Bürger“ und 310 Anm. 1 vernachlässigt den Artikel) heerdenweise hingeschlachtet, zum Theil in tückischer Arglist unheilbares Uebel verursacht hätten, indem sie in allen Städten (κατὰ πόλεις) Denkmäler ihrer Gottlosigkeit und ihres Menschenhasses errichteten, dass aber keiner die Essäer eines Bösen auch nur hätte beschuldigen können. Ich gestehe, dass ich, bevor mir die Abhandlung von Ohle zu Gesicht kam, niemals aus dieser Stelle etwas von gegen die Essäer gerichteten Verfolgungen habe herauslesen können. Vielmehr heisst es von der 1. Classe der Fürsten ganz im Allgemeinen, dass sie ihre Unterthanen niedermetzelten, von der zweiten, dass sie in allen Städten gewüthet, während doch die Essäer nach der Angabe unseres Autors auf dem Lande in Dörfern lebten; und wenn die oben angeführte Deutung von τοὺς ὑπηκόους sprachlich unmöglich ist, so ist die Auskunft, dass der Interpolator, wenn er von Städten redet, aus der Rolle gefallen ist (S. 341, Anm.), mindestens sehr willkürlich. Setzen nicht ferner die Worte, dass Niemand die Essäer auch nur habe beschuldigen können, den stillschweigenden Gegensatz voraus, dass man sie noch viel weniger habe zur Strafe ziehen können? Und wenn unser Autor wirklich von Verfolgungen der Essäer reden würde, wäre es dann nicht — so fragen wir mit Ohle's eigenen Worten (S. 309) — auffallend, dass wir bei ihm auf die Fragen, „wie sie die Verfolgung ertragen haben“ und „warum man die Essäer verfolgte“ vergebens nach Antwort suchen — Fragen, die doch auch der angenommene christliche Fälscher unbeschadet seiner Mystifikation hätte beantworten können? Der Text des Philo giebt uns nicht das geringste Recht, ja er verbietet, von einem Leiden und Sterben (S. 307), von einer Verfolgung und einem Widerstand der Essäer (S. 310, 308), von ihrem endlichen grossartigsten Siege über die abscheulichsten und grausamsten Tyrannen (S. 308, 314, 338), von Essäern, die lebendig nach Schlächtermanier in Stücke gehauen werden (S. 314, 315, 325), zu

reden. Und wenn jene Machthaber nach unsers Autors Meinung überhaupt nicht gegen die Essäer wütheten, werden wir auch in dem Gedanken, dass die *δίκη* ihnen dasselbe Geschick, das sie andern bereitet hatten, auferlegte, keine specifisch christliche Idee (S. 340) erkennen. Man kann auch von dem Verfasser weder verlangen, dass er den Namen eines verfolgten Essäers nenne, um seiner Darstellung historisches Colorit zu geben (S. 311), noch dass er die verfolgten Essäer zu Hauptvertretern seiner Thesis mache (S. 315), wenn er von solchen gar nichts wusste; und auch den Namen eines der verfolgenden Fürsten zu nennen, hatte er keinen Anlass (S. 311), wenn deren Verfolgungen nicht gegen die Essäer selbst gerichtet waren. Auch das Argument wird hinfällig, dass, da bekanntlich die Essäer mit ihrem Leiden und Sterben die Beispiele eröffnen, hier offenbar jene (von Ohle S. 304 aufgestellte) Disposition durchbrochen wird, nach der wir die Essäer erst in der 2. Classe, etwa nach den Xanthiern erwarten (S. 307). Denn wenn die Essäer aufhören, die Märtyrer zu sein, zu denen sie Ohle gestempelt hat, so hatten sie auch keine Gelegenheit, die Verachtung des Todes und der Schmerzen wie ein Anaxarch und Zeno (S. 305) zu beweisen und konnten am passendsten mit den Magiern und Gymnosophisten (§ 11) als Vertreter eines philosophischen und tugendhaften Lebens (S. 307, Anm.) zusammengestellt werden.

Noch ärger ist der Schluss des § 13 von Ohle missverstanden worden. Als wir seine Uebersetzung: „Alle Welt wurde schliesslich durch die Kalokagathie dieser Männer besiegt und schloss sich ihnen an“ (S. 315, 342) zuerst lasen, glaubten wir, Ohle habe einen andern Text des Philo vor sich gehabt. Das sollen die Worte *πάντες δὲ ἀσθενέστεροι τῆς τῶν ἀνδρῶν καλοκαγαθίας γενόμενοι καθάπερ αὐτονόμοις καὶ ἐλευθέροις οὖσιν ἐκ φύσεως προςηνέχθησαν* bedeuten! *προσφέρεσθαι* hat nun aber niemals die Bedeutung von *συντίθεσθαι* „sich anschliessen“; es heisst nur „Jemandem irgend wie begegnen, sich verhalten“. Durch das zugesetzte *καθάπερ*, welches Ohle S. 327, Anm.

zu eng mit den Adjectiven verbindet, wird die ursprünglich concrete Bedeutung des Verbs in eine rein geistige Sphäre gerückt, und der Sinn der Stelle ist: Sie sahen die Essäer als wahrhaft (*ἐκ φύσεως*) autonom und frei an. Eine treffende Parallele finde ich in epist. ad Hebr. XII, 7: *ὡς υἱοῖς ὑμῖν προσφέρεται ὁ θεός*. Es thut uns leid, durch diese einfache sprachliche Thatsache die schöne Illusion von einer dunkeln Anspielung auf eine Welteroberung (durch das Christenthum) S. 315 und die Hypothesen auf S. 342, 343 zerstören zu müssen.

Auch darin kann ich Ohle nicht beistimmen, dass der Verfasser des ersten Satzes von § 14 die dazwischen stehenden Essäer nicht gekannt haben kann (S. 313). Die Worte *τὰς ἐν τοῖς πλήθεσιν ἀρετάς*, die Ohle (S. 313, 314) nicht scharf genug gefasst hat, können nur Tugenden bezeichnen, die sich in der Gemeinschaft, in einem grösseren Vereine offenbaren. Sie enthalten, meines Erachtens, eine directe Hinweisung auf die Essäer, von denen ja nur als von einem Vereine, einem grösseren Ganzen, dessen einzelne Glieder nicht erwähnt werden, gehandelt wird. Auf die Magier und Gymnosophisten passen sie viel weniger, da diese gar nicht in engerer Gemeinschaft lebten und auch Philo, wie Ohle S. 325 hervorhebt, sie sich nur locker verbunden dachte. Freilich wird hiermit ein ziemlich schwerwiegendes Bedenken gegen Ohle's ganze Hypothese erhoben, da sich der erste Satz des § 14 nicht gut von dem Folgenden loslösen und dem Interpolator zuschreiben lässt.

Auch gegen die Auffassung des Anfangs von § 12 *ἔστι δὲ καὶ ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία καλοκαγαθίας οὐκ ἄγονος, ἣν πολυανθρωποτάτου ἔθνους τῶν Ἰουδαίων οὐκ ὀλίγη μοῖρα νέμεται* muss ich Einspruch erheben. Nach Ohle's Ansicht (S. 335) „deutet schon die selbstständige Stellung Palästinas neben Syrien auf eine Zeit, wo die Provinz Syrien bereits getheilt war“. Im Gegentheil beweist der Umstand, dass der Artikel gemeinsam vor beide Ländernamen gesetzt ist und vor dem zweiten nicht wiederholt wird (*ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία*), dass zu der Zeit, wo unser Autor schrieb, beide Länder wohl ein Ganzes bilden konnten.

Ein arger Irrthum ist es ferner, wenn Ohle den Relativsatz nicht, wie man bisher allgemein that, auf Palästina und Syrien, sondern auf die *καλοκαγαθία* bezieht (S. 331). „Ein nicht geringer Theil des zahlreichen Volkes kultivirt die Kalokagathia". Die Verbindung *χώραν νέμεσθαι* ist ebenso gewöhnlich und allgemein bekannt, wie *καλοκαγαθίαν νέμεσθαι* oder etwas Aehnliches unnachweisbar und ungriechisch ist. Sind nun in unserm Satze nicht die Juden im Allgemeinen, sondern die palästinensischen Juden bezeichnet, so ist nach meinem Gefühl durch das sogleich folgende *παρ' αὐτοῖς* (Winer Gr. des N. T. § 48 d) die Zugehörigkeit der Essäer in das Bereich dieser palästinensischen Juden so klar wie nur möglich ausgedrückt (S. 331).

Damit hätten wir eine Reihe der Anstösse, die Ohle bestimmt haben, §§ 12, 13 einen christlichen Fälscher zuzuschreiben, beseitigt. Ob auch die übrigen Argumente sich widerlegen lassen oder ob sie Gewicht genug besitzen, um die Annahme einer Interpolation wahrscheinlich zu machen, das ist eine Frage, die die nächste Zukunft entscheiden wird.

Nachschrift: Vorstehender Aufsatz wurde in dieser Form Anfang August 1887 eingesandt. Seitdem ist die Göttinger Dissertation von Ausfeld über die philonische Schrift und der Aufsatz von Hilgenfeld im neuesten Heft der Z. f. wiss. Theol. S. 69 ff. erschienen. Mit letzterem freue ich mich, in den meisten meiner Bemerkungen zusammenzutreffen. Ersterer weist nach, dass unsere Schrift eine mit jüdischem Firniss überzogene Compilation aus einer stoischen Abhandlung über das bekannte Paradoxon, dass der Weise frei sei, und vielleicht einer zweiten Schrift, welche die bürgerliche Freiheit erhob, ist. Ferner soll Philo nicht der Compilator sein wegen einiger abgeschmackter allegorischer Auslegungen, die eine ungeschickte Benutzung philonischer Stellen verrathen. Ja der Compilator soll überhaupt kein Jude sein (S. 57) wegen mancher im Munde eines Juden auffallenden Aeusserungen über Moses einerseits, die heidnischen Götter und die griechischen Weisen

andererseits. Aber ein Nichtjude im 1. Jahrh. n. Chr., wohl vertraut mit dem alten Testamente nicht nur, nein auch mit exegetischen Schriften Philo's, die sicher in ausserjüdischen Kreisen eben so wenig gelesen wurden wie die christlichen Apologien von ihren eigentlichen Adressaten, — das wäre eine ganz singuläre Erscheinung. Viel wahrscheinlicher ist es, dass wir es mit einem Vertreter des „denationalisirten Judenthums" (Mommsen, Röm. Gesch. V, 493 ff.) zu thun haben, der, wie der Dichter des phokylideischen Gedichtes, den ausserjüdischen Anschauungen möglichst entgegenzukommen suchte. Ja selbst in der Echtheitsfrage wird erst nach einer gründlichen Untersuchung der Stellung Philo's zur heidnischen Religion, der Schrift De providentia, die Ausfeld consequenter Weise für unecht hält, endlich des Sprachgebrauchs das letzte Wort gesprochen werden können. Die Abweichungen jener allegorischen Auslegungen von philonischen Stellen beweisen nichts, da sich bei Philo die widersprechendsten Auslegungen derselben Bibelstelle finden, und ob jene Auslegungen abgeschmackter sind als viele andere, die man bei Philo liest, darüber lässt sich streiten. — Aber auch nach Ausfeld's Ansicht fällt die letzte Redaction unserer Schrift vor das Jahr 70 n. Chr., und der Abschnitt über die Essäer bleibt ein wichtiger zeitgenössischer Bericht über die Organisation dieser Secte.

Der Barnabasbrief,

neu untersucht

von

Daniel Völter,

ord. Professor der Theologie an der Universität und am lutherischen Seminar zu Amsterdam.

Das Sendschreiben, das in der Ueberlieferung den Namen des Apostels Barnabas trägt, ist in mancher Beziehung wohl das merkwürdigste Stück unter den sogenannten apostolischen Vätern. Sowohl was seine Composition, als seinen Inhalt, als die Frage nach der Zeit seiner Entstehung betrifft, bietet der Brief des Auffallenden, Seltsamen und Räthselhaften genug. Hinsichtlich der Composition ist es viel weniger die inhaltliche und formelle Differenz zwischen dem ersten grossen Haupttheil und den vier bis fünf letzten Capiteln, was Schwierigkeiten macht, denn hier ist doch von einem Theil zum andern deutlich übergeleitet, vielmehr verbietet die Unordnung des ersten Haupttheils selbst, in welchem sehr verschiedenartige Ausführungen durcheinandergeworfen sind, von einer Disposition des Briefes zu reden.

Aber auch inhaltlich erregt der Brief nicht geringen Anstoss. Das gilt nicht blos von jenem auffallenden Urtheil über die Apostel des Herrn, das gilt überhaupt von seinem schroffen Antijudaismus, von seiner unhistorischen und willkürlichen Auffassung und Behandlung der Schrift, die sich theils in einseitiger Betonung einzelner Stellen,

theils in Vermengung von alttestamentlicher Schrift mit der in ihrem Bestand nur schwer zu controlirenden jüdischen Tradition, namentlich aber in allegorischer und typischer, vielfach sehr spitzfindiger Deutung derselben kundgiebt.

Was aber die Frage nach der Entstehungszeit des Briefes betrifft, so erscheinen die chronologischen Hinweise, die er enthält, theils allgemein und unbestimmt oder dunkel, theils schwer vereinbar.

Trotz alledem hat es an Bearbeitungen des Briefes nicht gefehlt. Gerade seine Schwierigkeit hat die Forschung angezogen. Allein so sehr dies auch die Einzelerklärung gefördert hat, im Ganzen ist damit dem Briefe der räthselhafte Charakter nicht abgestreift worden.

Es giebt zwar einige Resultate, die als allgemein angenommen betrachtet werden können. Dahin gehört die vom unapostolischen Inhalt aus erschlossene Erkenntniss, dass der Brief nicht von Barnabas, dem Reisebegleiter des Apostels Paulus, geschrieben sein könne, und das besonders auf den allegorischen Charakter des Briefes sich gründende Urtheil, dass er alexandrinischen Ursprungs sei. Ja, noch ein drittes, weit bedeutsameres Ergebniss scheint dahin gerechnet werden zu dürfen, nämlich das, dass der Brief ein einheitliches Ganzes sei. In all' den Verhandlungen der jüngsten Zeit, in denen der Barnabasbrief eine Rolle spielte, ist die Einheit desselben durchweg vorausgesetzt und A. Harnack[1]) erklärt geradezu in dieser Beziehung: „Eine erneute genaue Prüfung hat mich in der Einheit des Barnabasbriefes in seiner überlieferten Gestalt durchweg bestärkt. Die Dinge liegen meines Erachtens so klar, dass man auf eine detaillirte Beweisführung zur Zeit verzichten darf, bis sich ein Widerspruch erhebt." Uns hat eine Untersuchung des Briefes gerade zu entgegengesetzten Ergebnissen geführt und wir glauben, dass eben in dieser Beziehung die Dinge völlig klar liegen. Doch wie dem sei, eine neue Untersuchung des Briefes nach dieser Richtung wird Niemand auffallend finden im Hinblick auf die Thatsache,

---

1) Lehre der zwölf Apostel, Leipzig 1884, S. 82. (Proleg.)

dass namentlich die Composition des Briefes der Erklärung fortdauernd die grössten Schwierigkeiten verursacht und dass, seitdem der Brief überhaupt wissenschaftlich behandelt worden, bis in die neuere Zeit die Bestreitung der Einheit desselben immer wieder eine bedeutende, wenn auch nicht sehr glückliche Rolle gespielt hat.

Nachdem schon St. le Moyne[1]) wenigstens die Ursprünglichkeit der vier letzten Capitel in Zweifel gezogen, und Clericus[2]) den Verdacht der Interpolation gegen den Brief überhaupt ausgesprochen, hat Daniel Schenkel[3]) diese Frage zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht. Er glaubte allein in den Capiteln I—VI, XIII, XIV, XVII den echten Brief des Apostels Barnabas erkennen zu sollen, während er die anderen Capitel auf Rechnung eines späteren heidenchristlichen Ueberarbeiters, eines übergetretenen Therapeuten setzen wollte. Hefele[4]) hat dieser Hypothese eine Widerlegung angedeihen lassen. Dieselbe hat allgemein Beifall gefunden und ist auch von Schenkel selbst nicht angefochten worden. Wir können die Hefele'sche Widerlegung Schenkel's nicht ohne Weiteres zu der unserigen machen, da sie von der auch nach unserer Ansicht falschen Voraussetzung der Einheit des Briefes ausgeht, aber dass sie auf eine Reihe Unzuträglichkeiten der Schenkel'schen Hypothese aufmerksam gemacht, daran ist kein Zweifel. Wir möchten von uns aus dem Schenkel'schen Theilungsversuch gegenüber wenigstens die folgenden Fragen aufwerfen: Wie kann man in einem und demselben (nach Schenkel dem ursprünglichen) Brief Capitel IV, 6—8 und Capitel XIV zusammenstellen, wie kann man, was bei Schenkel damit nah' zusammenhängt, Capitel XIII von den Capiteln VII, VIII, XI, XII trennen wollen, wie kann man den Gegensatz zwischen Capitel I, speciell I, 7, sowie V, 3 einerseits und

---

1) Varia sacra, Lugd. Bat. 1685 (1694), II, p. 929.

2) Historia eccles., Amstelodami 1716, p. 474.

3) Ueber den Brief des Barnabas, Theol. Stud. und Krit. 1837, III, p. 662—686.

4) Theol. Quartalschrift 1839, I, p. 60 ff.; Sendschreiben des Apostels Barnabas, Tüb. 1840, p. 196 ff.

Capitel XVII andererseits verkennen, wie kann man über den offenbaren Schlusscharakter von IV, 9—14, über die Kluft zwischen diesem Abschnitt und Capitel V, überhaupt über die ganz verschiedenartige Haltung der Capitel V und VI gegenüber den Capiteln I—III hinwegsehen?

Was in den Stücken, die Schenkel für Zusätze erklärt, auf einen Therapeuten als Verfasser führen soll, ist nicht einzusehen, ganz abgesehen davon, dass wir heutzutage von Therapeuten im historischen Sinne nicht mehr sprechen können. Hinsichtlich der Capitel XVIII—XXI aber sind wir mit Hefele davon überzeugt, dass jedenfalls die handschriftliche Ueberlieferung kein Zeugniss gegen ihre Ursprünglichkeit enthält, dass vielmehr die altlateinische Uebersetzung ganz ersichtlich sie weggelassen hat. Angriffe gegen die Integrität des Briefes liessen sich, nachdem Schenkel's Hypothese keinen Erfolg erzielt, längere Zeit nicht mehr vernehmen. Erst 1869 hat Müller[1]) wieder den ursprünglichen Zusammenhang der vier letzten Capitel mit dem ersten Theil bezweifeln und für eine nachträgliche Zuthat, wenn auch des ursprünglichen Briefschreibers selbst, erklären zu müssen geglaubt, worauf Heydecke 1874 wieder die Interpolationshypothese Schenkel's in umfassender Weise, aber mit wesentlich anderer Durchführung wieder aufgenommen hat[2]).

Nach Heydecke besteht der ursprüngliche Brief aus den Capiteln I—III; XIII; XIV; XV, 1—7; XVI, 1. 2. 5—10; IV, 1—5. 10—14; XVII—XXI.

Diesen Brief habe der Apostel Barnabas im Jahre 70 oder 71 verfasst, um heidenchristliche Leser vor dem Judaismus zu warnen. Alles Weitere, namentlich auch die Versetzung von Capitel IV an seinen nunmehrigen Platz sei das Werk eines Heidenchristen aus den Jahren 119—122.

Auch dieser Versuch, den Brief zu theilen, hat keinen Beifall gefunden. Er ist trotz einzelner richtiger Beobachtungen ein verfehlter zu nennen. Zum Theil, nämlich in

1) Erklärung des Barnabasbriefes, Leipzig 1869, S. 344 ff.

2) Dissertatio qua Barnabae epistola interpolata demonstratur, Brunsvigae 1874.

Bezug auf Capitel XIII, XIV, XVII, gilt gegen Heydecke dasselbe, was wir oben gegen Schenkel vorgebracht haben. Speciell der Behauptung, dass der Verfasser des ursprünglichen Briefes das Programm verfolgt habe, über Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges zu reden, steht Capitel XVII direct im Wege. Auch die Hauptmerkmale, welche Heydecke zur Unterscheidung der beiden Brieftheile aufstellt, halten nicht Stand. Wenn Heydecke für die eingeschalteten Stücke einen heidenchristlichen Verfasser in Anspruch nimmt, den ursprünglichen Brief aber auf Barnabas zurückführt, so ist nicht blos die letztere Behauptung insofern falsch, als die schroff antijudaistische Haltung des angeblich ursprünglichen Briefes auf Barnabas nicht passt, sondern sofern auch hier manches, speciell XVI, 7; III, 6 gleichfalls auf einen Heidenchristen hinweist. Ebenso verhält es sich mit der Behauptung, dass nur in den unechten Brieftheilen das jüdische Gesetz keine buchstäbliche Geltung habe: dagegen spricht jedenfalls Capitel XV. Und dass endlich nicht blos in den interpolirten Stücken, sondern auch in den angeblich ursprünglichen spitzfindige Typologie getrieben wird, dafür ist Capitel XIII ein ausreichender Beweis.

So lässt sich also mit den Mitteln und in der Weise Heydecke's die Theilung des Barnabasbriefes nicht durchführen[1]). Aber der Misserfolg auch dieser jüngsten Hypothese kann von einer neuen Untersuchung des Briefes in derselben Richtung nicht abhalten. Klarer und verständlicher ist ja der Brief durch das Unglück jener Hypothesen nicht geworden. Vielmehr die in dem Briefe selbst liegende Aufforderung, die Schenkel und Heydecke zu ihrer Untersuchung geführt hat, besteht heute ungeschwächt fort. Und

---

1) Beiläufig sei hier erwähnt, dass Hilgenfeld (Barnabae epistula, Lipsiae 1877, p. XIX sq.) in Capitel IV die ursprüngliche Ordnung gestört findet und glaubt, dass IV, 1—6[a] (*δεῖ οὖν — συνιέναι οὖν ὀφείλετε*) anfänglich hinter IV, 6[b]—9[a] (*ἔτι δὲ καὶ τοῦτο — περίψημα ὑμῶν*) gestanden habe und aus Nachlässigkeit schon in sehr alter Zeit umstellt worden sei. Allein ich kann mich von der Nothwendigkeit dieser Annahme nicht überzeugen.

zu dieser Aufforderung von Innen ist in der allerjüngsten Zeit eine weitere von Aussen hinzugekommen durch die Auffindung der Lehre der zwölf Apostel. Denn diese Schrift steht mit einem grossen Theile des Barnabasbriefes in der allerengsten Beziehung. Die Klarlegung des Verwandtschaftsverhältnisses beider Schriften ist im gegenwärtigen Augenblicke zu einem vielumstrittenen Problem geworden, dessen Lösung für das Verständniss des Barnabasbriefes fast ebenso viel bedeutet wie für das Verständniss der Didache. Mit der Frage nach jenem Verwandtschaftsverhältniss steht aber die Frage nach der Einheit des Barnabasbriefes in engstem Zusammenhang.

Zuversichtlicher als je aber können wir heute insofern an eine Untersuchung des Briefes herantreten, als wir nunmehr durch Auffindung des Codex Sinaiticus und jüngst noch des Codex Constantinopolitanus für den originalen griechischen Text des ganzen Briefes auf festen Grund gestellt sind.

I. Capitel.

Kritische Untersuchung des Briefes nach seinen verschiedenen Bestandtheilen.

Einen verhältnissmässig sicheren Boden gewährt der Anfang des Briefes. Die Zusammengehörigkeit der ersten drei Capitel ist noch nie bestritten worden und wird sich auch nicht bestreiten lassen. Dies Urtheil gilt jedoch nur im Grossen und Ganzen. Es schliesst noch keineswegs die Behauptung in sich, dass auch im Einzelnen Alles in Ordnung sei. Vielmehr finden wir gleich im ersten Capitel einen ganz erheblichen Anstoss, nämlich § 6 in dem Satz: *τρία οὖν δόγματά ἐστι κυρίου* etc. Die verschiedenen Textesquellen weichen in der Ueberlieferung dieses Satzes von einander ab. Der Codex Sinaiticus hat: *τρία οὖν δόγματά ἐστιν κυρίου· ζωή· πίστις ἐλπίς· ἀρχὴ καὶ τέλος ἡμῶν καὶ δικαιοσύνη κρίσεως ἀρχὴ καὶ τέλος ἀγάπη, εὐφροσύνη, καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων ἐν δικαιοσύναις μαρτυρία.* Der Codex

Constantinopolitanus giebt die Lesart: *τρία οὖν δόγματά ἐστι κυρίου ζωῆς. ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν, καὶ δικαιοσύνη κρίσεως, ἀρχὴ καὶ τέλος, ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων δικαιοσύνη μαρτυρία.* Der Lateiner hat nur: tres sunt ergo constitutiones domini: vitae spes, initium et consummatio. Wie hat nun der ursprüngliche Text gelautet? Wir haben zur Wiederherstellung desselben vollkommen ausreichende Mittel. Abgesehen von den angeführten Textesquellen finden wir etwas weiter vorne im ersten Capitel des Barnabasbriefes (I, 4b) den mit unserer Stelle eng verwandten Satz: *ὅτι μεγάλη πίστις καὶ ἀγάπη ἐγκατοικεῖ ἐν ὑμῖν ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αὐτοῦ.* Endlich berühren sich mit unserer Stelle sehr nahe die Worte Ignat. ad Eph. 14: *τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη.* Diese letztere Stelle steht zweifellos in verwandtschaftlicher Beziehung zu unserer Stelle und darf daher zur Reconstruction derselben benützt werden, gleichgiltig, auf welcher Seite die Abhängigkeit zu suchen ist. Zunächst sprechen nun sämmtliche griechische Texteszeugen dafür, dass der Text des Lateiners unvollständig ist. Der Letztere gab offenbar nur den Anfang, der ihm wichtig und verständlich zugleich war. Die zweite Hälfte des Satzes liess er weg, sie wird ihm nicht klar gewesen sein, auch minder bedeutsam geschienen haben. Sodann stimmen alle anderen Texteszeugen gegenüber dem Codex Constantinopolitanus darin überein, dass das *ζωῆς* oder *ζωή* nicht mit *κυρίου* zu verbinden, sondern zum Folgenden zu ziehen ist, und zwar enthalten jener frühere Satz des Barnabasbriefes, sowie die altlateinische Uebersetzung ausreichende Beweise dafür, dass man *ζωῆς ἐλπίς* zu lesen hat. Jener frühere Satz des Barnabasbriefes, sowie die ignatianische Stelle geben ferner klar und deutlich an, wie unsere Stelle zu gliedern ist. Nach ihnen erscheint die *ζωή* als das Gut, welches das Christenthum verheisst und verbürgt, die *ζωῆς ἐλπὶς* als das beherrschende Motiv des Christenstandes, als das, was sowohl zum Christwerden treibt, als im Christenthum erhält. Dem gegenüber re-

präsentiren die *πίστις* und die *ἀγάπη* Entwicklungsformen, in die sich die *ἐλπίς* umsetzt oder in denen sie sich ausprägt. Insofern ist die *ζωῆς ἐλπὶς* als *ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν* zu bezeichnen, und zwar die *πίστις* als *ἀρχὴ*, als *τέλος* aber die *ἀγάπη*. Von da aus wird nun aber auch deutlich, dass in I, 6 das *δικαιοσύνη κρίσεως*, durch welches auch das folgende *ἀγάπη* etc. völlig unverständlich wird, zur corrigiren ist in *δικαιοσύνη πίστεως*. Zu dieser *δικαιοσύνη πίστεως* tritt die *ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων*, als die Bewährung der ersteren, ergänzend hinzu, so dass die letzten Worte: *ἐν δικαιοσύναις μαρτυρία* oder *δικαιοσύνη μαρτυρία* zu verändern sind in *δικαιοσύνης μαρτυρία*. Der Satz wird also ursprünglich gelautet haben: *τρία οὖν δόγματά ἐστι κυρίου· ζωῆς ἐλπὶς ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν, καὶ δικαιοσύνη πίστεως ἀρχή, καὶ τέλος ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων, δικαιοσύνης μαρτυρία.* Verwirrung in die Sache dürfte hauptsächlich das doppelte *πίστεως* gebracht haben. Diese beiden *πίστεως* wird der Corrector nicht in's richtige Verhältniss zu einander haben setzen können. Vielleicht dass er auch für den Begriff *δικαιοσύνη πίστεως* kein Verständniss mehr hatte. Darum hat er das zweite *πίστεως* in *κρίσεως* verändert, womit freilich dem Satze sein klarer Sinn genommen war. Der Sinaiticus hat auch das erste *πίστεως* nicht, aber da ist es ausgelassen, und dafür unmittelbar vorher zwischen *ζωὴ* uud *ἐλπὶς πίστις* eingesetzt worden.

Damit, dass dieser Satz wieder auf seinen vermuthlich ursprünglichen Wortlaut gebracht und für sich verständlich geworden ist, sind nun aber noch keineswegs alle Schwierigkeiten beseitigt. Es fragt sich dann immer noch, wie ist er in dem Zusammenhange, in dem er sich befindet, zu verstehen? Wenn der Satz an der fraglichen Stelle einen Sinn haben soll, so bleibt nur die Annahme übrig, dass er die Gnosis, von der unmittelbar vorher die Rede war, nach ihrem Inhalt charakterisiren soll. Dann muss aber der Satz auch zu dem unmittelbar folgenden in eine entsprechende Beziehung gebracht werden, die keine andere

sein könnte, als die, dass die drei Glieder des eines Satzes den drei Gliedern des andern zur Seite gehen, dass Hoffnung des Lebens, Glaube, Liebe den drei in der göttlichen Offenbarung unterschiedenen Stufen entsprechen. Aber damit ist, wie wir glauben, jene Gnosis nicht nach ihrem wahren Wesen erklärt. Jene Gnosis soll ja eine über den Standpunkt des Glaubens hinausführende Erkenntniss sein. Das aber, was jener Satz besagt, ist bereits für den gewöhnlichen Gläubigen klar und verständlich, und wird ja auch geradezu weiter oben vom Briefschreiber als bereits vorhandener Besitz der Leser gerühmt. Daraus geht aber auch ganz unzweideutig hervor, was sich ja eigentlich von selbst versteht, dass sich jene drei Momente: Hoffnung des Lebens, Glaube, Liebe nicht auf drei verschiedene religiöse Entwicklungsstufen, eine vergangene, gegenwärtige und zukünftige, beziehen lassen, dass sie vielmehr auf einem und demselben Standpunkte, innerhalb einer und derselben Periode, nämlich der christlichen, die drei zusammengehörigen Momente religiösen Verhaltens bilden. So lässt sich also der Satz: *τρία οὖν δόγματά* etc. an der Stelle, an der er sich befindet, nicht verstehen und man wird genöthigt, ihn zu entfernen, da er überdies einen bestehenden Zusammenhang zerreisst. Das *ἐγνώρισε* am Anfang des folgenden Satzes knüpft unmittelbar an an das *τὴν γνῶσιν* des vorhergehenden. Der Satz *ἐγνώρισε γὰρ* etc. giebt die Erklärung darüber, was der Gegenstand dieser Gnosis sei. Ihr Gegenstand ist die Offenbarung Gottes, sofern dieselbe sagt, was einst war, aber nun vergangen ist und nicht mehr gilt, als auch was gegenwärtig besteht und Giltigkeit hat, als auch endlich — in den Anfängen wenigstens — was künftig noch werden und kommen soll. Auf diese Unterschiede in der göttlichen Offenbarung, unter welcher der Verfasser nur die Schrift Alten Testaments verstehen kann, soll man den Blick richten, sie soll man erkennen. Man darf also, will der Verfasser sagen, seinen christlichen Standpunkt nicht einfach nach dem Alten Testament in toto bemessen, denn dasselbe enthält zu einem guten Theil Aufschlüsse über das Vergangene, das nun einmal ver-

gangen ist. Vielmehr muss man auf das achten, was im Gegensatz zum Vergangenen, das den Grund seines Vergehens nur in sich selbst, d. h. im Widerspruch gegen den Willen Gottes tragen kann, in der göttlichen Offenbarung im Alten Testament als der giltige, in der Gegenwart realisirte oder in der Zukunft noch zur Ausführung kommende Wille Gottes verkündigt ist. Wenn der Verfasser (I, 7b) hinzufügt: *ὧν τὰ καθ' ἕκαστα βλέποντες ἐνεργούμενα, καθὼς ἐλάλησεν, ὀφείλομεν πλουσιώτερον καὶ ὑψηλότερον προσάγειν τῷ φόβῳ αὐτοῦ*, wenn er damit sagt, dass gerade die Gegenwart auf jene Unterschiede ein Licht werfe, sofern man jetzt gerade den Uebergang vom Einen zum Andern sich vollziehen sehen könne, so kann man dabei an nichts Anderes als an den Uebergang vom Judenthum zum Christenthum denken, so dass jenes also als das schon im Alten Testament für abgängig erklärte Vergangene, dieses als das ebenfalls schon im Alten Testament für giltig erklärte Gegenwärtige sich darstellen würde.

Ehe wir weiter gehen, müssen wir nun aber fragen: Wie ist der oben von uns ausgeschiedene Satz an unsere Stelle bezw. in den Brief überhaupt hereingekommen? Man wird dabei von jenem bereits erwähnten früheren Satz des ersten Capitels auszugehen haben. Dort ist bereits von der *ἐλπὶς ζωῆς* und der daran sich anschliessenden *πίστις* und *ἀγάπη* die Rede, aber diese Begriffe selbst und die gegebene Bestimmung ihres Verhältnisses spielen hier nur eine verhältnissmässig untergordnete Rolle, welche die Hauptausführung nicht weiter berührt. Dagegen wird ein späterer Leser diesen Satz bedeutungsvoll gefunden und aus ihm jenen anderen: *τρία οὖν δόγματά* etc. abgeleitet haben, den er wohl zunächst blos als private Bemerkung an den Rand setzte, woher er dann beim Abschreiben in den Text selbst hereingekommen ist.

An das durch Ausscheidung jenes Satzes in seinem ursprünglichen Zusammenhange wiederhergestellte Capitel I schliessen sich nun, wie äusserlich so innerlich, die Capitel II und III an.

Die Erkenntniss des für die christliche Gegenwart giltigen Willens Gottes — so beginnt Capitel II — ist augenblicklich um so wichtiger, da in dieser bösen Zeit des Teufels verführerische Macht eine so grosse ist. Aber diese Erkenntniss ist auch möglich, denn dem rechten Glauben wird auch die Einsicht in die Offenbarung Gottes geschenkt werden. Der Einsichtige wird aber — und damit beginnt Capitel II das Thema in einem speciellen Punkte näher auszuführen — erkennen, dass Gott im Alten Testament bereits auf's Bestimmteste Brandopfer, Gaben und Rauchwerk verworfen und als rechtes Opfer einen Dienst des Herzens gefordert hat, und zwar im Hinblick auf das neue Gesetz Jesu Christi, das ohne zwingendes Joch ein Opfer haben sollte, nicht von Händen gemacht. Ebenso lässt sich — und das ist die Ausführung in Capitel III — erkennen, dass schon im Alten Testament Gott das Fasten in Sack und Asche verworfen und dafür eine fromme Gesinnung und gute Handlungsweise für das Gott wohlgefällige Fasten erklärt habe. Das Alles ist ein Beweis dafür, dass Gott im Voraus dafür besorgt war, dass das Volk, das er seinem Geliebten bereitet hat, am unverfälschten Glauben festhaltend, nicht den Proselyten gleich am jüdischen Gesetz scheitern möge.

Dieser Ausführung in den drei ersten Capiteln conform ist die Ausführung in IV, 1—8. Wie der Verfasser im Eingang von Capitel II betont, wie wichtig die Erkenntniss des für die Gegenwart giltigen Willens Gottes gerade in dieser bösen Zeit sei, so bringt er in Capitel IV auf's Neue ähnliche Ermahnungen und citirt zur Bekräftigung derselben, zum Beweis, dass eben jetzt die letzte böse Zeit gekommen sei und das letzte Aergerniss bevorstehe, ebenfalls als eine auf die Gegenwart sich beziehende Offenbarung Gottes die Weissagung aus dem siebenten Capitel des Danielbuches von den zehn Königreichen und dem kleinen König, von dem Thier mit den zehn grossen Hörnern und dem kleinen Horn. Nach dieser der Paränese dienenden Zwischenausführung nimmt er in IV, 6—8 seinen Hauptgedanken wieder auf, indem er an einem neuen Beispiel zeigt, dass Gott bereits

in der alttestamentlichen Offenbarung über das Judenthum hinaus auf die christliche Entwicklung hingeblickt habe. Auch der Bund vom Sinai, weist der Verfasser nach, ist nicht der giltige Bund, denn im A. T. selbst steht geschrieben, dass der Bund zerbrochen ward, womit eben auf den rechten Bund des geliebten Jesus hingewiesen wird, der in den Herzen der Gläubigen durch die Hoffnung versiegelt ist.

Nun folgt in IV, 9—14 ein Abschnitt, der entschieden Schlusscharakter hat. Man wundert sich, denselben mitten im Brief zu finden. In IV, 11 (Lasst uns geistlich werden, lasst uns ein vollkommener Tempel werden vor Gott) und in IV, 14 (Wenn ihr sehet, dass nach solchen Zeichen und Wundern, die geschehen sind in Israel, sie doch so verlassen wurden) scheint denn auch geradezu bereits Capitel XVI und in IV, 10 (Hassen wir völlig die Werke des bösen Wegs, cf. auch *φυλάσσειν τὰς ἐντολάς* in IV, 11) sogar die Ausführung über die zwei Wege in den Capiteln XVIII—XX vorausgesetzt zu sein. Mit dem vorhergehenden Stück IV, 1—8 steht der Abschnitt in keinerlei näherem Zusammenhang und es wird sich denn auch sofort zeigen lassen, dass er ursprünglich jedenfalls nicht unmittelbar auf IV, 1—8 gefolgt ist. Wir gehen zum Beweise dessen aus von V, 1—4. In V, 1 haben wir einen Begründungssatz. Man weiss aber bei seiner heutigen Stellung nicht, was er eigentlich begründen soll. Zu dem nächstvorhergehenden Stück IV, 9—14 hat er keinerlei Beziehung. Schliesst man dagegen V, 1—4 an IV, 8 an, so erhält der dort zuletzt angeführte Gedanke, dass Christus der Stifter eines neuen Bundes sei, die ihm fehlende Begründung. Glücklicher Weise haben wir zu dem Abschnitt IV, 6—8 eine parallele, zu einem guten Theil fast wörtlich übereinstimmende Ausführung in Capitel XIV, wo es sich ebenfalls um den Gedanken handelt, dass der sinaitische Bund gleich damals, als ihn Moses empfing, wieder vernichtet worden und wo nun der daran angehängte Gedanke, dass der Herr die Christen zu Erben des Bundes gemacht, sofort begründet wird durch das Leiden Christi. Das geschieht auch durch V, 1 ff.

Zur Herstelllung des Zusammenhanges zwischen IV, 8 und V, 1 könnte man nun geneigt sein, einfach das in der Mitte liegende Stück IV, 9—14 aus dem Wege zu räumen. Man könnte mit Rücksicht auf den oben erwähnten Schlusscharakter des Abschnittes IV, 9—14 und wegen seiner Beziehung zu den Capiteln XVI und XVIII—XX ihn ohne Weiteres hinter diese Stücke stellen wollen. Allein diese Umstellung sofort vorzunehmen, wäre voreilig. Es hat sich uns dazu noch gar keine Möglichkeit eröffnet. Denn wir finden hinter den Capiteln XVI—XX keine Lücke, in die der Abschnitt hineinpassen würde und um etwa Capitel XXI zu entfernen, haben wir noch keinen Grund entdeckt. Ueberdies legt sich hier zunächst eine ganz andere Lösung nahe. Sehen wir V, 1 ff. genauer an, so muss V, 3 und 4 zweifellos mit V, 1 und 2 zusammengenommen werden. Denn im Zusammenhange von Capitel V erscheinen die Paragraphen V, 3. 4 als der nachdrückliche Abschluss der Paragraphen V, 1. 2, während sie sich dem Folgenden gegenüber als eine Grenze erweisen. In V, 5 wird über V, 3 und 4 zurück an V, 1 und 2 angeknüpft, aber diese Anknüpfung ist eine rein äusserliche und künstliche und dient zur Einführung eines ganz neuen Abschnittes, der bis VI, 19 oder vielmehr bis VII, 1 reicht. Denn VII, 1 bildet offenbar den Abschluss zu der vorhergehenden Ausführung und nimmt auf V, 3. 4 Bezug, wie der Anfang V, 5 an V, 1. 2 angeknüpft hatte. Mit VII, 2 beginnt aber eine neue Ausführung, die ebenfalls an V, 1. 2 anknüpft, so dass man daraus wohl abnehmen darf, dass sie ursprünglich nicht durch das lange Stück V, 5 bis VII, 1 von V, 1. 2 getrennt war. So wird schon hieraus wahrscheinlich, dass der Abschnitt V, 5 bis VII, 1 nachträglich interpolirt ist, und weiter legt sich die Vermuthung nahe, dass die isolirten Paragraphen V, 1—4, auf welche das Stück V, 5 bis VII, 1 in seinem Anfang und Schluss Bezug nimmt, vom Verfasser jenes Stückes aus ihrer Stellung hinter IV, 8 herausgehoben sind, damit er ungestört durch die Paragraphen IV, 9—14 daran seine Einschaltung anknüpfen konnte. Stellen wir daher die Paragraphen V, 1—4 zurück in die Mitte zwischen

IV, 8 und 9, so rechtfertigt sich diese Operation nicht blos durch den Zusammenhang zwischen IV, 8 und V, 1. 2, sondern auch durch den Zusammenhang zwischen V, 3. 4 und IV, 9—14, denn auch die Paragraphen V, 3. 4 haben, wie die Paragraphen IV, 9—14, offenbaren Schlusscharakter.

Zu dem Ergebniss, dass der Abschnitt V, 5 bis VII, 1 eine Einschaltung bildet, stimmt nun auch die Thatsache, dass der Abschnitt mit den übrigen Haupttheilen des Briefes inhaltlich in keiner näheren Beziehung steht.

Zuerst zählt der Verfasser in den Paragraphen 6—12 verschiedene, von überall her genommene Gründe auf, warum der Gottessohn im Fleisch erscheinen musste, sodann wird von V, 13 bis zum Schluss der Gedanke ausgeführt, der schon V, 6 an die Spitze gestellt ist, nämlich dass über das Erscheinen des Gottessohnes im Fleisch Alles vorausgeoffenbart ist. Dabei wird zunächst in den Paragraphen 13 und 14 nachgewiessen, dass das Leiden des Gottessohnes vorausgeoffenbart ist, was durch Citation von Ps. 119, 120; 22, 17; Jes. 50, 6. 7 geschieht. Die Fortsetzung der zuletzt angeführten Stelle leitet aber den Verfasser von diesem speciellen Thema ab und über zum Beweis, dass der Leidende nach der Schrift zugleich der Triumphirende ist (VI, 1—4), worauf der Verfasser (VI, 6 ff.) zu dem verlassenen Thema, der Vorausoffenbarung der Erscheinung im Fleisch und des Leidens, zurückkehrt. Dabei werden zunächst einige Psalm- und Jesajastellen angeführt und darauf folgt eine weitläufige, unendlich künstliche allegorische Auslegung von Ex. 33, 1. 3, worin der Verfasser wiederum die Erscheinung des Gottessohnes im Fleisch und die durch ihn bewirkte Neuschöpfung der Gläubigen vorausgeoffenbart findet, welch' letztere auch durch andere Stellen des Alten Testaments angedeutet sein soll, deren reicher Segen aber zum Theil erst in der Zeit der Vollendung den Gläubigen zu Theil werde.

Mit diesem Inhalt entfernt sich unser Abschnitt jedenfalls von dem Gedankengange der vier ersten Capitel, speciell der Capitel II, III, IV, in denen es sich um den an einzelnen Beispielen (Opfer, Fasten, Bund) erbrachten

Nachweis handelt, dass die religiösen Ansprüche und Institutionen des Judenthums mit dem im Alten Testament ausgedrückten Gotteswillen im Widerspruach stehen, d. h. von Gott schon im A. T. für nichtig und falsch erklärt sind, während dem göttlichen Willen das Christenthum nunmehr entspricht. Ebenso wenig aber hat unser Abschnitt eine Verwandtschaft mit den Capiteln IX, 1—6, X, XV, XVI, in welchen hinsichtlich der Beschneidung, der Speiseverbote, des Sabbaths, des Tempels derselbe Nachweis geführt wird, wie in den Capiteln II, III, IV. Auch mit der eigenartigen, in sich geschlossenen und für sich selbständigen, rein moralischen Ausführung der Capitel XVIII bis XX hat der Abschnitt V, 5 bis VII, 1 nichts zu thun. Dagegen handelt es sich in den Capiteln VII, VIII, XI, XII, XIII, XIV um eine jenem Abschnitt zum Theil verwandte allegorische und typische Erklärung alttestamentlicher Institutionen, Geschichten und Sprüche als Vorausoffenbarung und Vorausdarstellung christlicher Dinge. Aber doch bestehen auch zwischen diesen Capiteln und dem Abschnitt V, 5 bis VII, 1 starke Differenzen. In jenen Capiteln finden wir immer wieder den Ausdruck *τύπος* im Sinn von Vorbild (VII, 3. 7. 10. 11; VIII, 1; XII, 2. 5. 6. 10; XIII, 5), in unserem Abschnitt kommt der Ausdruck (VI, 13) nur einmal vor im Sinn von Gebilde. Nirgends sodann verlieren sich jene Capitel in eine so freie, dogmatisch-polemische Beweisführung, wie wir es in V, 5 ff. haben. Nirgends in jenen Capiteln haben wir eine solche des klaren Gedankenfortschritts ermangelnde, durch Zwischen- und Nebengedanken immer wieder unterbrochene, logisch vielfach gar nicht völlig durchgedachte, abgerissene und undurchsichtige Ausführung, wie in dem Abschnitt V, 5 bis VII, 1. Nirgends in jenen Capiteln finden wir eine gleiche eitle Geheimniss- und Wichtigthuerei wie in VI, 9. 10. In dieser Beziehung zeigt sich unser Abschnitt nur dem mit dem Vorhergehenden offenbar nicht zusammenhängenden Stück IX, 7—9 verwandt, dessen allegorischer Inhalt an Künstlichkeit der allegorischen Ausführung in Capitel VI gleichkommt und das aus diesen Gründen vielleicht (cf. das Nähere weiter

unten) auf denselben Verfasser zurückzuführen ist, wie der Abschnitt V, 5 bis VII, 1. Bezeichnend ist endlich überhaupt, dass gerade in diesem Abschnitt besonders viele Berührungen mit Stellen aus anderen Theilen des Briefes in die Augen fallen: cf. V, 5 mit VII, 2; V, 7 mit XIV, 6; V, 8 mit IV, 14; V, 11 mit XIV 5; VI, 5 mit IV, 6. 9, XVII, 1; VI, 7, VII, 1 mit III, 6, V, 1. 2, XI, 1; VI, 9. 10 (IX, 9) mit I, 2. 5, X, 1. 9—12; VI, 11 mit XVI, 8; VI, 11. 13. 14. 15 mit XVI, 6—8; VI, 17 mit XVI, 9; VI, 14 mit III, 6, XIII, 5 (IX, 2), VI, 19 mit XIII, 1. 6, XIV, 4. Sind diese Berührungen auch nicht alle gleichwerthig, so sind sie doch bedeutungsvoll. Dass sie sich gerade in diesem Abschnitt so zahlreich finden, erklärt sich von vornherein am besten durch die Annahme, dass dieser Abschnitt später eingefügt ist und dass sein Verfasser ihn mit einzelnen Reminiscenzen aus den verschiedenen älteren Abschnitten ausstattete, um ihn diesen gleichartig erscheinen zu lassen. So scheint sein Verfasser da, wo er in so gespreizter Weise von der Erkenntniss redet, namentlich die Stellen I, 2. 5, X, 1. 9—12 benützt und gesteigert zu haben. Ganz ersichtlich liegen sodann der zweiten Hälfte von Capitel VI Gedanken aus Capitel XVI zu Grunde, wo die Vorstellung von dem geistlichen Tempel Gottes in den Herzen der Christen viel tiefer im Zusammenhang des ganzen Capitels begründet ist und wo der Gedanke von der Sündenvergebung und der damit verbundenen Neuschöpfung viel harmloser, ungesuchter und ungekünstelter auftritt. Dieses letztere Urtheil wird man auch anwenden dürfen auf das Verhältniss von V, 7 und 11 zu XIV, 5 und 6.

Die Vergleichung des Inhalts des Abschnitts V, 5 bis VI, 19 bezw. VII, 1 mit dem Inhalte der übrigen Theile des Briefes ist also geeignet, das auf anderem Wege gewonnene Ergebniss, dass der Abschnitt eine Interpolation ist, zu bestätigen.

Wenn wir darum den Abschnitt V, 5 bis VII, 1 aus dem Zusammenhange des Briefes als spätere Zuthat ausscheiden, so rückt Capitel VII (von VII, 2 an) unmittelbar an den Schluss von Capitel IV heran, in das wir (zwischen

IV, 8 und 9) die Paragraphen V, 1—4 eingereiht haben. Capitel VII muss, wie wir bereits bemerkten, dem Capitel IV nahegestanden haben, da es in VII, 2 an V, 1. 2 anknüpft.

Capitel VII nun (von VII, 2 an) und das davon nicht zu trennende Capitel VIII können gleichfalls keine ursprünglichen Bestandtheile des Briefes sein. Die Art und Weise, wie VII, 2 an V, 1. 2 anzuknüpfen versucht wird, hat etwas Künstliches und Mühseliges, so dass man wohl sieht, dass die also eingeleiteten Capitel VII und VIII mit den früheren Ausführungen in Capitel I, II, III, IV ursprünglich ebenfalls nicht zusammengehören. Dies ergiebt sich auch aus der Beobachtung, dass die Capitel VII und VIII inhaltlich einen ganz anderen Charakter tragen, als die Ausführungen der Capitel I—IV. In den Capiteln VII und VIII wird gezeigt, dass die Ceremonien des grossen Versöhnungstages und das Opfer der rothen Kuh Typen sind auf Christus, sein Leiden, seine Herrlichkeit und das von ihm gestiftete Reich. Diese Ausführung scheint nun allerdings zu dem in I, 7 aufgestellten Thema des Briefes zu passen. Man könnte sagen: Sofern jene Gebräuche eben nur Typen sind, gehören sie in der christlichen Zeit der Erfüllung zu dem Vergangenen, sofern sie aber auf das Christenthum hinweisen, enthalten sie die Offenbarung des Gegenwärtigen. Indess sieht, genau genommen, der Verfasser von Capitel VII und VIII jene Gebräuche nicht sowohl von dem Gesichtspunkte aus an, dass sie mit der Erscheinung des Christenthums ihre Bedeutung verloren haben und nun zum Vergangenen gehören, sondern allein von dem, dass man in ihnen eine Vorausoffenbarung des Christenthums hat. In jedem Fall aber kommt die Ausführung mit dem Thema in I, 7 in Conflict. Denn inwiefern jene Gebräuche zum Vergangenen gehören oder das Gegenwärtige typisch darstellen, wird hier erst nachträglich auf dem Standpunkte der christlichen Erfüllung erkennbar, während nach I, 7 (cf. *ἐγνώρισε* und *ὧν τὰ καθ' ἕκαστα βλέποντες ἐνεργούμενα καθὼς ἐλάλησεν*) Gott schon in der alttestamentlichen Offenbarung selbst gewisse Dinge ausdrücklich als Etwas, das nicht sein und darum vergehen

soll, bezeichnet haben muss. In der Ausführung, welche dem Thema in Capitel II, III, IV gegeben wird, wird denn auch gezeigt, dass Gott ausdrücklich schon im Alten Testament das jüdische Gesetz, zunächst speciell die Opfer, das Fasten, den Bund für abgethan, aufgehoben und ungiltig erklärt hat, während die Juden gegen den klar ausgesprochenen Gotteswillen daran festgehalten haben und noch daran festhalten. In diesem letzteren Gesichtspunkte liegt ein neuer durchgreifender Gegensatz zu den Capiteln VII und VIII, denn hier werden jene doch auch zum jüdischen Gesetz gehörenden Gebräuche als wirkliche Gottesordnungen aufgefasst, die gerade, damit sie ihren typischen Zweck erfüllten, in ihrer Buchstäblichkeit auszuführen waren.

Aus den angegebenen Gründen glauben wir auch die Capitel VII und VIII als Stücke betrachten zu müssen, die ursprünglich nicht mit den Capiteln I—IV zusammengehört haben, sondern erst nachträglich mit ihnen in Verbindung gebracht worden sind.

Eine Bestätigung dieser Annahme werden wir sofort erhalten durch die Untersuchung von Capitel IX.

Dieses Stück, in dem es sich um die Beschneidung handelt, lässt sich leicht in zwei Abschnitte theilen: IX, 1—6 und IX, 7—9. Was den ersten Abschnitt anbelangt, so haben wir hier ganz dieselbe Argumentation wie in den Capiteln I—IV. Die Beschneidung ist abgethan (*καταργεῖν* wie in II, 6), denn Gott selbst hat im Alten Testament mit aller Klarheit es ausgesprochen, dass er nicht die Beschneidung der Vorhaut, sondern die Beschneidung der Ohren und Herzen verlange. Die jüdische Beschneidung ist nicht etwa eine gottgeordnete, aber allegorisch zu deutende, typisch zu fassende Institution, sondern entspricht in keiner Weise dem göttlichen Willen, ist nur durch Verführung eines bösen Engels bei den Juden in Aufnahme gekommen. Der Abschnitt IX, 1—6 ist also von den vorhergehenden Capiteln VII und VIII zu trennen und diese Ablösung ist zugleich auszudehnen auf den zu Capitel IX überleitenden Vers VIII, 7. Derselbe hat zwar am Schluss

von Capitel VIII im Allgemeinen ganz wohl seinen Sinn, aber dass der Vers hier nicht seinen ursprünglichen Anschluss hat, lässt sich doch noch wohl erkennen, sofern das *καὶ διὰ τοῦτο* hier jedenfalls unerklärt bleibt. Dagegen gehört VIII, 7 auf's Engste zusammen mit Capitel IX. Denn wenn in VIII, 7 den Juden der Vorwurf gemacht wird, dass sie nicht hörten auf die Stimme des Herrn, so bringt Capitel IX dafür die mit *γὰρ* eingeleitete Begründung. Und wenn wir nun den Abschnitt VIII, 7 bis IX, 6 zu den verwandten Capiteln I—IV in Beziehung setzen, so ergibt sich der Anschluss in überraschender Weise. Wir haben die Paragraphen V, 1—4 wieder zurückgestellt an ihren früheren Platz zwischen IV, 8 und 9. Zwischen die Verse V, 1. 2, die den Schluss der von IV, 6 an laufenden Ausführung bilden und die Verse V, 3. 4, die nur bei ihrer Umstellung durch den Verfasser von V, 5 bis VII, 1 zu V, 1. 2 in so nahe Beziehung gebracht worden sind, thatsächlich aber vielmehr mit dem Schlussabschnitt IV, 9—14 zusammengehören, haben wir VIII, 7 bis IX, 6 einzuschalten. Dass hier ihr richtiger Platz ist, ergibt sich zur Evidenz.

In IV, 6—8 und V, 1 und 2 wird ausgeführt, dass der sinaitische Bund gleich damals, als er hätte aufgerichtet werden sollen, von Gott aufgehoben worden sei und dass dies schon im Hinblick auf den Bund geschehen sei, den Christus durch sein Leiden stiften sollte. Mit Bezug darauf sei zum Theil an Israel, zum Theil an uns (Christen) die Stelle Jesaja 53, 5. 7 geschrieben. Hieran schliesst sich haarscharf VIII, 7 an: „Darum ist es, da es so geschehen, uns zwar offenbar, jenen aber dunkel, weil sie nicht hörten auf die Stimme des Herrn.“ Weil das Leiden Christi Juden und Christen vorausgeoffenbart war, darum (*διὰ τοῦτο*) ist das Eintreten dieser Prophezeiung (*οὕτως γενόμενα*) den Christen offenbar, während der Unverstand der Juden unter diesen Umständen sich nur daraus erklären lässt, dass sie auf die Stimme des Herrn nicht gehört haben. Man beachte noch besonders, wie das *ἡμῖν* und *ἐκείνοις* in VIII, 7 genau dem *ἃ μὲν πρὸς τὸν Ἰσραήλ, ἃ δὲ πρὸς*

ἡμᾶς entspricht und dass jene Gegenüberstellung von „jene" und „wir", von Juden und Christen ganz ebenso auch schon II, 9. 10; III, 3. 6; IV, 6. 7 sich findet. Dass die Stücke IV, 6—8 nebst V, 1 und 2 einerseits und VIII, 7 nebst IX, 1—6 andererseits ursprünglich in der That unmittelbar auf einander folgten, dafür hat man einen Beweis auch noch daran, dass an die Ausführung über den Bund ganz von selbst, ja mit einer gewissen Nothwendigkeit die Ausführung über die Beschneidung, das Zeichen des Bundes, sich anreiht. Der schlagendste Beweis für die Zusammengehörigkeit von V, 1. 2 und VIII, 7 liegt aber darin, dass gerade diesen beiden Stellen zusammen eine einzige Stelle des im Barnabasbrief vielbenützten Hebräerbriefes zu Grunde liegt, nämlich Hebr. IV, 2: *καὶ γάρ ἐσμεν εὐηγγελισμένοι καθάπερ κἀκεῖνοι· ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς ἐκείνους μὴ συνκεκερασμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν.* Davon ist die erste Hälfte in V, 1. 2, die zweite Hälfte in VIII, 7 wiedergegeben.

In dem Abschnitte VIII, 7 bis IX, 6 dürfte übrigens eine Stelle von späterer Hand eingeschoben sein, nämlich die beiden mittleren Sätzchen in IX, 6. Auf den Einwand, dass das jüdische Volk ja zur Versiegelung beschnitten sei, wird entgegnet: „Aber auch jeder Syrer und Araber und alle Götzenpriester. Gehören nun auch jene zu ihrem Bunde?" Darauf wird dann noch einmal neu angesetzt: „Aber auch die Aegypter haben die Beschneidung." Warum, muss man fragen, sind die Aegypter nicht einfach neben die Syrer, Araber und die Götzenpriester gestellt, so dass dann auch auf sie die Frage sich beziehen würde: Gehören nun auch sie zu ihrem Bunde? Warum ist statt dessen nach der eben angeführten Frage neu ausgeholt? Nach unserem Dafürhalten lässt sich diese auffallende Thatsache nur durch die Annahme erklären, dass die Worte: „Aber auch die Aegypter sind beschnitten", ursprünglich die einzige Entgegnung waren auf jenen Einwand, dass die Juden zur Versiegelung beschnitten seien. Die Aegypter zu nennen, lag ja auch am allernächsten. Zu dieser Anführung der Aegypter hat nun vermuthlich ein Späterer jene beiden

Sätzchen, von denen der erste eine zum guten Theil falsche Behauptung enthält, an den Rand gesetzt, um die von den Aegyptern her geschöpfte Entgegnung zu verstärken. Vom Rande sind die beiden Sätzchen dann in den Text gerathen und zwar ganz an die falsche Stelle. Sie sollten im Text nicht hinter die Worte: „Das Volk ist ja beschnitten zur Versiegelung“, sondern hinter die Worte: „Aber auch die Aegypter haben die Beschneidung“, gestellt werden. Denn eben das *ἐμπερίτομοί εἰσι*, nicht das *περιτέτμηται — εἰς σφραγῖδα* muss ergänzt werden zu dem *ἀλλὰ καὶ πᾶς Σύρος καὶ Ἄραψ καὶ πάντες οἱ ἱερεῖς τῶν εἰδώλων.*

Was den Rest von Capitel IX, den Abschnitt IX, 7—9 betrifft, so steht derselbe mit dem ersten Theil in keinem rechten Zusammenhang. Er handelt allerdings auch von der Beschneidung. Aber schon an dem Umstand, dass IX, 7 ein ganz neuer Ansatz gemacht wird, lässt sich erkennen, dass wir es hier mit einer nachträglichen Zuthat zu thun haben. Und sodann ergiebt sich diess zweifellos aus der verschiedenen Methode, sofern dort mit klaren Aussprüchen des alten Testaments, hier mit allegorischer und typischer Spielerei argumentirt wird und noch mehr aus dem verschiedenartigen Standpunkt, sofern derjenige, der in IX, 7—9 als den Urheber der Beschneidung den Abraham nennt und ihn dabei auf Christum hinblicken lässt, sicherlich nicht vorher gesagt hat, die Juden hätten bloss, durch einen bösen Engel verführt, die Beschneidung angenommen. Auch die Berufung am Schluss auf den, der das eingepflanzte Gnadengeschenk in die Leser gelegt hätte, sowie die Versicherung: „Niemand hat ein ächteres Wort von mir gelernt, aber ich weiss, dass ihr es werth seid“ zeigt, dass der Abschnitt nicht mit den Capiteln I—IV, VIII, 7—IX, 6 zusammengehören kann. Der Verfasser jener Stücke rühmt wohl auch die Geistesgaben seiner Leser (I, 2. 3. 5) und hebt auch die Wichtigkeit der Erkenntniss hervor (I, 5; IV, 6; V, 3), aber so gespreizt und eingebildet äussert er sich nirgends über seine Weisheit (I, 8). Der Verfasser von IX, 7—9 knüpft ja wohl mit diesen Aeusserungen an I, 2. 3. 5 an, aber das, was er daraus macht,

ist etwas total Anderes, als was wir dort finden. Ein solcher prahlerischer Ton wird, wie schon oben bemerkt wurde, auch sonst im Brief nirgends geführt, ausser in dem Abschnitt V, 5—VII, 1, auf dessen Verfasser wir darum auch das Stückchen IX, 7—9 zurückführen möchten. Auch die Allegorie und Typologie, die getrieben wird, scheint in diesen beiden Abschnitten (V, 3—VII, 1 und IX, 7–9) gesuchter und gekünstelter zu sein als in den anderen Brieftheilen. Mit den übrigen allegorisirenden und typologisirenden Stücken unseres Briefs, jedenfalls mit den Capiteln XI und XII, die aber wiederum mit den Capiteln VII, VIII, XIII zusammenzunehmen sein dürften, steht der Abschnitt IX, 7—9 auch insofern im Gegensatz, als die Worte im Beginn von Capitel XI: „Lasst uns aber untersuchen, ob dem Herrn daran gelegen war, voraus zu offenbaren über das Wasser und über das Kreuz“ beweisen, dass der Verfasser von Capitel XI den Abschnitt IX, 7—9, der ja ebenfalls einen Typus auf das Kreuz enthält, noch nicht im Brief vorgefunden hat.

In dem nun folgenden Capitel X handelt es sich im Allgemeinen um eine allegorische, d. h. moralische Deutung der mosaischen Speisegebote.

Ehe wir das Capitel einer Vergleichung mit den anderen Brieftheilen unterziehen, wollen wir es für sich genauer ins Auge fassen. Dabei entdecken wir, dass es in Wahrheit mehr enthält als seine Disposition eigentlich zulässt. Moses hat, das ist der grundlegende Gedanke, mit den drei, das Schwein, die Raubvögel und die unbeschuppten Fische treffenden Speiseverboten drei moralische Lehrsätze aufstellen wollen, dieselben drei Lehrsätze, die in Psalm I, 1 der Geist dem David erschlossen hat. Drei Arten des Bösen werden genannt und durch die drei Classen der Schweine, der Raubvögel und der unbeschuppten Fische symbolisirt, und zwar geschieht dies ebenso X, 1—5 wie X, 9 ff. Wenn nun in X, 6. 7. 8 der Hase, die Hyäne, das Wiesel in ähnlich symbolisirender Weise eingeführt werden, so haben wir, da diese Thierarten X, 1 und X, 9 ff. nicht genannt sind und auch in die dort aufgeführten Classen sich

nicht einreihen lassen, hier offenbar eine nachträgliche Erweiterung des ursprünglichen Bestands. Der Schriftbeweis aus Psalm I, 1 reicht für diese drei weiteren Gebote gar nicht aus, fasst sie überhaupt nicht, sondern nur die drei ersten ins Auge, und gerade dieser Schriftbeweis ist der Nerv der ganzen Ausführung in Capitel X. Sind demnach die Paragraphen 6—8 interpolirt, so bilden andererseits die Paragraphen 1—5 und 9—12 ohne Zweifel einen Bestandtheil des ursprünglichen Briefs. In diesem (d. h. in den Capiteln I—IV, 8; V, 1. 2; VIII, 7—IX, 6) handelt es sich um die Erkenntniss, dass die wesentlichen Positionen und Elemente der jüdischen Religion, Opfer, Fasten, Bund, Beschneidung im geoffenbarten göttlichen Willen keine Begründung haben, sondern auf Verkennung dieses Willens beruhen, und in diese Argumentation reiht sich der in Capitel X geführte Nachweis unmittelbar ein, dass auch die jüdischen Speisegebote, so wie die Juden sie verstehen und befolgen, im Widerspruch stehen mit der Absicht dessen, der sie gab, d. h. Mose's beziehungsweise Gottes. Das Ziel des Verfassers ist also in Capitel X wie in all' den obengenannten Capiteln des ursprünglichen Briefs ganz und gar dasselbe: Die jüdische Religion hat den alttestamentlichen Gotteswillen nicht für sich, sondern positiv gegen sich. Die Annahme ist durchgehend nicht die, dass die jüdische Religion dem alttestamentlichen Gotteswillen nur unvollkommen entspreche, dass sie denselben nur in einer schwachen Abschattung zum Ausdruck bringe, die auf eine künftige Erfüllung weise, sondern sie entspricht dem göttlichen Willen überhaupt nicht und in keinerlei Weise. Ihre Ansprüche und Gebräuche sind theils von Gott ausdrücklich verworfen, theils offenbare Verdrehung des etwas ganz anderes fordernden göttlichen Willens. Dass das auch der Gedanke in Capitel X ist, beweist X, 9. Die Speisegesetze waren danach überhaupt nie buchstäblich gemeint, sondern von Hause aus geistig aufzufassen. Die Juden aber haben sie in der Lust ihres Fleisches geradezu verkehrt und vom Essen verstanden.

Bei gleichem Ziel sind nun aber doch die Mittel, mit

denen der Verfasser dasselbe zu erreichen sucht, verschieden. In den Capiteln II, III, IX kommt der Verfasser zu seinem Ziel, indem er einzelne prophetische Aussprüche des alten Testaments citirt und urgirt, welche gegen die jüdische Opfer-, Fasten- und Beschneidungspraxis gerichtet sind oder sich dagegen verwerthen lassen. In IV, 6—8, d. h. in Betreff des sinaitischen Bundes erreicht der Verfasser seinen Zweck dadurch, dass er der betreffenden Schriftstelle eine einseitige Deutung giebt, in Capitel X durch die Behauptung, dass die mosaischen Speisegebote von Hause aus allegorisch aufzufassen seien. Aber in all' diesen Stücken sucht der Verfasser seine Ansicht immer nicht rein subjectiv, sondern aus der Schrift zu erweisen, denn auch in Capitel X dient ihm eine Schriftstelle, nämlich Psalm I, 1 zur Begründung.

Für die Zugehörigkeit von Capitel X (ausgenommen die Paragraphen 6—8) zum ursprünglichen Brief lässt sich speciell auch noch darauf hinweisen, dass das ἐν ἀκεραιοσύνῃ in X, 4 an das ἐν ἀκεραιοσύνῃ in III, 6 erinnert, X, 12 aber an VIII, 7 beziehungsweise an VIII, 7—IX, 6, wie überhaupt an die Gegenüberstellung von wir und jene in II, 9. 10; III, 3. 6; IV, 6; V, 2 (über XIII, 1 vgl. unten).

Fassen wir andererseits das Verhältniss von Capitel X zu den übrigen Theilen des Briefs ins Auge, so stimmt es allerdings mit den Capiteln XV und XVI hinsichtlich der Tendenz ebenso überein, wie mit den Capiteln I—IV, 8; V, 1. 2; VIII, 7—IX, 6 und wir werden denn auch noch sehen, dass jene beiden Capitel ebenfalls noch zum ursprünglichen Brief zu rechnen sind, dagegen zeigt sich Capitel X wie die ebengenannten von den übrigen Brieftheilen wesentlich verschieden. Mit dem Abschnitt V, 5 bis VII, 1 hat es der Tendenz und dem Inhalt nach lediglich nichts zu thun. Wir können uns dabei berufen auf das, was wir oben über diesen Abschnitt ausgeführt haben. In den Capiteln VII und VIII, mit denen sich die Capitel XI, XII, XIII, XIV aufs engste verwandt zeigen, handelt es sich zwar auch um künstliche Ausdeutung und Umdeu-

tung alttestamentlicher Gebote und Gebräuche, ähnlich wie in Capitel X, aber der Standpunkt ist doch hier und dort ein wesentlich verschiedener. In den Capiteln VII und VIII, wie auch in den Capiteln XI, XII, XIII (XIV) handelt es sich nicht um den Nachweis, dass dieses oder jenes alttestamentliche Gebot von Anfang an nicht buchstäblich, sondern ausschliesslich geistig hätte verstanden werden sollen und dass die buchstäbliche Auffassung eine fleischliche und sündhafte Verdrehung des göttlichen Willens gewesen sei, als vielmehr darum, zu zeigen, dass diese oder jene alttestamentlichen Aussprüche, Gebote, Gebräuche und Geschichten Vorausoffenbarungen enthalten, Typen sind auf Christus, sein Leiden, seine Erlösung, sein Volk und sein Reich, wonach ihnen also gerade in ihrer buchstäblichen Bedeutung eine Geltung zukommt oder zugekommen ist, da sie nur so jene künftigen Dinge vorbildlich darstellen konnten. Dasselbe gilt von dem Abschnitt IX, 7—9.

Eher zeigt sich Capitel X, sofern die Deutung der Speisegebote auf einige moralische Vorschriften hinausläuft, mit der moralischen Ausführung über die zwei Wege in den Capiteln XVIII—XX verwandt. Einzelne Ausdrücke, wie das *οὐ κολληθήσῃ* (X, 3. 4), *κολλώμενος* (X, 5) und das *ἐν ὁδῷ ἁμαρτωλῶν* (X, 10), weniger das (*ἐν ἀκεραιοσύνῃ*) *περιπατοῦντες* (X, 4) erinnern an Barn. XIX, 1. 2. 6; XX, 1. Allein die Form und Tendenz von Capitel X ist doch eine total andere als die der Capitel XVIII—XX. Dort handelt es sich um den Nachweis, dass die Speisegebote nicht buchstäblich, sondern moralisch zu fassen seien, hier direkt um Aufstellung von Sittenregeln. Zur Aufklärung der Sache dient wohl die Beobachtung, dass die engste Berührung mit den Capiteln XVIII—XX die in Capitel X interpolirten Paragraphen 6—8 aufweisen, nicht nur sofern auch hier das *οὐ κολληθήσῃ* vorkommt, sondern sofern hier namentlich vor denselben groben Sünden der Unzucht, des Ehebruchs, des Knabenschändens und des Kinderabtreibens gewarnt wird (cf. X, 6—8 und XIX, 4. 5). Das lässt eher auf eine Verwandtschaft zwischen X, 6—8 und XVIII—XX schliessen und vermuthen, dass der Verfasser

von X, 6—8 identisch ist mit dem Verfasser der Capitel XVIII—XX. Dieser hätte dann Capitel X in seinem ursprünglichen Bestand (X, 1—5. 7—12) bereits vor sich gehabt und es theils überarbeitet, theils nachgeahmt. Das *ἐν ὁδῷ ἁμαρτωλῶν* ist denn auch in X, 10 original, sofern es hier einfach in einem Citat von Ps. I, 1 vorkommt. Zum Schluss haben wir noch einen speciellen Punkt aus Capitel X nach seinem Verhältniss zu verwandten Stellen zu untersuchen. Aus dem, was oben bereits über die Grundgedanken von Capitel X gesagt wurde, ersehen wir, dass hier in originaler Weise von *τρία δόγματα* die Rede ist. Die allegorische Deutung der mosaischen Speiseverbote führte den Verfasser nothwendig zur Unterlegung von *δόγματα* und die zur Rechtfertigung jener Deutung herbeigezogene Psalmstelle erklärt insbesondere die Dreizahl. Nun ist schon vorher an zwei anderen Stellen des Briefs I, 6 und IX, 7 ebenfalls von *τρία δόγματα* oder *τριῶν γραμμάτων δόγματα* die Rede, aber an keiner dieser Stellen erklärt sich in gleich einfacher Weise, wie der Verfasser zu dieser Aufstellung kommt. An beiden Stellen dürften die *τρία δόγματα* von Capitel X zum Muster genommen sein. Aber die Nachahmung ist namentlich IX, 7, wo von *τριῶν γραμμάτων δόγματα* die Rede ist, eine recht künstliche und gezwungene. Diese Beobachtung stimmt genau überein mit unserem bereits auf anderem Weg gewonnenen Ergebniss, dass wir I, 6 und IX, 7—9 als spätere Einschiebsel in den Brief anzusehen haben.

Gehen wir in unserer Untersuchung weiter, so haben wir in Capitel XI und XII Stücke, die nach Form und Inhalt unmittelbar zusammengehören. Es handelt sich darin um die Frage, inwiefern das alte Testament bereits allegorische oder typische Hinweise auf die Taufe und das Kreuz, beziehungsweise die Gottessohnschaft Jesu enthalte. Die beiden Capitel stimmen aufs genaueste hierin überein mit den Capiteln VII und VIII, in denen dieselbe Frage nach der Vorausoffenbarung des Christenthums im alten Testament in derselben Weise erörtert wird. Es findet sich denn auch XI, 9 statt „Leib“ der Ausdruck „Gefäss des

Geistes", wie VII, 3 und ferner XII, 2. 5. 6. 10 der Ausdruck *τύπος* im Sinn von Vorbild wie VII, 3. (7.) 10. 11; VIII, 1. Was sodann Capitel XIII betrifft, so erinnert es sowohl durch seinen Inhalt im Allgemeinen, sofern es sich darin um die Frage handelt, ob die Juden oder die Christen das Volk des Bundes seien, als auch speciell durch die gleich im Anfang sich findende Gegenüberstellung von jenen und uns an die von uns zum ursprünglichen Brief gerechnete Ausführung IV, 6—8. Auch die *τελεία γνῶσις* in XIII, 7 weist auf die Verheissung einer solchen in I, 5. Dennoch kann nur davon die Rede sein, dass ein Späterer Capitel XIII im Hinblick auf jene Theile des ursprünglichen Briefs geschrieben hat. Capitel XIII gehört vielmehr auf's engste zusammen mit den Capiteln VII, VIII, XI, XII, sofern wir hier ganz dieselbe nach Tendenz und Methode übereinstimmende typologische Ausführung finden (cf. auch hier den Ausdruck *τύπος* in XIII, 5). Jener Ausführung in Capitel IV gegenüber findet in Capitel XIII auch insofern ein bezeichnender Unterschied statt, als dort von zwei Bündnissen Gottes, von dem ersten wiederaufgehobenen sinaitischen und dem zweiten durch Jesus begründeten die Rede ist, während Capitel XIII nur von e i n e m Bunde weiss, dessen Erben die Christen sind (XIII, 1 und 6). Ebendies ist auch die Vorstellung in Capitel XIV, das, wie wir sofort sehen werden, zum ursprünglichen Brief ebenfalls nicht gehört haben kann.

In Capitel XIV haben wir eine parallele Ausführung zu dem Abschnitt IV, 6—8, die zum Theil wörtlich mit derselben übereinstimmt, aber doch charakteristische Verschiedenheiten aufweist. Ueber das Verhältniss beider Abschnitte lässt sich unserer Ansicht nach mit Sicherheit entscheiden. In der ersten Ausführung heisst es IV, 8: Denn so spricht der Herr: Mose, Mose steig eilend hinab, denn dein Volk, das du aus Egyptenland ausgeführt, hat das Gesetz übertreten. Und Moses verstand und warf die zwei Tafeln aus seinen Händen u. s. w. In der zweiten Ausführung heisst es XIV, 3: Und es sprach der Herr zu Mose: Mose, Mose steig' eilend hinab, denn dein Volk

welches du ausgeführt aus Egyptenland, hat das Gesetz übertreten. Und Moses verstand, dass sie sich wiederum gegossene Bilder gemacht, und warf aus den Händen die Tafeln u. s. w. Die Sätze entsprechen einander ziemlich genau, namentlich findet sich das „und Moses verstand", das *συνῆκεν* hier wie dort. Nun ist aber — von untergeordneten Differenzen abgesehen — eben der charakteristische Unterschied der, dass das *συνῆκεν* an beiden Stellen eine ganz verschiedene Beziehung hat. An der ersten Stelle bezieht es sich auf die vorhergehenden Worte Gottes und hat den Sinn: Moses verstand, was Gott mit diesen Worten sagen wollte, begriff den Sinn der von Gott gesprochenen Worte, nämlich, dass durch die Gesetzesübertretung der Juden der Bund wiederaufgehoben sei. An der zweiten Stelle bezieht sich das *συνῆκεν* auf den folgenden, an der ersten Stelle fehlenden Zusatz: dass sie sich wiederum gegossene Bilder gemacht. Diese in den Hauptzügen zum Theil wörtlich übereinstimmenden und doch wieder so charakteristisch verschiedenen Ausführungen in Capitel IV und XIV können unmöglich auf einen und denselben Verfasser zurückgehen, vielmehr haben wir es in dem einen Stück mit dem Original, in dem andern mit der Nachahmung eines Späteren zu thun. Dass aber die originale Ausführung in Capitel IV ist, das zeigt eben jener verschiedenartige Gebrauch des *συνῆκεν*. Der Sinn desselben liegt in Capitel IV nicht ohne Weiteres auf der Hand, darum ist in Capitel XIV jener Zusatz gemacht worden, der aber zu dem *συνῆκεν* gar nicht passt, da dasselbe nicht wahrnehmen, sondern verstehen bedeutet. Dass aber überhaupt hier in Capitel XIV die Ausführung IV, 6—8 wiederholt wird, das kann nur darin seinen Grund haben, dass ein Späterer die in Capitel IV gegebene Grundlage in seinem Sinn weiter ausführen wollte.

In IV, 6—8 und V, 1—2 ist noch angedeutet, dass der sinaitische Bund aufgehoben worden sei, damit Jesus durch sein Leiden einen neuen Bund begründe, wie schon Jes. 53, 5. 7 verkündigt worden. Dieser letztere Punkt ist es, den der Verfasser von Capitel XIV näher ausführen will. Er

will des Genaueren zeigen, inwiefern schon das alte Testament über die Vermittelung, die Art und die Bestimmung des neuen Bundes eine Vorausoffenbarung enthalte. In dieser Hinsicht zeigt sich Capitel XIV wesentlich verwandt mit den Capiteln VII, VIII, XI, XII, XIII. Mit dem letzteren Capitel hängt es ja aufs engste zusammen. Es ist die Fortsetzung und Ergänzung desselben (XIV, 1) und enthält dieselbe bereits besprochene Vorstellung von dem einen Bund Gottes und von den Christen als den Erben des Bundes (XIV, 1. 3. 4. 5). Wenn in Capitel XIV nicht ebenso durchweg Allegorie und Typik getrieben wird wie in jenen Capiteln, so kommt das eben daher, dass der Verfasser hier nicht frei arbeitet, sondern auf einer anderswoher (IV, 6—8; V, 1. 2) genommenen Grundlage weiterbaut.

Was Capitel XV betrifft, so fassen wir davon zunächst die Paragraphen 1—7 ins Auge. Es wird darin gezeigt, dass die Juden auch mit ihrer Sabbathfeier im Irrthum sind, während die Christen Recht haben, wenn sie diesen Tag nicht begehen (XV, 6). Wenn Gott den Sabbath zu heiligen befiehlt mit reinen Herzen und reinen Händen, und wenn es ferner heisst, dass Gott nach dem Sechstagewerk am siebenten Tag geruht und ihn geheiligt habe, so kann jenes Gebot nur in der Zeit der Vollendung befolgt werden, einmal weil erst dann alle Ungerechtigkeit vergangen und die Heiligung der Menschen eingetreten ist, und sodann, weil vor Gott ein Tag gleich tausend Jahren ist und also der siebente Tag nur das siebente Jahrtausend bezeichnen kann, das auf den 6000 Jahre umfassenden Weltlauf folgt. Sofern also hier wieder an einem neuen Beispiel gezeigt wird, dass die wesentlichen Elemente des jüdischen Religionsbetriebs auf Irrthum, auf Missverstand beruhen und sofern dieser Nachweis geführt wird mit Hilfe des Schriftworts selbst, wenn auch mit Hilfe einer zum Theil willkürlichen Verbindung und Deutung von Schriftstellen, reiht sich der Abschnitt XV, 1—7 unmittelbar an die bereits besprochenen Theile des ursprünglichen Briefs. Wir werden ihn hinter dem zuletzt dahin gerechneten Stück, nämlich hinter Capitel X einzureihen haben.

Zweifelhaft kann man sein, ob XV, 8. 9 ursprünglich mit XV, 1—7 zusammengehört. Derselbe Verfasser, der in XV, 1—7 ausführt, dass vor der Zeit der Vollendung oder dem siebenten Jahrtausend der Sabbath oder der siebente Tag nicht gefeiert werden könne, kann eigentlich in XV, 8. 9 nicht zugestehen, dass gegenwärtig schon die Feier des achten Tags, der doch in erster Linie die neue Welt bedeuten und erst in zweiter Linie der Erinnerung an Christi Auferstehung und Himmelfahrt gelten soll, möglich sei. Auch geht in XV, 8. 9 die in XV, 1—7 festgehaltene Rechnung, dass ein Tag gleich 1000 Jahren ist, in die Brüche, denn in XV, 8. 9 sind die Tage offenbar von ungleicher Grösse. Der siebente Tag, d. h. das siebente Jahrtausend, ist der Anfang des achten Tags. Der achte Tag aber ist nicht mehr bloss ein Jahrtausend, sondern die neue Welt überhaupt, nach welcher nichts mehr zu erwarten ist. Auch liesse sich sagen, dass der siebentägigen Woche entsprechend ursprünglich auch nur von sieben Tagen oder Jahrtausenden die Rede gewesen sein könne. Indess trotz dieser Einwendungen, die wir uns gemacht haben, halten wir es doch für überwiegend wahrscheinlich, dass XV, 8. 9 mit XV, 1—7 zusammengehört. Das erste Bedenken lässt sich jedenfalls aus dem Wege räumen. Die christliche Feier treffen die gegen die jüdische Sabbathfeier gerichteten Vorwürfe nicht. Die Christen kennen die Fehler derselben, feiern darum auch den achten Tag, in welchem sie zugleich den siebenten als den Anfang des achten feiern, nicht an sich, nicht als solchen, sondern als vorläufigen Gedenktag an die durch den achten Tag bezeichnete neue Welt. Auch behaupten sie nicht, dass sie diesen Tag „heiligen“, sondern es handelt sich bei ihnen nur um ein freudiges Begehen dieses Tages, das zugleich der Thatsache der auf diesen Tag fallenden Auferstehung und Himmelfahrt Christi entspricht. Die beiden andern Einwendungen betreffen keine Widersprüche, sondern formelle Unzuträglichkeiten, die der Verfasser im Interesse der Rechtfertigung der christlichen Feier nicht vermeiden konnte.

Sehen wir Capitel XVI an, so ist zunächst zu constatiren,

dass die Paragraphen XVI, 3. 4 eine nachträgliche Einschaltung in dieses Capitel bilden. Diese Paragraphen unterbrechen in sinnloser Weise einen ganz regelrechten Zusammenhang. In XVI, 1. 2 wird ausgeführt, dass die Juden so sehr auf das Tempelgebäude gehofft hätten, als wäre es das wahrhaftige Haus Gottes, den sie daher auch fast wie die Heiden im Tempel verehrt hätten. Und doch habe der Herr selbst den Tempel abgethan, indem er im alten Testament ausdrücklich erklärt habe, dass man ihm ei . irdisches Haus nicht bauen könne. Die Hoffnung der Juden sei darum auch, wie man (nämlich an der Zerstörung des Tempels) gesehen habe, eine vergebliche gewesen. Daran schliesst sich nun unmittelbar an Paragraph 5: Ebendas, dass der Tempel und das Volk dahingegeben werden soll, sei ebenfalls schon im alten Testament vorausgeoffenbart. Denn die Schrift sage u. s. w. Indem nun die Paragraphen 3 und 4 zwischen den Paragraphen 2 und 5 stehen, ist ganz offenbar der Zusammenhang, in welchem es sich gleichmässig um die Zerstörung des Tempels handelt, durchbrochen durch eine Einschaltung, welche von dem Wiederaufbau des Tempels redet. Es lässt sich aber auch noch auf einem anderen Wege nachweisen, dass die Paragraphen 3 und 4 nicht zum ursprünglichen Bestand von Capitel XVI gehören. Nachdem nämlich in den Paragraphen 1. 2. 5 von der Zerstörung des Tempels die Rede war, wird von Paragraph 6 an die Frage untersucht, ob es einen Tempel Gottes dennoch gebe. Schon dieser Gedankenabtheilung zufolge kann vor Paragraph 6 von einem bestehenden Tempel gar nicht die Rede gewesen sein. Dazu kommt, dass die Frage, ob es einen Tempel Gottes giebt, in XVI, 6 ff. dahin beantwortet wird, dass der rechte Tempel Gottes ein geistiger sei in den Herzen der Gläubigen. Diese Antwort steht aber in offenem Widerspruch mit den Paragraphen 3 und 4, denn hier ist der wiederaufzubauende Tempel nicht als ein geistiger, sondern als ein sinnlicher gedacht. Die *ὑπηρέται τῶν ἐχθρῶν* können ja in keinem Fall die Christen sein, denn erstens ist nicht zu verstehen, inwiefern sie das sein sollen, und sodann lässt sich nicht

annehmen, dass ein Christ selbst die Christen als die Diener der Feinde der Juden, d. h. der Heiden, bezeichnet habe. Die Diener der Feinde sind vielmehr die Werkmeister und Werkleute. Weist dies schon darauf hin, dass ein irdischer Tempel gemeint sein muss, so ergibt sich das auch daraus, dass der Tempel ja nach dem Zusammenhang derselbe ist, den die Feinde zerstört haben. Der Tempel aber, den die Diener der Feinde an der Stelle des von den Feinden zerstörten jüdischen wieder aufbauen, wird als heidnischer gedacht werden müssen. Damit eben scheint dem Verfasser von XVI, 3. 4 die Verurtheilung des Tempels von Seiten Gottes ihren Höhepunkt erreicht zu haben. Indem der Verfasser seine Zuthat zwischen die Paragraphen 2 und 5 einfügt, giebt er dem Citat in XVI, 5 die Bedeutung, dass es diesen Uebergang des Tempels in heidnische Hände und heidnischen Gebrauch vorausverkündigt habe, eine Bedeutung, die aber offenbar nicht ursprünglich ist. Was nun die Frage betrifft, in welchem Verhältniss Capitel XVI zu den früheren Capiteln steht, so ist sein Zusammenhang mit den Capiteln I—IV; VIII, 7—IX, 6; X; XV unserer Ansicht nach ganz unzweideutig. Es vervollständigt die dort gegebenen Ausführungen über die jüdischen Opfer, das jüdischen Fasten, den jüdischen Bund, die jüdische Beschneidung, die jüdischen Speisegebote, den jüdischen Sabbath durch eine parallele Ausführung über den jüdischen Tempel. Gott hat den jüdischen Tempel im Alten Testament mit deutlichen durch die Geschichte bestätigten Aussprüchen verurtheilt. Wenn er dennoch von einem Tempel redet, der zuletzt herrlich gebaut werden soll im Namen des Herrn, so kann das nur der geistige Tempel in den Herzen der christlichen Gläubigen sein. Dabei ist noch speciell zu bemerken, dass, wie von den jüdischen Opfern in Capitel II und von der Beschneidung in Capitel IX gesagt ist, dass Gott sie abgethan habe (*καταργεῖν*), so hier dasselbe vom Tempel gesagt wird. Ebenso entspricht das *πλανώμενοι* in XVI, 1 dem *πλανωμένους* in II, 9 und dem *πεπλανήμεθα* in XV, 6, wie auch das *ἤλπισαν* in XVI, 1 an das *πεποίθασιν* in IX, 4 erinnert. Bemerkenswerth ist endlich auch,

dass, wie in IV, 3, so auch in XVI, 5 wahrscheinlich Henoch citirt wird.

Wenn wir andererseits in Capitel XVI, 6 die Einleitungsformel „Lasst uns untersuchen" finden, ähnlich wie XI, 1; XIV, 1 und XIII, 1, so erklärt sich das daraus, dass der Verfasser der Capitel XI, XIII, XIV das Capitel XVI bereits vor sich gehabt hat. Ebenso ist das „Lernet" (XVI, 2. 7. 8) von späteren Bearbeitern nachgeahmt.

Ist unser Ergebniss über Capitel XVI richtig, so ist es im Anschluss an Capitel XV hinter Capitel X einzureihen.

Was die folgenden Capitel betrifft, so kann zunächst jedenfalls Capitel XVII nicht zum ursprünglichen Brief gehören. Sofern in Capitel XVII vorausgesetzt wird, dass im Bisherigen bloss vom Vergangenen zu den Lesern geredet worden, während das Gegenwärtige und Zukünftige ihnen vorenthalten worden, da es in Gleichnissen verborgen liege, also zu hoch und schwer für sie sei, steht das Capitel in striktem Gegensatz zu dem ursprünglichen Brief. Der Verfasser des letzteren hält seine Leser (c. I) nicht nur für reif und geistbegnadet genug, um die volle Erkenntniss zu empfangen, sondern sagt auch ausdrücklich, dass er ihnen diese gebe und zwar hinsichtlich des Vergangenen, des Gegenwärtigen und Zukünftigen (cf. I, 5. 7; III, 6; IV, 1; V, 3. 4). Und wenn wir den ursprünglichen Brief im Einzelnen ansehen, so ist darin nicht bloss vom Vergangenen die Rede, d. h. von den religiösen Institutionen des Judenthums, die schon im alten Testament für ungültig erklärt worden sind, sondern auch vom Gegenwärtigen, d. h. von dem, was dem Judenthum gegenüber schon im alten Testament als der giltige, in der christlichen Gegenwart realisirte Gotteswille bezeichnet worden ist (cf. besonders II, 10; III, 3. 4. 5. 6; IV, 3—6. 8; V, 1. 2; VIII, 7; IX, 4; X, 1. 9. 10. 11. 12; XVI, 6 ff.), wie auch endlich vom Zukünftigen, d. h. von den Theilen der göttlichen Offenbarung, die sich auf die zukünftige Zeit der Vollendung beziehen (cf. XV). Wenn in Capitel XVII trotz dieses Gegensatzes deutlich auf einzelne Stellen des ursprünglichen Briefs Bezug genommen wird, so kann es nur von einem Späteren verfasst sein, der

diese Stellen sowohl als den ursprünglichen Brief überhaupt missverstand. Davon werden wir noch weiter unten reden.

Ebensowenig als Capitel XVII können die unter sich zusammengehörigen Capitel XVIII—XX einen echten Bestandtheil des ursprünglichen Briefs gebildet haben. Hier handelt es sich nicht bloss um allgemeine moralische Schlussermahnungen, die man sich am Ende des Briefs ganz wohl gefallen lassen könnte, sondern um einen förmlichen zweiten Theil des Briefs, in welchem jener Gnosis, die in I, 5 und 7 verheissen und in den verschiedenen Capiteln des ursprünglichen Briefs entwickelt wird, eine andersartige Gnosis gegenübergestellt wird. Aber erstens verheisst der Verfasser des ursprünglichen Briefs I, 5. 7 seinen Lesern nur eine Art von Gnosis und zwar eine solche, mit der die in den Capiteln XVIII—XX entwickelte gar nichts zu thun hat, da diese letztere in Wahrheit gar keine Gnosis ist, sondern eine unter das Schema der zwei Wege des Lichts und der Finsterniss befasste Ansammlung moralischer Gebote und Verbote. Sodann aber repräsentiren diese Sittenregeln in den Capiteln XVIII—XX so sehr den Standpunkt der elementaren Moral, enthalten zudem Warnungen vor so niedrigen und gemeinen Lastern, dass diese Capitel sich auch darum nicht auf den Verfasser des ursprünglichen Briefs zurückführen lassen, da ja dieser bei seinen Lesern ein so hoch entwickeltes religiöses Leben voraussetzt, dass er sie nur noch zu einer über dem Glaubensstandpunkt liegenden Erkenntniss glaubt führen zu müssen. Von dem zuletzt angegebenen Gesichtspunkt aus erweisen sich die Capitel XVIII—XX als zusammengehörig mit Capitel XVII. Was endlich Capitel XXI betrifft, so kann es ebenfalls nicht zum ursprünglichen Brief gehören, wenn es sich gleich mit einzelnen Stellen desselben berührt (XXI, 1. 5. 6. 8. 9 mit I, 8; II, 1—3; IV, 1). Denn Capitel XXI nimmt ja bereits in Paragraph I ganz deutlich auf die Capitel XVIII—XX Rücksicht. So könnte man es darum, wie auch seiner Stellung wegen als den vom Verfasser der Capitel XVIII bis XX herrührenden Schluss ansehen. Indess dürfte auch das nicht richtig sein, denn Capitel XXI zeigt sich auch

noch mit einer anderen Gruppe von Stücken verwandt, nämlich mit den Capiteln VII, VIII, XI, XII, XIII, XIV. Nicht nur dass der *κύριος δόξης* (XXI, 9) an den *βασιλεὺς δόξης* (XI, 5) und an die *δόξα Ιησοῦ* (XII, 7) erinnert, wir finden hier auch den Begriff *βασιλεία* (*θεοῦ*), dem wir auch in jenen Capiteln (VII, 11; VIII, 5. 6, sonst nur IV, 13) mehrfach begegnen. Namentlich aber wird hier (XXI, 8) auch die Redensart *σκεῦος* (*τοῦ πνεύματος*) = Leib angewendet, was wir sonst nur in jenen Capiteln antreffen (VII, 3; XI, 9). Mit diesen Capiteln VII, VIII etc. hat aber der Abschnitt XVII—XX lediglich keine Verwandtschaft. Der Verfasser jener Capitel will seinen Lesern echte Gnosis geben, will sie erkennen lassen, wie im Alten Testament schon das Gegenwärtige, d. h. das Christenthum typisch vorausgeoffenbart ist. Die Capitel XVII—XX befinden sich also zu jenen Capiteln der Form, dem Inhalt, dem Niveau nach in demselben Gegensatz, in dem sie sich zum ursprünglichen Brief befinden. Wenn nun Capitel XXI auf XVIII bis XX Rücksicht nimmt und doch nicht mit diesen Capiteln, sondern mit den Capiteln VII, VIII, XI, XII, XIV in den Brief hereingekommen ist, so müssen sich die Capitel XVIII bis XX, beziehungsweise XVII—XX, schon vorher im Brief befunden haben.

Was ist nun der Schluss des ursprünglichen Briefs gewesen? Wir haben oben V, 1—4 zwischen IV, 8 und 9 gestellt und gesehen, dass die Paragraphen V, 1. 2 den Abschnitt IV, 6—8 vollenden, während die Paragraphen V, 3. 4 sich mit IV, 9—14 verwandt zeigen, sofern beiden Stücken gleichmässig Schlusscharakter zukommt. Hinter IV, 6—8 u. V, 1. 2 haben wir dann VIII, 7 u. IX, 6, ferner X, 1—5. 9—12, XV, XVI (ausser §§ 3. 4) als Bestandtheile des ursprünglichen Briefs einreihen müssen. Sind nun vielleicht die Paragraphen V, 3. 4. IV, 9—14 der echte Schluss des ursprünglichen Briefs? Diese Frage dürfte nicht ohne Weiteres zu bejahen sein. Jene Paragraphen haben zwar gleichmässig Schlusscharakter, aber innerhalb derselben ist noch deutlich ein Einschnitt zu bemerken. Man wird V, 3. 4 und IV, 9[a] (— *περίψημα ὑμῶν*) zusammennehmen müssen.

In IV, 9[a] haben wir einen Vers, hinter dem man nichts mehr erwarten sollte, und es besteht denn auch zwischen IV, 9[a] und IV, 9[b] thatsächlich kein Zusammenhang. So dürfte also IV, 9[b]—14 erst später zu V, 3. 4 und IV, 9[a] hinzugekommen sein, und dass IV, 9[b]–14 nicht zum ursprünglichen Brief gehört, geht auch daraus hervor, dass in IV, 10, wie schon früher gezeigt wurde, bereits auch auf die Capitel XVIII—XX Rücksicht genommen zu sein scheint.

Dass wir aber in den Paragraphen V, 3. 4 und IV, 9[a] den ursprünglichen auf Capitel XVI folgenden Schluss des Originalberichtes haben, dürfte sich in der That noch beweisen lassen. Diese Paragraphen haben eine merkwürdige Aehnlichkeit mit den Paragraphen XVII, 1. 2, die im heutigen Briefe auf Capitel XVI folgen. Der Paragraph XVII, 1: „So weit es ging, nach Vermögen und in Einfalt euch aufzuklären, diesem meinem Wunsch gemäss hofft meine Seele, dass ich nichts übergangen habe von dem, was das Heil betrifft“, erinnert an IV, 9[a]: „Da ich aber viel schreiben wollte, nicht als Lehrer, sondern wie sich's ziemt für einen, der gern von dem, was wir haben, nichts übergehen möchte, habe ich mich beflissen, zu schreiben als euer Auskehricht.“ Ebenso steht der Paragraph XVII, 2: „Denn wenn ich vom Gegenwärtigen oder Zukünftigen euch schriebe, würdet ihrs nicht verstehen, weil es in Gleichnissen verborgen liegt“, in einer nicht zu verkennenden Beziehung zu V, 3. 4: „Darum sollen wir übersehr danken dem Herrn, dass er uns sowohl das Vergangene kundgethan als im Gegenwärtigen uns unterwiesen hat und wir auch in Betreff des Zukünftigen nicht unverständig sind u. s. w.“

Dass dabei freilich eine Differenz obwaltet, haben wir schon oben gesehen, aber das thut der Thatsache der Beziehung keinen Eintrag. Wie aber Capitel XVII zu V, 3. 4 in Beziehung steht, so ist dies auch mit den Capiteln XVIII bis XX der Fall. Ist in V, 3. 4 kurz vom Wege der Gerechtigkeit die Rede, dem der Weg der Finsterniss gegenübersteht, so haben wir in den Capiteln XVIII—XX eine breite Ausführung, der das Schema der beiden Wege des Lichts und der Finsterniss zu Grunde liegt. Neben

dieser Verwandtschaft ist nun aber auch hier eine bedeutsame Verschiedenheit zu constatiren. In V, 4 nämlich ist, wenn man den vorhergehenden, das Programm des ursprünglichen Briefes in sich befassenden Paragraphen V, 3 in's Auge fasst, der Unterschied der beiden Wege doch wesentlich ein religionsgeschichtlicher, der Unterschied zwischen der jüdischen von Gott selbst verurtheilten und der christlichen von Gott selbst als wohlgefällig erklärten Gottesverehrung, ein Unterschied, der eben auf Grund der Offenbarung Gottes klar sich erkennen lässt. In den Capiteln XVIII—XX dagegen ist der Unterschied der beiden Wege im Grunde ein rein moralischer, wesentlich eben der Unterschied zwischen gut und böse.

Wie in Capitel XVII, so haben wir also auch in den Capiteln XVIII—XX eine Bezugnahme auf V, 3. 4, der eine unrichtige Auffassung dieser Verse zu Grunde liegt. Diese Thatsache ist nun mit aller Wahrscheinlichkeit auf die folgende Weise zu erklären.

Am Schlusse des ursprünglichen Briefes hinter Capitel XVI standen anfänglich die Paragraphen V, 3. 4 und IV, 9a. Von diesen Paragraphen, speciell von der in V, 4 gegebenen Gegenüberstellung des Weges der Gerechtigkeit und des Weges der Finsterniss hat nun ein Späterer, der V, 4 in moralischem Sinne verstand, Anlass genommen, um dem Briefe eine längere, unter das Schema der zwei Wege befasste moralische Ausführung anzuhängen. Ehe nun aber diese so völlig andersgeartete Ausführung dem ursprünglichen Briefe als zweiter Theil beigefügt wurde, musste dem ersteren ein Abschluss gegeben werden. Da er den ursprünglichen nicht hinter Capitel XVI lassen, sondern hinter seine eigene Ausführung an das Ende des ganzen Briefes stellen wollte, so setzte er hinter Capitel XVI einen Schluss, der nach dem Muster des ursprünglichen, d. h. der Paragraphen V, 3. 4 und IV, 9a entworfen ist. So entstanden die Paragraphen XVII, 1. 2. Wenn dieselben einen Gegensatz bilden zu V, 3. 4 beziehungsweise zum ursprünglichen Briefe überhaupt, so ist dieser Gegensatz kein beabsichtigter. Der Verfasser von XVII, 1. 2 zweifelt nicht, dass Gott das

Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige geoffenbart habe und dass man dafür Gott danken müsse. Dagegen begreift er nicht, dass der ursprüngliche Brief die Leser auch den für die Gegenwart und die Zukunft giltigen Gotteswillen erkennen lassen wollte und meint vielmehr, der ursprüngliche Brief, sofern er sich, wenn auch polemischer Weise, mit den jüdischen Institutionen beschäftige, handle blos vom Vergangenen. So kommt er zu jener an V, 3. 4 und IV, 9a sich anlehnenden und doch so wesentlich anders lautenden Erklärung von XVII, 1. 2, für deren Verständniss noch zu beachten ist, dass der Verfasser (cf. auch XVIII bis XX) im Gegensatz zum Verfasser des ursprünglichen Briefes an Leser denkt, die zum Theil jedenfalls auf einer sehr niedrigen Stufe geistiger und religiös-sittlicher Entwicklung stehen.

An XVII, 1. 2. hat dann der Ueberarbeiter seine moralische Ausführung über die zwei Wege in XVIII—XX gereiht, und daran den ursprünglichen Schluss V, 3. 4 und IV, 9a gehängt, welchen er durch IV, 9b—14 erweiterte. Auf diese Weise sind die Paragraphen V, 3. 4 und IV, 9a mit den Paragraphen IV, 9b—14 zusammengekommen, und dass speciell die letzteren wirklich, ehe sie an ihren heutigen Platz im Briefe kamen, einmal am Schluss der Ausführung über die beiden Wege standen, wird durch die Beobachtung wahrscheinlich, dass der Schlussabschnitt der *διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, welche in ihrem ersten Theile eine den Capiteln XVIII—XX nahe verwandte Ausführung über die zwei Wege enthält, mit den Paragraphen IV, 9b—14 einige Sätze zum Theil wörtlich gemein hat. Von diesem ihrem Platze hinter Capitel XX sind dann die Paragraphen V, 3. 4, IV, 9a und IV, 9b—14 weggerückt worden durch den Verfasser der Capitel VII, VIII, XI, XII, XIII, XIV, da er an ihre Stelle einen eigenen, auf die von ihm in's Auge gefassten Leser berechneten Schluss setzen wollte. Er stellte nun die Paragraphen V, 3. 4; IV, 9a; IV, 9b—14 hinter die auf IV, 8 folgenden Paragraphen V, 1. 2, an die er seine Einschaltung angeknüpft hatte. Ein noch späterer Ueberarbeiter endlich, der Verfasser des Ab-

schnittes V, 5 bis VII, 1 hat dann, wie wir sahen, V, 1—4 aus ihrer Stellung hinter IV, 8 herausgenommen und hinter IV, 14 gesetzt, um seine eigene Ausführung bequemer daran anknüpfen zu können. Dass dieser Ueberarbeiter später ist als der Verfasser der Capitel VII, VIII, XI, XII, XIII, XIV, geht deutlich daraus hervor, dass der letztere, wie Capitel XIV beweist, die Stücke IV, 6—8 und V, 1. 2 noch zusammenhängend vor sich gehabt hat.

Um hier noch kurz die Ergebnisse dieser Untersuchung zusammenzufassen, so haben wir die folgenden Bestandtheile im Barnabasbrief zu unterscheiden:

A. Der ursprüngliche Brief: I, 1—5. 7. 8; II; III; IV, 1—8; V, 1. 2; VIII, 7 bis IX, 6 (die beiden mittleren Sätzchen in IX, 6 ausgenommen); X, 1—5. 9. 12; XV; XVI, 1. 2. 5—10; V, 3. 4. IV, 9 a.

B. Der erste Ueberarbeiter fügte in Capitel X die Paragraphen 6—8 und zwischen Capitel XVI und V, 3. 4, IV, 9 a die Capitel XVII—XX ein, und hing an die hinter Capitel XX gestellten Paragraphen V, 3. 4. IV, 9 a noch IV, 9 b — 14 an.

C. In den also überarbeiteten Brief fügte der zweite Ueberarbeiter die Capitel VII, 2—11, VIII, 4—6, XI, XII, XIII, XIV und endlich XXI an die Stelle von V, 3. 4. IV, 9 a und IV, 9 b — 14, welche Stücke er nun vorne unmittelbar hinter den an IV, 8 anschliessenden Paragraphen V, 1. 2 unterbrachte.

D. Der dritte Ueberarbeiter nahm die Paragraphen V, I—4 aus ihrer Stellung hinter IV, 8 heraus und versetzte sie hinter IV, 14, um daran den Abschnitt V, 5 bis VII, 1 anhängen zu können. Vermuthlich derselbe Ueberarbeiter fügte zu IX, 1—6 die Paragraphen IX, 7—9.

E. Unentschieden bleibt der Ursprung von I, 6, der beiden mittleren Sätzchen in IX, 6 und XVI, 3. 4.

Zur Exegese der Pastoralbriefe.

Von

Lic. theol. **Henri Bois**
in Montauban.

Diese kritischen Bemerkungen über die Pastoralbriefe sind fast ausnahmlos Textveränderungen, meines Erachtens Textverbesserungen. Vielleicht wird diese Conjecturarbeit manchem Leser auffallend dünken. Die Conjectural-Methode, welche in der classischen Philologie mit unbestrittenem Rechte geübt wird, und welche gelehrte Männer wie Cobet, Madvig, Dobree, Heimsoeth, Weil u. s. w. gerechtfertigt haben, ist zwar auf die Apokryphen des A. T. und auf das A. T. selbst angewandt worden, ist aber den Auslegern des N. T. fast durchaus fremd geblieben. Es scheint der Mehrzahl der Ausleger noch nicht gelungen zu sein, sich des alten Vorurtheils zu entledigen, welches jetzt entschieden aus der classischen Philologie verbannt ist, wonach man um keinen Preis etwas in den Text aufnehmen soll, das nicht wenigstens in einer Handschrift vorkommt. Man ist dabei stehen geblieben, wo Lachmann stand, der es für ein eiteles Unternehmen hielt, den ursprünglichen Text wieder auffinden zu wollen, es für fruchtlos erklärte, zwischen den verschiedenen Lesarten nach inneren subjectiven Gründen zu wählen, und keinen andern Wunsch hegte, als den im Abend- und Morgenlande verbreiteten Text des vierten Jahrhunderts wieder herzustellen (ein Wunsch, der heute ziemlich schwankend, unbestimmt und unvorsichtig lautet).

Meiner Meinung nach sind solche Vorurtheile bedauernswerth. Ihnen ist es zuzuschreiben, dass es bisweilen scheint, als wäre die Kritik der heiligen Schriften in Vergleichung mit der Kritik der profanen Schriften fast ein

Jahrhundert im Rückstande geblieben und als bewegte sie sich fruchtlos hin und her, ohne vorwärts zu kommen. Ist es doch ausser Zweifel, dass, wenn die Abschreiber nach dem vierten Jahrhundert und im vierten Jahrhunderte selbst so viele handgreiflichen Schnitzer begangen haben, die Copisten während der drei Jahrhunderte, welche zwischen der Abfassung der neutestamentlichen Schriften und der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts verlaufen sind, sich ähnliche Fehler haben zu Schulden kommen lassen. Würden solche Leute, welche nachher so fehlbar gewesen sind, vorher so unfehlbar gewesen sein? Dass aber die Fehler, zum Theile wenigstens, angezeigt und sogar corrigirt werden können, davon wird ein Jeder durchaus überzeugt sein, der mit der Conjecturalkritik schon etwas bekannt ist oder sich bekannt machen will.

Natürlich kann ich hier nicht die Regel dieser Methode darstellen. Ich muss aber die geehrten Leser davon zum Voraus benachrichtigen, dass sie meiner Arbeit unmöglich gerecht werden können, wenn sie diese Methode und diese Regel, welche ich bekannt voraussetze, nicht haben kennen lernen. — Der Kürze wegen habe ich auch darauf verzichtet, alle schon gegebenen Auslegungen der von mir erklärten Stellen zu erwähnen und zu kritisiren, oder meine eigenen Vermuthungen gründlich nach allen Seiten hin auseinanderzusetzen. In den folgenden Zeilen wird man bloss Fingerzeige treffen, und diese Fingerzeige gebe ich keineswegs für gewiss aus, da sie, wie schon der Name „Vermuthungen“ beweist, auf etwas Anderes keinen Anspruch machen, als für mehr oder weniger wahrscheinlich zu gelten.

Erste Epistel an Timotheus.

Cap. I.

4. Ich würde lesen *μᾶλλον ἢ οἰκοδομίαν τὴν ἐν πίστει θεοῦ*. Da das Wort *οἰκοδομία* im N. T. nirgends vorkommt[1]), so ist es von den Abschreibern corrigirt worden.

---

1) Wenn das Wort eine blosse Conjectur Erasmi wäre, wie vermuthet worden ist, so wäre es eine treffliche anzunehmende Conjectur.

Die einen haben *οἰκοδομήν* geschrieben, die anderen *οἰκονομίαν*. Was die Redensart *πίστις θεοῦ* betrifft, s. Röm. 3, 22. Gal. 2, 16. 3, 22 u. s. w. Den Text so wieder herzustellen, ist die einzige Weise, ihn zu verstehen, ohne den Worten (und besonders dem Zeitworte *παρέχουσιν*) ihren natürlichen Sinn zu entziehen.

3—20. Trotz Allem, was man gesagt hat, ist es meines Erachtens ganz sicher, dass man construiren muss *Καθὼς παρεκάλεσά σε προσμεῖναι ..... ἵνα παραγγείλῃς ..... (τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστίν .....), ταύτην τὴν παραγγελίαν παρατίθεμαι ..... Παρακαλῶ οὖν .....* Ich bin doch der Meinung, dass der eingeklammerte Satz (V. 5—17) eine zu lange Parenthese bildet. Uebrigens scheint mir auch das Part. *εἰδώς* eine Transposition zu fordern. Ich schreibe also *Καθὼς..... (τὸ δὲ τέλος.... ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται), ταύτην τὴν παραγγελίαν.... ἔχων πίστιν.... ἐναυάγησαν (ὧν ἐστιν Ὑμέναιος.... βλασφημεῖν), εἰδὼς τοῦτο ὅτι κτλ.* Die V. 18—20 müssen zwischen den V. 8 und 9 eingesetzt werden. Die Transposition dieser Verse hinter V. 17 wurde den Abschreibern dadurch eingegeben, dass von dem Gesetze in den V. 8 und 9 gleichfalls geredet ist, und dass sie geglaubt haben, sie müssten diese beiden Verse einander näher rücken.

7. Es giebt nur ein Mittel, der Tautologie zu entgehen, welche die zwei Satzglieder *μήτε ἃ λέγουσιν, μήτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται* bilden. Man muss in *τίνων* ein Masculinum wahrnehmen: „Sie verstehen weder was sie sagen, noch in Betracht welcher Leute sie es sagen.“ Und der V. 8 bestätigt diese Erklärung: „In der That wissen wir, dass u. s. w.“ Da wir dies wissen, so ziemt es nicht ihnen, für uns *νομοδιδάσκαλοι* sein zu wollen. Das *δὲ*, welches *οἴδαμεν* folgt, dient, wie mehrfach (vgl. Grimm, Lexic. gr. lat. in libr. N. T.), als Stellvertreter für ein *γάρ*. — Man wird beobachten, dass diese Erklärung des *διαβεβαιοῦσθαι περί* sich auch auf die einzige andere Stelle des N. T. anwenden lässt, welche diesen Ausdruck enthält, nämlich Tit. 3, 8. Dort übersetze ich: „Dieses Wort ist gewiss, und ich will, dass du es fest in Betracht dieser

lehrest, auf dass *sie* es sich angelegen sein lassen, gute Werke zu thun — nämlich diejenigen, welche an Gott gläubig geworden sind.“ Das Subject des Zeitwortes *φροντίζωσιν* ist das durch *τούτων* angezeigte pluralische Hauptwort. Und erst nachdem der Satz schon vollendet ist, fügt der Verfasser als nähere Bestimmung hinzu: (ich meine) *οἱ πεπιστευκότες θεῷ*. Wenn die Absicht des Schreibers nicht diese gewesen wäre, so hätte er *περὶ τούτου βούλομαί σε διαβεβαιοῦσθαι* geschrieben. Die Deutung, welche ich vorschlage, ist nicht dadurch gehindert, dass *διαβεβαιοῦσθαι περί τινος* in einigen Beispielen der classischen Gräcität „etwas behaupten“ bedeutet, es sei denn, dass man *παρά* statt *περί* lesen wolle, da diese zwei Vorwörter oft in den Handschriften verwechselt worden sind.

14. Das Satzglied *καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν* im V. 1 ist vielleicht am unrechten Orte verrückt. Im V. 1 möchte ich schreiben *Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ κατ᾽ ἐπιταγὴν θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν Τιμοθέῳ*, und im V. 14 *ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης ⟨καὶ ἐλπίδος⟩ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

Cap. II.

6. Wahrscheinlich ist .... *ὑπὲρ πάντων καιροῖς ἰδίοις. ⟨Τοῦτο⟩ τὸ μαρτύριον, εἰς ὃ ἐτέθην* .... zu schreiben. Es ist nicht nöthig, das Verschwinden des Wortes *τοῦτο* zwischen den zwei Wörtern *πάντων* und *τὸ* zu erklären: die Sylben *ων* und *ου* sind manchmal verwechselt worden, und mehrere Beispiele dieses Verschwindens kann man aus den Apocryphen des A. T. (vgl. Handb. der Apokr. von Fritzsche und Grimm) verzeichnen. — Indem ich aber diesen Text mit Tit. 1, 3 vergleiche, vermuthe ich, dass es rathsamer sein wird, wieder herzustellen ....*ὑπὲρ πάντων. ⟨Τοῦτο⟩ τὸ μαρτύριον*[1]) *ἰδίοις καιροῖς ⟨φανερωθέν⟩, εἰς ὃ ἐτέθην*.... Die Paläographie erklärt wohl genug das Verschwinden von *φανερωθέν* zwischen (*και*)*ροῖς* und *εἰς ὃ ἐτέθην*.

1) Vielleicht würde *μυστήριον* besser passen. Es ist nicht der Mühe werth, beweisen zu wollen, dass die Wörter *μυστήριον* und *μαρτύριον* verwechselt werden konnten, da dies zu 1. Cor. 2, 1 wirklich der Fall ist.

15. Philologisch thut nichts dagegen Einspruch, dass man aus τεκνογονίας das Subject zu μείνωσιν herausnimmt. Nur wäre in diesem Fall σωθήσεται δὲ μετὰ τῆς τεκνογονίας zu corrigiren. Der Schnitzer liesse sich allerdings leicht erklären. In der Uncialschrift ist das μ zwei naheliegenden δ sehr ähnlich. Man versteht also, dass ein Abschreiber, der δεμετα vor seinen Augen sah, die Mittelbuchstaben hat vergessen können und folglich δετα (= δεια) geschrieben hat, woher δὲ διά. — Indessen giebt es mancherlei Gründe, um dem Zeitwort μείνωσιν die Weiber als Subject zu geben und demgemäss den T. R. zu behalten. Alsdann aber ist eine einzige Auslegung möglich. Man muss der Präposition διά den Sinn durch, vermittelst, vermöge geben. Es ist der nächste Sinn, welcher sich darbietet und es ist der gute Sinn. Vgl. 4, 5: ἁγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως. — Der Zusammenhang wird überdies uns leiten: V. 13 spricht von der Schöpfung, V. 14 vom Sündenfall. Es scheint ziemlich natürlich, anzunehmen, dass der V. 15 uns zu dem führen soll, was dem Sündenfall folgt. Und, in der That, gleich nach diesen Worten: „Und das Weib sprach: die Schlange betrog mich so, dass ich ass", lesen wir in der Genesis: „Da sprach Jehovah — Gott zu der Schlange: Feindschaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen. Derselbe wird dich treffen auf den Kopf, und du wirst ihn treffen an der Ferse" (Gen. 3, 13—15). Auf diese Verkündigung spielen die Wörter διὰ τῆς τεκνογονίας an. Allein Paulus wendet dieselbe nicht bloss auf Eva, sondern auch auf alle Weiber an. Diese Verallgemeinerung ist ganz deutlich: V. 13 ist zuerst von Ἀδάμ, dann von Εὔα geredet; V. 14 spricht Paulus wieder von Ἀδάμ, aber hierauf von ἡ γυνή; endlich V. 15 kommt er wieder auf die Mehrzahl der V. 9 (γυναῖκας) und V. 10 (γυναιξίν) zurück, ohne jedoch das Subject dieses pluralischen Zeitwortes μείνωσιν auszudrücken. In der That ist es also nicht bloss Eva, sondern das Weib überhaupt, ja die Weiber, welche durch Kinderzeugen erlöst werden. Durch wessen Kinderzeugen aber? Es ist gar nicht gesagt, dass es durch ihr eigenes Kinderzeugen geschieht.

Der Text bietet weder *διὰ τῆς τεκνογονίας αὐτῆς* (oder *αὐτῶν*), noch *διὰ τῆς ἰδίας τεκνογονίας*. Er specificirt nichts. Alle die vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Weiber, diejenigen auch sogar, welche keine Kinder gehabt haben, ja welche niemals verheirathet gewesen sind, werden *διὰ τῆς τεκνογονίας* errettet werden, weil es der *τεκνογονίᾳ* zu danken ist, dass der Messias, Christus in der Menschheit erschienen ist. — Paulus vermischt hier die biblische Thatsache und die Anwendung, welche er davon giebt, während er beide sonst trennt. Es ist eine Verschiedenheit der Darstellung, die derjenigen ähnlich ist, welche zwischen dem Gleichnisse und der Metapher, der Parabel und der Allegorie besteht.

Cap. III.

6—7. Ich bin wenig mit den Erklärungen zufrieden, welche man gewöhnlich von *κρίμα τοῦ διαβόλου* giebt. Da viele nahe Berührungen sowohl in den Gedanken, als in den Ausdrücken zwischen 1 Cor. 5, 5; 11, 29—34; 1 Tim. 1, 20 (vgl. das *δοκιμαζέσθωσαν* in 1 Tim. 3, 10 mit dem *δοκιμαζέτω* in 1 Cor. 11, 28) zu beobachten sind, so würde ich unter *κρίμα τοῦ διαβόλου* die Verurtheilung verstehen, kraft welcher Jemand dem Satan übergeben ist. *Κρίμα* ist cum gen. poenae quae alicui decernitur (vgl. Luc. 24, 20) gebraucht. — Um zu begreifen, dass die Strafe hier keineswegs übertrieben ist, vgl. das *τυφωθείς* des V. 6 mit dem *τετύφωται* des V. 6, 4 und den V. 6, 3—5 selbst. — Im V. 7 würde ich gern die Wörter *τοῦ διαβόλου* (welche *παγίδα* folgen) als eine vom V. 6 entlehnte Interpolation streichen.

13. Mit vollem Rechte, dünkt es mir, will Hofmann nicht erlauben, dass man *ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* mit den vorhergehenden Worten verbindet. Aber ich halte für unmöglich, was er vorschlägt, nämlich diese Worte mit dem V. 14 zu verknüpfen. Sie sind also am unrechten Orte. Ueberdies im V. 10 ist *καὶ οὗτοι δέ* seltsam. Warum dieses Bestehen und Beharren? Endlich, ich bitte zu merken, dass der Satz des V. 12 auf solche Art construirt ist, dass man ein Participium nach *τῶν ἰδίων οἴκων* erwarten würde.

Dies vorausgesetzt, weil die Paläographie die Verfälschung des *ἔχοντες* in *καὶ οὗτοι* ziemlich wohl erklärt, stelle ich nach V. 3, 4 in den V. 9—10 wieder her: . . . *συνειδήσει. πρῶτον δὲ δοκιμαζέσθωσαν, εἶτα* . . . und in dem V. 12 *τέκνων καλῶς προϊστάμενοι καὶ τοὺς ἰδίους οἴκους ἔχοντες ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. οἱ γὰρ κτλ.*, oder besser (in Betracht des V. 3, 4) *τῶν ἰδίων οἴκων καλῶς προϊστάμενοι καὶ τέκνα ἔχοντες ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

14—16. Man darf weder einen Punkt nach *ζῶντος* nebst einem Komma nach *ἀληθείας* setzen: was eine äusserst gezwungene und wirklich unzulässige Construction giebt, noch *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* auf *ἐκκλησία* beziehen: was viele Einwendungen erregt. Vielmehr sind die Worte *ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος* einzuklammern, welche nur eine zu *ἐν οἴκῳ θεοῦ* gehörende Erklärung sind, und man wird construiren *ἵνα εἰδῇς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι*, scil. *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας*. Man muss in der Kirche als Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit wandeln, leben. Gegen die absoluten Nominative ist nichts Grammatisches einzuwerfen (vgl. Grammatik von Winer), und diese Auslegung scheint wohl die einzige zu sein, welche den Worten *στῦλος* und *ἑδραίωμα* ziemt. — Zuerst, was *ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* betrifft, kann man nicht diese Worte übersetzen: was von der Wahrheit befestigt ist. Der einzige mögliche Sinn, gesetzt, dass man der gewöhnlichen Bedeutung der Substantive in *μα* [1]) treu bleibt, ist: dasjenige, wovon die Wahrheit befestigt ist. — Was *στῦλος* anbelangt, ist das Wort nur dreimal sonst im N. T. gebraucht. Apokal. 10, 1 hat nichts hier zu thun. Aber in Gal. 2, 9 sind Jakobus, Kephas und Johannes als *στῦλοι* angesehen. Und in Apok. 3, 12 liest man *ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου.* Diese letzte Stelle bietet einen treffenden Parallelismus mit dem V. 1 Tim. 3, 15, wo die Erwähnung des *στῦλος* der Erwähnung des *οἶκος* folgt. Offenbar sind *στῦλος* und *ἑδραίωμα* Theile des *οἶκος*.

1) Ebenso wenn die Kirche *πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ* (Eph. 4, 13) genannt ist, so heisst dies nicht, dass die Kirche von Christo erfüllt ist, sondern im Gegentheil, dass sie Christum erfüllt: was nur auf den ersten oberflächlichen Anschein befremdet.

Und was anders sind diese Theile als die Glieder der Kirche? — Dazu kommt noch, dass diese schon längst vorgeschlagene, unrechter Weise aber zurückgewiesene Construction von 4, 12 gestützt zu werden scheint: τύπος γίνου τῶν πιστῶν ἐν ἀναστροφῇ κτλ. — Im V. 16 halte ich für nothwendig, ausgelassene Worte zu ergänzen: καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, ὅς ⟨ἐστιν Χριστός, ὅς⟩ ἐφανερώθη κτλ. Die Auslassung erklärt sich von selbst. Ein Abschreiber, der das erste ὅς geschrieben hatte, hat geglaubt, er habe eben das zweite geschrieben. Die Weglassung ist übrigens vielleicht durch die Aehnlichkeiten (μυστήρι)ον, ὅς, ἐσ(τιν), — (Χριστ)ός, ὅς ἐφ(ανερώθη) und ausserdem (ἐσ)τιν und Χρισ(τός) erleichtert worden. Diese Verbesserung ist von Coloss. 1, 26 ff. empfohlen. — Ueberdies sind meines Erachtens die V. 14—16 transponirt, wie man nach mehreren Anzeichen vermuthen kann. Zum Beispiel ist der Comparativ τάχιον unbegreiflich, und darf doch nicht wie ein Positiv übersetzt werden. Auch das ταῦτα ὑποτιθέμενος des V. 4, 6 ist kaum erklärbar. Ich wäre geneigt, im V. 9 zu schreiben: ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει (καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, ὅς ⟨ἐστιν Χριστός, ὅς⟩ ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὤφθη ἀγγέλοις, ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ). Πρῶτον δὲ δοκιμαζέσθωσαν[1]), εἶτα κτλ. Ich habe die Worte ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ versetzt, eine Versetzung, die vollkommen genügt, um die Ordnung der Aufzählung streng historisch zu machen. Uebrigens, da die Worte τὸ μυστήριον τῆς πίστεως es sind, welche die Parenthese verursacht haben, ist es nicht natürlich, dass diese Parenthese mit ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ endigt? — Ich bin der Meinung, dass

1) Diese Verbesserung habe ich schon besprochen. Vielleicht aber wird sie noch rathsamer werden, wenn man die Verse in solcher Ordnung wieder herstellt: 9. 16. 12. 10. 13. 11. Im T. R. scheint V. 11, wo von den Weibern die Rede ist, zwischen V. 10 und 11 gerückt zu sein, wo von den Dienern (διάκονοι) die Rede ist. Ausserdem knüpft sich treffend das γάρ zum Anfang des V. 13 an die Worte διακονείτωσαν ἀνέγκλητοι ὄντες. Auch die Wiederholung des Subjectes (διάκονοι V. 12) versteht man wohl nach der Parenthese.

der Comparativ *τάχιον* sich auf IV, 1 bezieht: „In nachherigen Zeiten werden (*ὑστέροις καιροῖς* ist keineswegs *ἐσχάτοις καιροῖς* oder *χρόνοις* identisch) .... Aber ich hoffe früher zu dir zu kommen. Jedoch, falls ich verziehe, wisse u. s. w.“ Allein obgleich dieses der Gedanke des Verfassers gewesen ist, scheint mir die in der Satzfügung von ihm verfolgte Ordnung etwas verschieden gewesen zu sein; und von V. 14 an schreibe ich: *ταῦτά σοι γράφω ἐλπίζων ἐλθεῖν πρὸς σὲ τάχιον· τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως — — τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν, ὅτι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν, καὶ οὐδὲν — — καὶ ἐντεύξεως. Ἐὰν δὲ βραδύνω, ἵνα εἰδῇς πῶς δεῖ — — ἀληθείας. Τοῦτο ὑποτιθέμενος τοῖς ἀδελφοῖς κτλ.* Ich verbinde *ὅτι* mit *ἐπεγνωκόσι*, anstatt in diesem Bindeworte den Anfang eines neuen Satzes zu entdecken. Das *γάρ* fügt eine Erklärung hinzu, die, ebensowohl als das von ihr Erklärte, von *ὅτι* abhängt. Das *τοῦτο* (statt *ταῦτα*) bezeichnet nichts Anderes als das *πῶς δεῖ ἀναστρέφεσθαι.* — Die Transposition des V. 15 ist veranlasst durch *ἐὰν δὲ βραδύνω*, weil man geglaubt hat, es sollte mit *ἐλπίζων ἐλθεῖν τάχιον* verbunden werden (es lässt sich doch bemerken, dass das *ἕως ἔρχομαι* IV, 13 von III, 14 sehr weit entfernt ist), und durch das *ἵνα*, worin man einen untergeordneten, von *γράφω* abhängigen Satz hat treffen wollen, da hingegen es bloss die Umschreibung des Imperativs bildet.

Cap. IV.

3. Westcott und Hort schreiben in Betreff dieses Verses: Some primitive error probable. Perhaps *γαμεῖν ἀπέχεσθαι* for *γαμεῖν καὶ γεύεσθαι* or *γαμεῖν ἢ ἅπτεσθαι.* Ich würde lieber ersetzen *κωλυόντων γαμεῖν, ⟨κελευόντων⟩ ἀπέχεσθαι.* Die Wortspiele sind dem Verfasser nicht missfällig. Giebt es nicht ein solches in III, 6 (*νεόφυτον* und *τυφωθείς*)?

9. Man kann nicht umhin, zu denken, dass die Worte *πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος* ein von I, 15 entlehnter Nachtrag sind. Sie können weder auf das Vorhergehende, wie Hofmann richtig gesehen hat, noch auf das Nachfolgende, wie Hofmann unrichtig versucht hat, be-

zogen werden. Wenn man sie streicht, so vermisst und bemerkt man gar nicht ihr Verschwinden. Die Betonung liegt nicht auf τῆς νῦν im V. 8, sondern auf τῆς μελλούσης. Daher das γάρ des V. 10. Uebrigens ist die Aehnlichkeit mit 1 Cor. 15, 19—20 vollkommen: εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἠλπικότες ἐσμὲν μόνον, ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν. Νυνὶ δὲ κτλ.

14—16. Mit vollem Rechte verbindet Hofmann ἐπίμενε mit διδασκαλίᾳ. Allein seine Auslegung des Wortes αὐτοῖς ist unhaltbar. Ich würde schreiben: ἔπεχε σεαυτῷ καὶ τῇ διδασκαλίᾳ ἐπίμενε· αὐτὸ καὶ τοῦτο γὰρ ποιῶν, καὶ σεαυτὸν σώσεις καὶ τοὺς ἀκούοντάς σου. Die Stelle des Wortes γάρ hat nichts Ueberraschendes (vgl. Lexikon von Grimm), und ισ (= κ) ist eine häufige Abkürzung des καί. — Das Verhältniss, welches zwischen ἀμέλει und μελέτα besteht, zeigt, dass man corrigiren darf τοῦτο μελέτα, ἐν τούτῳ ἴσθι. Aus diesen letzten Worten konnte leicht τουτωισ ισθι durch Dittographie entstehen: woher τούτοις.

Cap. V.

3—16. Diese Verse scheinen mir einige Verfälschungen und Transpositionen erlitten zu haben. Ich werde mich darauf beschränken, den Text, wie ich ihn wieder herstellen möchte, zu geben und dann kurz wenige unerlässliche Bemerkungen anzuzeigen: Χήρας τίμα καὶ πρὸς ταῦτα παράγγελλε ἵνα ἀνεπίλημπτοι ὦσιν. Ἡ μὲν γὰρ μεμονωμένη ἤλπικεν ἐπὶ θεὸν καὶ προσμένει ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς νυκτὸς καὶ ἡμέρας· ἡ δὲ σπαταλῶσα ζῶσα τέθνηκεν. Εἰ δέ τις χήρα τέκνα ἢ ἔκγονα ἔχει — — ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Εἰ δέ τις τῶν ἰδίων καὶ — — ἀπίστου χείρων, ἔχων κρίμα ὅτι τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησεν. Εἴ τις πίστιν ἔχει, χήραις ἐπαρκείσθω ἑαυτοῦ, καὶ μὴ βαρείσθω ἡ ἐκκλησία, ἵνα ταῖς ὄντως χήραις ἐπαρκέσῃ. Χήρα καταλεγέσθω — — ὅταν γὰρ καταστρηνιάσωσιν τοῦ χηρεύματος, γαμεῖν θέλουσιν, ἅμα δὲ καὶ ἀργαὶ — — τὰ μὴ δέοντα. βούλομαι — — τῷ ἀντικειμένῳ. Λοιδορίας χάριν ἤδη γάρ τινες — — ὀπίσω τοῦ σατανᾶ. Οἱ καλῶς προεστῶτες κτλ. — Ich streiche die Worte τὰς ὄντως χήρας (V. 3) und ἡ ὄντως χήρα (V. 5) als aus V. 16 entlehnt. Sonst ist zu bemerken,

dass die Paläographie die Verfälschung des *γάρ* in *χήρα* und des *καὶ πρός* (nach *τίμα*) in *ὄντως* ziemlich wohl erklärt. Denn (*τιμα*) *κ προς* oder (*τιμα*) *ακ προς* konnte zu (*τιμα*) *οντως* werden. — Die letzten Buchstaben des Particips *μεμονωμένη* scheinen *ἡ μέν* verschluckt zu haben. — V. 16 knüpft sich ganz natürlich an V. 12, welcher sich selbst trefflich mit V. 8 verbindet (V. 12 erklärt, warum ein solcher ärger ist, denn ein Heide, und dies freilich bedarf einer Erklärung). In dem T. R. versteht man weder die Stelle und den Sinn des V. 12, noch die Stelle des V. 16, noch die Erwähnung der einzigen *πιστῆς* (denn mit Tdf., Westcott und Hort, Gebh. ist *πιστὸς ἤ* zu verwerfen). — *Χηρεύματος* konnte *ΧΗΡΤΟΣ* geschrieben sein. Es ist nicht der Mühe werth, zu zeigen, wie *ΧΡΙΣΤΟΝ* davon entstanden ist (*η* et *ις* confusa — Bastii Comment. palaeogr.). — So muss man in den V. 14—15 interpungiren. Die Ausleger wie die Herausgeber haben sich durch die Stellung des *γάρ* irre machen lassen, welche doch nichts Unmögliches bietet (vgl. Grimm, Lexikon).

18. Leicht allerdings wäre es zu conjiciren *φιμώσεις, καὶ* ⟨*εἶπεν ὁ κύριος*⟩ *ἄξιος κτλ.* Denn da diese Wörter so abgekürzt geschrieben waren: *φιμωςεισκειπενοκσαξιος*, so wird man, wenn man die in der Uncialschrift häufigen Verwechselungen der Buchstaben *κ* und *ις*, *ν* und *ις* beachtet, bequem die Auslassung begreifen.

23. Offenbar ist dieser Vers am unrechten Orte. Er muss wahrscheinlich in Cap. IV zwischen die V. 12 und 13 eingestellt werden: . . . *ἐν ἁγνείᾳ. σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει. μηκέτι ὑδροπότει — ἀσθενείας. ἕως ἔρχομαι κτλ.*

24—25. Ich halte *τισὶν καὶ* für eine Dittographie der Wörter *εἰς κρίσιν*, und nachdem ich den V. 23 anderwärts versetzt habe, schreibe ich: *μηδὲ κοινώνει ἁμαρτίαις ἀλλοτρίων τινῶν ἀνθρώπων*, ⟨*ὧν*⟩ *αἱ ἁμαρτίαι πρόδηλοί εἰσιν*, ⟨*οἷς*⟩ *δὲ προάγουσαι εἰς κρίσιν ἐπακολουθοῦσιν.* Dem Zeitworte *προάγω* wird man nicht den Sinn vor einem hergehen, sondern den Sinn Jemand vorwärts bringen geben. Der V. 25 bedeutet: „Wie die guten Werke offenbar sind, so können auch die bösen Werke nicht verborgen sein.“

Cap. VI.

2. Es scheint mir zu corrigiren *ἀλλὰ μᾶλλον δουλευέτωσαν, ὅτι καὶ ἀγαπητοί εἰσιν οἱ τῆς ⟨αὐτῆς⟩ ἀντιλαμβανόμενοι εὐεργεσίας.* Die Wörter *πιστοί εἰσιν* sehe ich als eine Randglosse an, deren Einschiebung von dem dem *ὅτι* folgenden *καί* verursacht worden ist, da man in *καὶ ἀγαπητοί* ein zweites Glied hat finden wollen und folglich glaubte, dass *πιστοί εἰσιν* das erste Glied sei. Das Wort *αὐτῆς* ist von *ἀντιλαμβ.* verschwunden, und demgemäss ist *οἱ τῆς ἀντιλαμβανόμενοι εὐεργεσίας* nothwendig *οἱ τῆς εὐεργεσίας ἀντιλαμβανόμενοι* geworden.

7. Westcott und Hort haben das *ὅτι* als vielleicht interpolirt im Verdachte. Würde es nicht besser sein zu lesen . . *κόσμον, ⟨ἐξ⟩ οὗ οὐδὲ* . . . . . ?

12—16. Richtig bemerkt Hofmann, dass *ὡμολόγησας* unmöglich auf *εἰς ἥν* bezogen werden darf. Ueberdies ist der Artikel *τὴν καλὴν ὁμολογίαν* zu beachten: diese *ὁμολογία* in V. 12 ist mit der *ὁμολογίᾳ* in V. 13 durchaus identisch. Durch den Parallelismus der Imper. *φεῦγε, δίωκε, ἀγωνίζου, ἐπιλαβοῦ* gestützt, corrigire ich *ὁμολόγησον*. — In V. 15 ist es ebenso unmöglich, *ἥν* auf *ἐντολήν* als auf *ἐπιφανείας* zu beziehen. Nach Tit. 2, 13 würde ich verbessern *μέχρι τῆς ἐπιφανείας ⟨τῆς δόξης⟩ τοῦ κυρίου* . . . . . Das Wort *δόξης* würde ein Wortspiel mit *δείξει* bilden. Da dieses Wort zuerst vergessen wurde und nachträglich am Rande geschrieben stand, ist es für eine Variante oder Verfälschung des *δείξει* gehalten und folglich nicht wieder hergestellt worden. — Da die *ὁμολογία*, welche Jesus vor Pilatus gemacht hat und welche Timotheus wiederholen muss, nichts Anderes ist als das Bekenntniss der königlichen Würde Christi: *σὺ λέγεις, ὅτι βασιλεύς εἰμι* (Joh. 18, 36), so ist es offenbar, dass die Ausdrücke *ὁ δυνάστης, βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων* bloss Christum bezeichnen können. In Betreff der auf Christum bezüglichen Doxologie, vgl. 2 Tim. 4, 18. Aber hierauf ist zu corrigiren *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον ὃ οὐδείς κτλ.*

17—18. Vielleicht *τῷ παρέχοντι ἡμῖν πάντα πλουσίως εἰς ἀπόλυσιν ἀγαθὰ ἔργα, πλουτεῖν κτλ.*

19. Es wäre kein Wunder, wenn Jemand conjiciren

wollte ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς ⟨ἐπὶ⟩ θεμέλιον .... — Jedoch ist der Gebrauch des Wortes θεμέλιος in 2 Tim. 2, 19 zu merken, wo dieses Wort nicht die Kirche, welche mit οἰκία bezeichnet ist, sondern nur die einzelnen Christen bedeutet[1]). Es giebt einen Gegensatz zwischen οἵτινες περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστόχησαν ...... und ὁ μέντοι στερεὸς ...... Nach dieser Stelle des 2 Tim.-Briefs verbessern wir also in 1 Tim. 6, 19 ... κοινωνικούς, θεμελίους, ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς καλὰ εἰς τὸ μέλλον κτλ. Man erinnere sich, dass θεμέλιος auch ein Adjectiv sein kann.

Zweite Epistel an Timotheus.

Cap. I.

1. Vielleicht κατ' εὐαγγέλιον ζωῆς (vgl. 1 Tim. 1, 11; 2 Cor. 4, 4; Eph. 1, 13).

3. Es kann nur von den Voreltern des Timotheus, und nicht von den Voreltern des Paulus die Rede sein (vgl. V. 5 und 3, 15). Ueberdies ist es eine ziemlich alberne Danksagung, welche der T. R. dem Paulus beilegt: ich danke Gott, dass ich mich deiner erinnere! Ich conjicire: χάριν ἔχω τῷ θεῷ, ⟨ὡς αὐτ⟩ ῷ λατρεύεις ἀπὸ προγόνων ..... καὶ ἀδιάλειπτον κτλ. Nichts geschieht häufiger in den Handschriften, als die Verwechselung der Wörter ὡς und καί. Die Weglassung, welche zwischen zwei ω leicht zu verstehen ist (θεῷ ὡ ⟨ς αὐτῷ⟩ λατρεύεις), hat die Verfälschung des λατρεύεις zur Folge gehabt.

6. Es könnte wohl sein, dass das μου, welches am Ende dieses Verses gelesen wird, nicht authentisch ist (vgl. 1 Tim. 4, 14). Vielleicht stammt es von der Dittographie ab des ν (= μ — Bast: Commentatio palaeographica) von χειρῶν und des ου, welches den V. 7 anfängt.

12. Ich schreibe ἀλλ' οὐκ ἐπαισχύνομαι (οἶδα γὰρ ᾧ πεπίστευκα, καὶ πέπεισμαι ὅτι δυνατός ἐστιν) τὴν παραθ. μου φυλάξ. εἰς ἐκειν. τὴν ἡμέραν. Diese Construction entspricht dem Sinn der Redensart παραθήκην φυλάσσειν (1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 14). Und das Wort δυνατός er-

1) Ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν (= ὁ μέντοι θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν στερεός) hat mit ὁ ἄνθρωπος θεοῦ (vgl. 1 Tim. 6, 11) ἕστηκεν στερεός gleichen Werth.

innert an 1 Tim. 6, 15 ff. und an *Διδαχή* Cap. X: *πρὸ πάντων εὐχαριστοῦμεν σοι, ὅτι δυνατὸς εἶ.* — Da die Wörter *εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν* eine unverkennbare Anspielung auf die Parusie enthalten und da ausserdem *ἐπιφάνεια* sich sonst überall auf die Parusie bezieht (2 Th. 2, 8; 1 Tim. 6, 14; 2 Tim. 4, 1; Tit. 2, 13), so muss meiner Ansicht nach corrigirt werden *φανερωθησομένην δὲ διά* (statt *φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διά* und *καταργήσοντος, φωτίσοντος* (in V. 10).

13. Anstatt *ὅν* zu corrigiren (Westcott und Hort), dürfte man *ἅ* (vgl. 2, 2) wieder herstellen. Rathsamer aber scheint es mir, *ὑποτύπωσιν* zu streichen und zu schreiben *ἔχον ὑγιαινόντων λόγων ὧν παρ' ἐμοῦ* ...... Dieser Sinn stimmt wohl mit dem *φύλαξον* des V. 14 zusammen. Was *ὑποτύπωσιν* anbelangt, so halte ich es für eine blosse Randbemerkung, die einem Abschreiber oder einem Leser von dem *πεπίστευκα* des V. 12 eingegeben worden ist, welcher 1 Tim. 1, 16 im Gedächtnisse behalten hatte. Er hat am Rande *εἰς ὑποτύπωσιν κτλ.* geschrieben. Natürlich ist *κτλ.* weggelassen worden, und *εἰς* ist leicht zwischen *ἡμέραν* und *ὑποτύπωσιν* abhanden gekommen.

18. Ohne Zweifel ist zu berichtigen *δῴη αὐτῷ ὁ θεός κτλ.* Die Verwechselung der Worte *κύριος* und *θεός* ist ziemlich häufig in den Handschriften, und man hat nicht selten die Wahl zwischen *θεός* und *κύριος* als Varianten derselben Stelle. Eben in 2, 14 unter den Handschriften bieten die einen *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, die anderen aber *ἐνώπιον τοῦ κυρίου.*

Cap. II.

2. Ich lese *διὰ πολλῶν μαρτυριῶν.* Die Erinnerung an 1 Tim. 6, 12 hat den Fehler verursacht.

3. Ich ergänze .... *διδάξαι.* ⟨*καὶ*⟩ *συνκακοπάθησον*..... Das *καὶ* ist leicht zwischen (*διδάξα*)*ι* und *σ*(*υνκακοπάθησον*) entgangen.

4—6. Diese Verse sind in dem T. R. unerklärlich. Man muss transponiren in V. 4: *οὐδεὶς στρατευόμενος τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσει, ἐὰν ἐμπλέκηται ταῖς τοῦ βίου πραγμ.* und im V. 6 *κοπιᾶν τὸν γεωργὸν δεῖ πρῶτον* ⟨*ἤ*⟩

τῶν καρπῶν μεταλαμβάνειν. Die Paläographie kann genügend von dem Versehen Rechenschaft ablegen.

14. Offenbar ist zu ergänzen ..... *λογομαχεῖν,* ⟨ὃ⟩ *ἐπ᾽ οὐδὲν χρήσιμόν* ⟨*ἐστι, εἰ μὴ*⟩ *ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων.* Die Aehnlichkeit des (*χρή*)*σιμόν ἐστι* mit *εἰ μὴ ἐπί* hat die Auslassung veranlasst. *Χρήσιμος* kommt entweder mit *ἐπί* und dem Dativ oder mit *ἐπί* und dem Accusativ construirt vor (Passow). Fordert aber nicht der Parallelismus, dass man entweder *ἐπ᾽ οὐδενί* oder *ἐπὶ καταστροφήν* verbessere?

16. Nothwendig ist es zu ergänzen *ἐπὶ πλεῖον γὰρ προκόψουσίν* ⟨*τινες*⟩ *ἀσεβείας.* Die Uebergehung hat nichts Ueberraschendes zwischen den Buchstaben, welche das Ausgelassene und Ergänzte einrahmen[1]).

Cap. III.

9. Da die ersten Worte dieses Verses (*οὐ προκόψουσιν ἐπὶ πλεῖον*) II, 16 und III, 13 widersprechen, so müssen sie als interpolirt ausgestrichen sein. Man wird schreiben *ἀλλ᾽ ἡ παράνοια.* Das Wort ist allerdings selten und im N. T. nicht zu treffen: daher aber der Fehler.

16. Wegen des Asyndeton kann man vielleicht conjiciren *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* ⟨*οὐ γὰρ*⟩ *πᾶσα γραφή κτλ.*

Cap. IV.

1. Ich bitte zu berichtigen *καὶ τῆς ἐπιφανείας αὐτοῦ καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ κήρυξον τὸν λόγον.* Die Genitive sind von *λόγον* (*κήρυξον τὸν τῆς ἐπιφανείας κτλ. λόγον*) abhängig. Vgl. ad sensum 1 Tim. 6, 12 ff.

14. Ich muss eingestehen, dass dieser Vers mir entschieden widerwärtig ist, und mir noch anstössiger wird, wenn ich ihn mit dem V. 16 vergleiche *μὴ αὐτοῖς λογισθείη.* Da die Handschriften zwischen *ἀποδῴη* und *ἀποδώσει* schwanken, so würde ich lesen ⟨*μὴ*⟩ *ἀποδῴη αὐτῷ* .... Man wird beobachten, dass die Buchstaben *η* und *π* in der Uncialschrift oft verwechselt worden sind, und dass *M* (*μ*) sehr ähnlich dem Bilde ist, welches zwei neben einander

1) Vielleicht ohne *τινές* zu ergänzen, wird man lieber corrigiren *τὰς δὲ βεβήλων κενοφωνίας*.... Die Buchstaben *ο* und *ω*, *υς* und *ν* sind oft in den Handschriften verwechselt.

gestellte *A* ausmachen. Es kostet also keine Mühe, zu verstehen, wie das *μή* vor *ἀποδῴη* unbeachtet ausgefallen ist.

Epistel an Titus.

Cap. I.

1. Vielleicht wäre es rathsam, *κατὰ πίστιν* als aus V. 4 herrührend zu streichen und zu schreiben ... *ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐκλεκτὸς θεοῦ κατ' ἐπίγνωσιν* (oder *εἰς ἐπιγν.*) *κτλ.*

14. Da der Spruch auf die Prahler und die Betrüger angewandt ist, ist es zu verwundern, dass der Verfasser ohne Uebergang plötzlich anfängt, von Denjenigen zu handeln, welche sich von diesen Leuten anführen lassen. Ich verbessere *μὴ προσέχων τοῖς Ἰουδαϊκοῖς μύθοις*, was mit II, 1 wohl zusammenpasst.

Cap. II.

7—8. Ich berichtige *ἀφθορίας, σεμνότητος, λόγου ὑγιοῦς ἀκαταγνώστου, ἵνα κτλ.* und beziehe alle diese Genitive auf *τύπον*, wie den Genitiv *καλῶν ἔργων*, welchem sie coordinirt sind.

15. *Μετὰ πάσης ἐπιταγῆς* ist kaum anzunehmen. Ich bitte zu lesen *ταῦτα λάλει καὶ δίδασκε καὶ ἔλεγχε μετὰ πάσης παρακαλίας*. Den Imperativ *δίδασκε* bietet die Handschrift *A*. Was *παρακαλία* anbelangt, so ist das Wort ein *ἅπ. λεγ.*, welches sonst nirgends vorkommt: was den Fehler verursacht hat.

Cap. III.

8. Die Wörter *ταῦτά ἐστιν καλὰ καὶ ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις* sind als interpolirt zu streichen. Ein Leser, der dem *τούτων* den Sinn zuschrieb, welchen ich schon früher zurückgewiesen habe, hat dies Wort am Rande erklären wollen, was er vermittelst dieses kleinen Satzes gethan hat, welchen er in Hinblick auf *καλῶν ἔργων* (V. 8) und *ἀνωφελεῖς* (V. 29) gebildet hat. Die Einführung dieser Randbemerkung in den Text hat nur dazu gedient, dem Verfasser eine Ungereimtheit beizumessen. Denn *ταῦτα* kann sich nur auf die vorhergehenden Worte *καλῶν ἔργων* beziehen, so dass die Anmerkung sich auf diesen Truism zurückführen lässt: *τὰ καλὰ ἔργα ἐστὶν καλά!*

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Historische Entwicklung und dogmatische Darlegung der Lehre von der Präexistenz Christi.

Von

P. Mohnhaupt,
Pfarrvicar.

Je weiter das Christenthum, zur Weltreligion bestimmt, über die engen Grenzen Palästina's und dann auch des Judenthums überhaupt hinausdrang in die Heidenwelt, je mehr es die damals bekannte Welt zu umspannen begann, desto mehr sah man sich genöthigt, durch immer festere und ausgebildetere Organisationen die einzelnen Gemeinden in ihrem eigenen Inneren, sowie nach aussen hin mit anderen Gemeinden zu verbinden, kurz, das Christenthum bildete sich aus zur christlichen, zur katholischen Kirche. Sollte diese Kirche aber mehr sein, als eine blosse Form, so musste sie innerhalb der von ihr selbst fest bestimmten, aber gleichmässig nach allen Seiten hin zur Idee der katholischen Kirche sich erweiternden Grenzen ihren bestimmten Inhalt in ihrem katholischen Dogma haben, und zwar concentrirt sich die ganze Entwicklung des christlichen Dogma's in ihrer ersten Periode in der Lehre von der Person oder von der göttlichen Würde Christi. Dabei trägt jede Zeit und Partei auf die Person Christi alle die Bestimmungen über, welche ihr die nothwendige Voraussetzung zu sein scheinen, um ihn zu dem Erlöser in dem bestimmten Sinne, in welchem er es sein sollte, zu befähigen. Namentlich musste, um Christi Person immer höher empor-

zuheben und zu verherrlichen, ein Begriff dienen, der Begriff der Präexistenz, den man auf Christum übertrug. Dies Dogma von der Präexistenz Christi ist nicht von vornherein fertig vorhanden, sondern erst allmählich entwickelt es sich im Laufe der ersten Jahrhunderte und gelangt auf dem Boden der alten Kirche im Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum zum Abschluss. In der einmal festgestellten Form behielt es dann seine Geltung durch das ganze Mittelalter hindurch bis in die neuere Zeit. Hier aber fand es mehrfach Widerspruch. Von verschiedenen Seiten ward es bald abgeschwächt und umgedeutet, bald auch ganz aufgegeben und beseitigt, während man auf einer anderen Seite unbedingt daran festhalten zu müssen glaubte. Dieser Streit macht es jedem Theologen zur Pflicht, sich über seine Stellung zu dem Dogma klar zu werden, und dazu wird ein kurzer Versuch einer historischen Entwicklung und dogmatischen Darlegung der Lehre von der Präexistenz Christi nur dienlich sein.

Bei einer historischen Entwicklung der Lehre von der Präexistenz Christi gilt es vor Allem, auf die letzte Ursache dieses Glaubens zurückzugehen, und die ist, wie wir zeigen werden, die Person Christi selbst. Der Eindruck seiner Persönlichkeit und seiner Lebensaufgabe, also zunächst geschichtliche Vorgänge, und nicht irgend welche Philosophie oder Dogmatik, ist es, aus welchem dieser Glaube geboren ist. Aber es ist doch nicht weniger sicher, dass die Persönlichkeit Jesu und sein Lebenswerk diesen besonderen Eindruck auf die Seinen nur innerhalb eines bestimmten Zusammenhanges von Erwartungen, Ueberzeugungen und Voraussetzungen machen konnte, in welchen Jesus sich selbst hineingestellt hat. Es ist daher bestimmt festzuhalten, dass die Lehre von einem vorweltlichen Dasein des Messias nichts das Christenthum eigenthümlich Kennzeichnendes ist, und zwar findet sich eine doppelte Grundlage derselben, nämlich einmal im Alten Testament selbst, zum anderen in der speculativen Theologie der damaligen Zeit, der palästinensisch-rabbinischen wie der alexandrinisch-philosophischen. Was das Alte Testament betrifft, so ist es hier der teleo-

logische Charakter der alttestamentlichen Religion überhaupt, der in Betracht kommt. Das Gottesreich der Naturreligion, auf natürliche Zwecke gerichtet, und das Reich eines geistigen, überweltlichen Gottes, welcher auf natürliche Zwecke sich nur richtet als auf Offenbarungen des höchsten sittlichen Zweckes, diese beiden sind auf der Stufe der alttestamentlichen Religion unzertrennlich mit einander verbunden, und diese Antinomie hatte zur Folge, dass die höhere Anschauung sich in der Form der Hoffnung, des Ideales, auseinander legte, dass die messianische Hoffnung erwacht. Das Gottesreich erscheint noch nicht verwirklicht, aber Israel weiss, dass es bestimmt ist, dasselbe herbeizuführen, dass es aus Gnaden, nicht wegen Verdiensten, auserwählt ist von Gott (cf. Dt. 14, 1—2. 4, 20. 7, 6. Ps. 135, 4 u. s. w.), der es wie ein Vater leitet und einer grossen Zukunft entgegenführt. Diese Erwählung ist im Alten Testament zunächst freilich ein historischer Act. Die Propheten verlegen dieselbe an den Anfang der Geschichte des Volkes, also noch innerhalb der Schranken zeitlichen und irdischen Daseins, sie erheben sich nicht zu dem Gedanken eines ewigen Erwählungsdecretes. Ebenso wenig hat diese Erwählung die Bedeutung einer individuellen, sie ist vielmehr auf die Gesammtheit des Volkes Israel ausgedehnt. Beides, Ewigkeit und Individualisirung der Erwählung, erscheint erst im Neuen Testament bei Paulus und Johannes. Doch finden sich auch im Alten Testament schon Ansätze dazu. Nach Ps. 139, 16 darf sich auch das religiöse Subject als Gegenstand eines ewigen Wissens und Kennens Gottes schätzen. Ferner die charakteristische Schilderung der Berufung des Jeremias zum Prophetenamt (Jer. 1, 4—5) schliesst deutlich den Gedanken einer idealen Präexistenz des Propheten ein.

Mit Unrecht hat man sich dagegen für eine persönliche Präexistenz des Messias auf die alttestamentlichen Propheten berufen. Wohl bringen Micha, Jesaias, Sacharja die auf den Davidischen König zugespitzte Messiashoffnung auf ihren Höhepunkt. Micha 5, 1 wird ein Herrscher in Gotteskraft erwartet. Jes. 9, 6. 7. 11, 1—5 ist dies weiter ausgeführt.

Ein Sohn, d. h. Davids, soll eine ewige Königsherrschaft begründen, ein Friedensreich (Sach. 9, 9). Ja der Messias erhält sogar göttliche Prädicate. Aber Alles das bedeutet nur, dass er im Namen Gottes kommt, als sein Repräsentant. Seine Prädicate sind die eines vom Geist Gottes erfüllten Menschen, bezeichnen das Ideal eines gottesfürchtigen und gerechten Regenten. Der Präexistenzbegriff darf hier nicht eingetragen werden. Die vielbesprochene Danielstelle (7, 13) endlich bezieht sich gar nicht auf den Messias: „Es kommt einer in den Wolken des Himmels wie eines Menschen Sohn.“ Dem Zusammenhange nach kann das gar keine Einzelperson sein, da vorher die vier Weltreiche als Thiere symbolisirt sind, vielmehr Israels Gottesreich. Die Engelsgestalt deutet nur den himmlischen Ursprung dieses idealen Zukunftsreiches an. Freilich ward diese Stelle wahrscheinlich schon in vorchristlicher Zeit durch Vergleichung mit Jesaias messianisch gedeutet. So scheinen die jüdischen Sibyllinen (III, 286. 394. 652) den Daniel benutzt zu haben, und in Cap. 37—71 des Henochbuches, bei denen allerdings streitig ist, ob sie christlichen oder vorchristlichen Ursprunges sind, ist unter Anknüpfung an Daniel eine ideale Präexistenz des Messias ausgesprochen, doch ist er noch wesentlich menschlich gedacht.

Neben diesen alttestamentlichen Grundlagen kommen aber für den Präexistenzbegriff hauptsächlich noch andere, aus der jüdischen Theologie und Philosophie der damaligen Zeit entnommene, in Betracht.

Es sind hier zwei gleichzeitige Hauptrichtungen zu unterscheiden, eine palästinensisch-rabbinische und eine alexandrinisch-philosophische. Gemeinsam ist beiden die eigenthümliche Methode der Speculation, sofern man den besonderen Werth eines empirischen Objectes dadurch auszudrücken suchte, dass man zwischen seinem Wesen und seiner unadäquaten Erscheinungsform unterschied, das Wesen hypostasirte und über Raum und Zeit erhob. Eine solche Speculation beruht auf der ein mit der Phantasie noch auf freundlicherem Fusse stehendes Denken kennzeichnenden Nöthigung, das logische Prius überhaupt nur in der An-

schauung eines zeitlichen Prius zu begreifen. Wo also ein später Erschienenes als der Zweck einer Reihe von Veranstaltungen aufgefasst ward, da wurde es nicht selten hypostasirt und jenen Veranstaltungen auch zeitlich übergeordnet, der gedachte Zweck wurde in einer Art von realer Präexistenz den Mitteln, die ihn auf Erden zu realisiren bestimmt waren, als Ursache vorangestellt. So hatte schon ein Theil der jüdischen Apokalyptiker wie anderem Werthvollen in Geschichte und Cultus des Alten Testaments, so auch dem erwarteten Messias Präexistenz beigelegt und ihn, ohne darum das menschliche Wesen desselben negiren zu wollen, als vor seiner Erscheinung bereits existirend in die Reihe der engelartigen Wesen gestellt. Präexistenz ist zugeschrieben dem Moses (Apok. des Mos. 1, 14), dem Tempel (Apok. des Mos. 1, 17), dem himmlischen Jerusalem (Apok. des Baruch 4), dem Sabbath (Buch der Jubiläen), und später in christlicher Zeit der Kirche (Hermas. Vis. II, 4, 1).

Rabbinisch ist auch die Personification der Thora (Bar. 3, 27 — 4, 2), die als Inhalt des göttlichen Bewusstseins ewig, ja der Plan, nach welchem Gott die Welt baut, das Ziel der Menschheit ist. Die ihr gebührende Machtstellung erringt sie aber erst durch den Messias, der daher gleichfalls präexistent erscheint (Henoch 48, 3 — auch Apok. des Esra). Dem Boden von Palästina entstammt ferner die Personificirung der Weisheit Gottes (Prov. 8, Hiob 28) (חָכְמָה), des Geistes (רוּחַ) und des Wortes (דָּבָר, chald. מֵימְרָא) Gottes (ausgegangen von Ps. 33, 6. 9 und Gen. 1, und in den chaldäischen Targumen vorzüglich vertreten, cf. ad. Nm. 23, 21 und Ps. 110, 1).

Indessen wirkt bei der Personificirung dieser Begriffe schon ein anderes speculatives Interesse mit; es ist der auch im späteren Judenthum heimisch gewordene Dualismus zwischen einem transcendenten Gott und der Realwelt, den man auf solche Weise zu überwinden suchte. Freilich hängen jene drei Begriffe zunächst noch nicht zusammen. Die „Weisheit“ Gottes, an sich die Vernünftigkeit und Zweckmässigkeit, welche seinem Wesen innewohnen und allen seinen Offenbarungen eigen sind, also auch das Princip alles Offenbarungshandelns, ist eine Eigen-

schaft Gottes; das „Wort“, die einzelne Offenbarung des göttlichen Willens, ist eine Wirkung Gottes; der „Geist“ Gottes („Wind, Odem“), der den Dingen Leben und Bestehen giebt, ist die Kraft Gottes. Die Combination dieser Begriffe findet erst in der alexandrinisch-philosophischen Speculation statt, nachdem dieselben schon durch hellenistische Vermittelung hindurchgegangen sind, und diese Verbindung vollendet sich in der Philonischen Logosidee, die philosophische Gedanken der Griechen mit religiösen der Juden zusammenfasst. — Schon unter dem Einfluss griechischer Philosophie ist die „Weisheit“ im Buch der Weisheit (Cap. 7) und bei Sirach (Cap. 24) noch völliger hypostasirt. Sie war vor der Welt bei Gott, seine Throngenossin und Gesellin, durch die er die Welt geschaffen hat und leitet. So sind hier „Weisheit“ (= schöpferischer Wille Gottes nach seiner Intelligenz) und Wort (schöpferischer Wille Gottes nach seiner Macht) verbunden.

Der Höhepunkt dieser Speculation zeigt sich aber bei Philo. Schrittweise war das Heidenthum der geistigen Gottesvorstellung des Judenthums näher gekommen. Man hatte sich bekehrt zu dem Glauben an die absolute Ueberweltlichkeit des Göttlichen, von der das Judenthum ausgegangen war. Aber den Dualismus zwischen Gott und Welt, das Gefühl der Gottentfremdung, der Entleerung der sichtbaren Welt vermochte man nicht zu überwinden. Da war es Philo, der den transcendenten Gott doch auch zu einem immanenten zu machen wusste, indem er den Weltplan als persönliche Emanation aus dem Göttlichen fasste. Sein Logos ist die innergöttliche Vernunft, wie der hervortretende Wille Gottes, nur sind die stoischen Ausdrücke *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικὸς* von Philo noch nicht hierfür angewendet, sondern er bezieht dieselben zunächst nur auf den Menschen, bei dem er darunter die menschliche Ueberlegung und die die menschlichen Gedanken zur Darstellung bringende Sprache versteht. Gleichwohl findet sich eine ähnliche Scheidung des göttlichen Logos in Philo's Speculation, wenn auch die obigen Ausdrücke dafür fehlen. Es sind hier die verschiedenartigsten Elemente geeinigt.

Philo's Logos stellt eine platonisch-stoische Umdeutung des alttestamentlichen Wortes in seiner Bedeutung als Offenbarungs- und Schöpfungsprincip dar. Der Singular „λόγος" ist Uebersetzung des alttestamentlichen דָּבָר, in der griechischen Philosophie kommt er nicht vor, sondern nur der Plural λόγοι. Während Philo so vom Alten Testament auszugehen glaubt, steht er doch in Wirklichkeit mit seinem Dualismus auf dem Boden der Weltanschauung der griechischen Philosophie. Wie Gott allein wahrhaftes Sein zukommt, so kommt auch ihm allein ursprüngliche Thätigkeit zu. Es ist in Gott der unwiderstehliche Zug des Willens, das Chaos nicht, wie es ist, zu lassen, und so entsteht in der göttlichen Vernunft das Urbild einer rein geistigen Welt (κόσμος νοητὸς). Die göttliche Vernunft aber wird thätig durch das Wort, den Logos. Das Schaffen Gottes wird in der Schrift stets nur bezeichnet als ein Sprechen Gottes; Gottes Wort ist es also, durch das das Chaos zur Welt wird, und so ist der Logos das regulirende Weltprincip, die vernünftige Weltseele der Stoiker. Wie aber das gesammte Alterthum sich keine Kraft ohne materielles Substrat vorstellen konnte, so wird ihm auch das wirkende Wort zu einem persönlichen Wesen. Das Wort ist der zweite Gott oder der erste Sohn Gottes. Dieser Logos geht als κόσμος νοητὸς auseinander in viele λόγοι, Urbilder und Urkräfte der einzelnen Dinge. Wie aber der Logos, obgleich Plan und Grundkraft des All, doch zugleich eine Person ist, so sind diese λόγοι gleichfalls persönliche Wesen, Engel, ohne dass aber diese persönliche Fassung der einzelnen Kräfte den Philo hindert, die Summe dieser Kräfte, den Logos, gleichfalls als Person sich vorzustellen. Ist der Logos die Kraft, die alle Kräfte in sich fasst, der in Gott ruhende Weltgedanke, das Urbild der Welt, so ist er doch zugleich auch eine Person, der Erzengel, der alle anderen Engel unter seinen Fittigen befasst, der Sohn Gottes, selbst ein Gott aus Gott. Vor Allem aber ist er der Mittler. Er ist der Stellvertreter und Gesandte Gottes, der Gottes Befehle der Welt überbringt, das Werkzeug, durch das Gott die Welt geschaffen hat — umgekehrt ist er aber auch der Vertreter der Welt in ihrem

Verhältniss zu Gott, der Hohepriester, der Fürbitte für sie einlegt. Dabei ist aber der jüdische Monotheismus nicht aufgehoben, sondern der Mittler ist doch auch wieder nur eine Kraft, und diese eine Eigenschaft Gottes. Wir sehen also, wie hier schon vielfach Ideen vorhanden sind, die später im Christenthum wirksam werden sollten.

Es sind hiermit die Grundlagen der Lehre von der Präexistenz Christi gegeben. Doch nicht diese vorbereitenden Begriffe haben den Glauben an die Präexistenz Christi geweckt, sondern sie bieten einzig und allein die Hilfsmittel dar, in denen sich das Bewusstsein der Gemeinde um die Person Christi ausprägt.

Doch wenden wir uns von diesen eigentlich nur einleitenden Bemerkungen nun zum Neuen Testament und vor Allem zur Person Jesu selbst. Wollen wir aber historisch verfahren, so dürfen wir nicht, wie Dorner (Lehre von der Person Christi, I, S. 65. 76), von vornherein den Satz aufstellen: die synoptische Christologie, die des Paulus und Johannes, sind nicht wesentlich verschieden. Eine genauere Vergleichung liefert allerdings den Beweis, dass im Johannesevangelium der Christus des Glaubens dargestellt ist, und dass wir bei einer Betrachtung des historischen Christus zunächst nur auf die Synoptiker zu recurriren haben. Dann ergiebt sich aber, dass wir von einer persönlichen, realen, transcendenten und innergöttlichen Präexistenz in dem authentischen Zeugnisse Jesu keine Spur finden. Es kommt hier nur in Betracht, in welchem Sinne die beiden Ausdrücke *υἱὸς ἀνθρώπου* und *υἱὸς θεοῦ* zu nehmen sind. Nach Beyschlag (Christologie des Neuen Testaments, S. 64) schliessen beide den Präexistenzgedanken ein. Dagegen ist aber zu sagen, dass der von Jesus selbst in Bezug auf seine Person gebrauchte Ausdruck „Menschensohn“ nicht mit Dorner (a. a. O. 83) als der „reine Sohn der Menschheit“ zu fassen ist, noch mit Beyschlag als „der Mensch, das ideale Urbild des Menschen“. Er ist vielmehr stets Bezeichnung des Messias, der in Niedrigkeit gekommen ist, das Reich Gottes auf Erden zu gründen, und dem einst bei der Vollendung die himmlische Herrlichkeit bevorsteht. Der

Ausdruck bezeichnet also den Contrast seiner messianischen Bestimmung und seiner irdischen Erscheinung und ist in Anlehnung an Dan. 7, 13 ausgeprägt, gleichviel ob diese Stelle ursprünglich messianisch gemeint war, oder nicht. Ebenso wenig ist mit dem Ausdruck „Gottes Sohn“ ein metaphysisches Verhältniss angedeutet, sondern es ist im jüdisch-messianischen Sinne Ehrenprädicat des theokratischen Königs, Mc. 3, 11. 5, 7; Mt. 14, 33 und öfter auf Jesum angewandt, und Mt. 16, 16. 26, 63 c. par. von ihm acceptirt. Scheinbar im metaphysischen Sinne steht ὁ υἱὸς im Munde Jesu Mt. 21, 33. 24, 36. 11, 27 (Lc. 10, 22). Es kommt jedoch eigentlich nur die letzte Stelle in Betracht, und hier ist ein metaphysisches Verhältniss nicht (mit Nitzsch, Dogmengeschichte 25) wegzuexegesiren, aber es scheint hier in beiden Fassungen eine spätere Umdeutung des ursprünglichen, rein religiösen Sinnes vorzuliegen. In den meisten Stellen aber, wo sich Jesus den Sohn Gottes, oder Gott seinen Vater nennt, hat dies rein religiöse Bedeutung, und wenn er dabei zugleich seine Messiasstellung betont, so beweist das nichts gegen sein religiöses Gottessohnschaftsbewusstsein, sondern nur, dass er als Gottes Sohn sich berufen wusste, das Gottesreich mit seinen sittlich-religiösen Ordnungen zu gründen.

So ist seine messianische Thätigkeit auf die Verwirklichung des Gottesreiches gerichtet, das als Endziel der Heilsökonomie zugleich von Anfang an präexistent im göttlichen Rathschluss war. Was aber von diesem Reich anzunehmen ein Postulat des Glaubens Jesu an seine eigene Messianität war, das galt in gleicher Weise von seiner Person als dem Stifter dieses Reiches. Wie dieses, so ist er auch selbst Object der göttlichen Prädestination. Das Bewusstsein seiner Sohnschaft bei Gott und die Gewissheit seiner persönlichen Erwählung haben ihren festen, unerschütterlichen Grund in dem göttlichen Liebeswillen, mit dem er sich eins weiss. Eine metaphysische Speculation über seine persönliche Präexistenz ist damit aber nicht gegeben, vielmehr hält sich Jesus selbst stets in der rein religiösen Sphäre.

Wenn sich endlich aber bei Jesus die eschatologischen Vorstellungen, die Erwartung seines wunderbaren Kommens nach dem Vorbild des Danielischen Menschensohnes, nicht wegdeuten lassen, so ist doch daraus nicht zu schliessen, dass er auch das Bewusstsein seiner metaphysischen Präexistenz gehabt haben müsse. Denn einerseits ergab sich ihm jener Vorstellungskreis aus den alttestamentlichen Vorbildern, durch welche die geschichtliche Form seines Bewusstseins bedingt war, andererseits ist mit Holtzmann (Prot. Kirchenztg. 1883, S. 1076) festzuhalten, dass retrospective Betrachtungen über die eigene Vergangenheit und kühne Vorblicke in die eigene Zukunft weit auseinander liegen, und dass mitten zwischen beiden Gebieten sich der Strich hindurchzieht, welcher das ungesund schwärmende Bewusstsein von dem gesund ahnenden und glaubenden scheidet. Kurz, der Präexistenzgedanke ist eine metaphysische These, die der religiösen Gedankenwelt Jesu fremd ist. Das religiöse Urdatum jedoch, das aller späteren theologischen Reflexion zu Grunde liegt, besteht in der Selbstgewissheit, womit Jesus sich als den göttlich erwählten Herrn des Himmelreichs seinen Jüngern offenbarte.

So bildet das Selbstbewusstsein Jesu den Ausgangspunkt für die apostolische Christologie, die es unternimmt, mittelst der Formel der realen und persönlichen Präexistenz die religiöse, teleologische Auffassung der Person und des Werkes Christi in die theologische Sprache der Zeit zu übersetzen.

Die Urgemeinde zunächst ist freilich noch ganz von den eschatologischen Erwartungen beherrscht, und so ist ihr Christus als theokratischer Messias doch wesentlich Mensch, mit dem Geist Gottes begabt, oder, nach jüngerer Anschauung, vom göttlichen Geist wunderbar erzeugt, nach seinem Tode aber zu göttlicher Herrlichkeit erhoben. Wie sehr die Idee der Präexistenz noch ausserhalb des synoptischen Ideenkreises liegt, das zeigen gerade die Genealogien und die Tauferzählung, die die Messianität Jesu erweisen sollen. Ja, auch in den Erzählungen von der übernatürlichen Geburt, wo Jesus im physischen Sinne als Gottes Sohn er-

scheint, ist die Präexistenzidee noch ausgeschlossen. Aber selbst jenes Moment im Selbstbewusstsein Jesu hätte vorläufig unverstanden zu Boden fallen können, ohne dass deshalb jene Aussage über die Präexistenz für die apostolische Theologie unerschwinglich geblieben wäre. Den meisten Anstoss an Christus hatte immer sein schimpflicher Tod erregt. So sahen sich die ersten Christen genöthigt, seine Nothwendigkeit aus dem Alten Testament zu erweisen. Nun wurden jene alttestamentlichen Grundlagen wirksam. Christus erschien als die Erfüllung aller Prophetie, als das Ziel der Geschichte, als der erwählte Vollstrecker des Willens Gottes, und so gelangte die immer höher steigende, wesentlich teleologische Reflexion zur Aussage einer idealen Präexistenz Christi, wie sie sich in 1. Petri 1, 17—21 und Apgsch. 4, 27. 28 findet, wo es von Christo heisst: *προεγνωσμένος μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθεὶς δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς.* Hier ist also noch die Beziehung auf das Werk Christi, auf unsere Erlösung, stark betont.

Doch bei solcher bloss idealen Präexistenz konnte jenes Zeitalter gemäss der damals allgemein geübten Logik und religiösen Metaphysik nicht stehen bleiben, und so schritt die Apokalypse des Johannes auf dem einmal betretenen Wege weiter fort. Auch hier sind alle Aussagen noch von der eschatologischen Perspective aus entworfen. Die Apokalypse stellt den siegreichen Kampf der christlichen Kirche dar. Je furchtbarer aber dieser Kampf ist, um so herrlicher erscheint der Messias, er heisst *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, ist aber als solcher nicht das göttliche Offenbarungsprincip überhaupt oder der persönlich präexistirende Logos des 4. Evangeliums, sondern die Thatoffenbarung der göttlichen Herrlichkeit, der Vollstrecker des göttlichen Wortes beim Endgericht. Die Präexistenz ist damit noch nicht, wie Beyschlag (a. a. O. 129 ff.) behauptet, ausgesprochen. Als Auferstandener ist der Messias Gottes Throngenosse, erhält daher selbst göttliche Prädicate, indem er „*α καὶ ω*" genannt und die Doxologie auf ihn übertragen wird, was bei Paulus nie geschieht. Von da aus ist freilich nur ein Schritt

zur Vorstellung der metaphysischen Präexistenz Christi, doch ist die Apokalypse kaum dazu fortgeschritten. Denn wenn Christus 3, 14 *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* genannt wird, so ist das im Zusammenhang mit den übrigen Prädicaten kaum zu metaphysiciren und zu dogmatisiren. Sondern als Thatoffenbarung der göttlichen Herrlichkeit ist er der verwirklichte Endzweck und damit auch der Grund der Weltschöpfung, *τέλος* und *ἀρχή*, damit kommt ihm auch jenes Prädicat in 3, 14 zu, was dann zu erklären ist als „Anfang der Schöpfung", d. h. Verpersönlichung des göttlichen Willens, besonders bei der Endvollendung. Wir sehen also, dass der Präexistenzgedanke hier noch nicht ganz sicher ist. Diese Christologie klingt metaphysischer, als sie ist, da sie sich ganz in den Kategorien des Judenthums bewegt und ihre Bilder und Ausdrücke dem Alten Testament entlehnt.

Anders ist es jedoch schon bei Paulus, bei dem in Folge seines Bildungsganges ausser jenen alttestamentlichen Gedankenreihen und ausser jener orientalischen Art, Ideen zu personificiren und dem Begriffe der Präeminenz den der zeitlichen Priorität unterzuschieben, auch die rabbinische Theologie ihren Einfluss auszuüben beginnt. Paulus geht einerseits aus von dem Anschauungsbild des Auferstandenen, den er vor Damaskus gesehen, andererseits von der Erfahrung des neuen pneumatischen Lebens, das in Christo den Gläubigen zu Theil wird. Soll Christus aber das wirken können, so muss er selbst *πνεῦμα* sein, überirdischen und übersinnlichen Wesens. Daraus ergiebt sich die Vorstellung der realen, persönlichen Präexistenz von selbst. Solche Präexistenz ist Gal. 4, 4 angenommen. Ebenso Röm. 8, 3. Wenn an letzterer Stelle gesagt ist, Gott sandte Christum *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, so setzt das eine Präexistenz in anderer Erscheinungsform voraus. Diese ist 2. Cor. 8, 9 als ein „reich sein" bezeichnet, aber nicht als ein „*κύριος* sein", denn dieser Begriff geht hier wie 1. Cor. 2, 8 auf den erhöhten, auferstandenen Christus und ist proleptisch gebraucht. Aehnlich bezieht sich in Röm. 1, 3. 4 „der Sohn Gottes in Kraft" erst auf den Erhöhten; das *γενόμενον* sagt

aber, dass er aus seiner Präexistenz erst in diesen irdischen Stand eintrat. Röm. 10, 6 behauptet Paulus, dass Christus vom Himmel gekommen ist. Dasselbe ist enthalten in dem ἐξ οὐρανοῦ 1. Cor. 15, 47. Hier ist er der „zweite Adam“ genannt, und zwar nicht als vorweltlicher Idealmensch, denn die Stelle geht auf den Erhöhten, sondern als Urheber einer neuen Menschheit. Doch ist von hier aus der indirecte Schluss auf eine solche idealmenschliche Präexistenz möglich, nur hat Paulus nicht darauf reflectirt. Aehnlich ist es 2. Cor. 4, 4, wo er wegen dieser seiner pneumatischen Wesensbeschaffenheit εἰκὼν τοῦ θεοῦ genannt wird, in welchem Gottes eigene δόξα abgebildet erscheint. Das geht gleichfalls auf den Erhöhten, aber wieder liegt der Schluss auf ähnliche Präexistenzform nahe. Ueber die Wirksamkeit des präexistenten Christus ist bei Paulus noch nichts ausgeführt. Denn zu der Identificirung der That Gottes im Alten Bunde mit der That Christi selbst (1. Cor. 10, 4. 9) führt ihn sein Glaube an die Identität der göttlichen Offenbarung in Christus und der unter dem Alten Bunde. Eine Beziehung auf die Weltschöpfung liegt 1. Cor. 8, 6 sehr nahe, aber andererseits lässt sich auch nichts dagegen sagen, dass, wie der Umfang des ἐξ οὗ τὰ πάντα durch den Begriff θεός bestimmt wird, so dasselbe bei δι' οὗ τὰ πάντα mit dem Begriff des κύριος der Fall ist, so dass letzteres dann bedeutet „durch welchen das All sein Ziel erreicht“.

1. Cor. 12, 2 ff. 1, 24. 30; 2. Cor. 13, 13 gehen nicht auf die Präexistenz, namentlich ist letztere Stelle nicht mit Dorner im Sinne der späteren kirchlichen Trinität aufzufassen. Eine Fortbildung dieser Anschauungen, wenn auch noch dem Paulus selbst angehörig, und den Uebergang zu den unechten Paulinern bezeichnet Phil. 2, 6. 11. Im Wesentlichen ist es Ausführung von 2. Cor. 8, 9. Darüber hinaus geht aber schon, dass Christus als ein überirdisches und zugleich übermenschliches Wesen erscheint, und dass seine Erniedrigung in der Annahme der Menschheit überhaupt, nicht bloss der σαρξ, wie im Römerbrief, besteht. Dann ist der Gedanke des ἄνθρωπος ἐπουράνιος nicht mehr möglich. Zu betonen ist jedoch vor Allem, dass Paulus nirgends

metaphysische Speculationen anstellt, sondern alle seine christologischen Stellen sind praktisch verwerthet. Das ist wichtig für die Beurtheilung des Werthes dieser Gedanken. Es zeigt sich, dass der Präexistenzbegriff bei Paulus nicht der Ausgangspunkt seiner Christologie, sondern der Schlusspunkt seiner theologischen Reflexion ist. Ferner ist gegen Immer (Neutest. Theol.) und Beyschlag festzuhalten, dass die alttestamentlichen und rabbinischen Grundlagen zur Erklärung der Gedanken des Paulus völlig ausreichen, und dass wir hier nicht schon die Logoslehre, nur ohne den Terminus, haben. Wenn Beyschlag (a. a. O. 243) aber meint, Paulus habe Christo nur eine ideale, keine reale Präexistenz zugeschrieben, so ist das nur möglich dadurch, dass er (a. a. O. 227) behauptet, in Phil. 2, 6—11 und 2. Cor. 8, 9 sei die Präexistenzbedeutung nur durch die Ausleger eingetragen, eine Behauptung, in der ihm kaum Jemand folgen wird.

Paulinische Grundgedanken finden wir auch im Colosser- und Epheserbrief, aber dieselben gehen in ihrer Weiterbildung schon über den auf sie einwirkenden Alexandrinismus hinaus und sind gegen die spätere Gnosis gerichtet, jedoch selbst in Form der Gnosis. Christus ist der universelle, kosmische Erlöser, präexistent und übermenschlich zugleich (Col. 1, 15 ff.; Eph. 2, 11—22). Während er 2. Cor. 4, 4 *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* genannt ist als der Erhöhte, in dem die göttliche *δόξα* sich wiederspiegelt, ist er hier Bild des unsichtbaren Gottes, d. h. Gottes unsichtbares Wesen ist in ihm überhaupt erst sichtbar geworden. Gott tritt durch ihn in Beziehung zur materiellen, sowie zur geistigen Welt. In Christus haben alle sichtbaren und unsichtbaren, übersinnlichen Gewalten den Grund ihres Daseins, sowie das Ziel, in ihm zur Einheit eines harmonischen Geisterreichs zusammengefasst zu werden (*ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα*, Eph. 1, 10). Als *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* ist er nicht nur zeitlich, sondern auch dem Ursprung nach von aller Creatur verschieden. Der Unterschied des Epheser- und Colosserbriefes ist eigentlich nur, dass diese Gedanken im Epheserbrief mehr praktisch verwerthet sind. Es sind das Speculationen, die aus den alexandrinischen Grundlagen

allein sich schon nicht mehr erklären lassen, sondern auf Kämpfe gegen den Gnosticismus hindeuten. In den Pastoralbriefen ist die Präexistenz Christi festgehalten (cf. 1. Tim. 1, 15. 3, 16; Ti. 2, 13), doch sind die Stellen für uns ohne weitere Bedeutung.

Nicht ganz so weit geht der Hebräerbrief. Er ruht noch auf urchristlicher Grundlage, ist aber vom Paulinismus und namentlich von dem Alexandrinismus stark beeinflusst. Der Hebräerbrief will die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten zur Anschauung bringen. Sie besteht darin, dass sein Organ ein höheres ist. Christus ist der himmlische Hohepriester, erhaben über die Engel (1, 4), ein himmlisches Wesen, nach dem Typus des Melchisedek ewige, anfangslose Persönlichkeit (Cap. 7). Er ist der Erstgeborene (1, 6), sein Name ist „Sohn Gottes“ (1, 4), als Throngenosse empfängt er selbst den Gottesnamen (1, 9). Das Psalmwort „heute habe ich dich gezeugt“, geht ebenso auf die vorweltliche (1, 5), wie auf die thatsächliche Einsetzung des Sohnes zum Herrscher (5, 8). In Christi Person ist die ewige, urbildliche Welt uns thatsächlich aufgeschlossen, und so ist er in seiner Präexistenz schon Organ und Princip der Weltordnung (2, 10). Auf ihn sind (1, 3) die Prädicate der *σοφία* übertragen. Wie Paulus, so macht auch der Hebräerbrief den Rückschluss vom erhöhten Christus auf dessen Präexistenz, jedoch ohne die Pneumalehre des Paulus, vielmehr mit Hilfe der alexandrinischen Idee des *κόσμος νοητός*. So ist seine Christologie entwickelter, als bei Paulus, sie ist eine wichtige Voraussetzung des Briefes, sie bildet den Uebergang zur Johanneischen Christologie, da sich fast alle Prädicate des Logos hier schon finden, doch nicht der Name *λόγος*. Unmöglich erscheint es dagegen, mit Beyschlag in dem präexistenten Christus des Hebräerbriefes nur den urbildlichen Idealmenschen, der nicht selbständige präexistente Persönlichkeit ist, zu finden. Ueberhaupt beruht die Stellung Beyschlag's, der den Hebräerbrief einen Fortschritt über Johannes hinaus darstellen lässt und die Spitze der neutestamentlichen Christologie bei Paulus findet, auf einer völligen Verkehrung der Sachlage und ist nur durch gewalt-

same Exegese möglich. Das Verhältniss ist vielmehr ein anderes. Wir sehen in der Johanneischen Christologie die Spitze des Neuen Testamentes, und was deren Stellung zum Hebräerbriefe anlangt, so möchten wir uns den Ausführungen Holtzmann's (Prot. Kirchenztg. 1883, S. 1049) anschliessen: Auf dem Gebiete des messianischen Gedankenbildes begegnen sich die Gänge einer progressiven und einer regressiven Speculation. Der abstracte Gedanke des Logos condensirt sich in seiner christlichen Verwerthung zur Vorstellung einer geschichtlich aufgetretenen Persönlichkeit, und die Vorstellung des in der Geschichte erschienenen Messias erweitert sich und gewinnt eine metaphysische Perspective in dem Theologumenon von einem präexistenten Wesen. Alsbald aber sehen wir zwischen jenem alexandrinischen und diesem palästinensischen Product eine Art von Austausch eintreten, so dass nicht bloss der Philonische Logos mit Prädicaten begabt wird, die dem concreten Boden der jüdischen Messiasanschauung entstammen (so im Johannesevangelium), sondern auch der in die Sphäre der Präexistenz entwickelte judäische Messias die Functionen des alexandrinischen Logos übernimmt und als Vermittler aller auf die Welt gerichteten Thätigkeit Gottes auftritt, so im Hebräerbrief.

Doch betrachten wir noch das Johannesevangelium selbst. Christus in seiner Präexistenz ist der Logos, präexistente Persönlichkeit bei Gott vor Grundlegung der Welt 1, 1. 17, 24, weltschöpferisches Organ Gottes und in der durch ihn geschaffenen Welt die persönliche Offenbarung des Wesens und Willens Gottes. Das Sohnesverhältniss ist auf das jenseitige Verhältniss des Logos zum Vater übertragen. Der Logos ist wesenseins (5, 18 u. s. w.) mit Gott, er ist der *υἱὸς μονογενὴς τοῦ πατρός* (1, 14. 18. 3, 16 u. s. w.) im prägnant metaphysischen Sinne, welcher *εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* ist. Doch ist mit dem metaphysischen das religiöse Sohnesverhältniss bei Johannes noch untrennbar verbunden. Während er so wesenseins mit Gott ist, so ist er andererseits doch auch schon als Präexistenter ihm schlechthin subordinirt (14, 28 u. s. w.) und die Einheit beider Gedanken liegt eben darin, dass er aus dem Vater geboren

ist. So werden ihm göttliche Prädicate zu Theil, nach 5, 26 hat er das Leben in sich selbst, 1, 1 ist er θεός, göttlichen Wesens und zwar hat er nach 17, 5 schon in der Präexistenz die volle Gottheit, im Gegensatz zu Philipper 2, wo er die κυριότης erst nach seiner Auferstehung erhält. Es ergiebt sich hieraus schon, dass der Johanneische Logosbegriff nicht ohne Beziehung zu den Zeitvorstellungen ist. Seine nächste Parallele hat er in der alexandrinischen Religionsphilosophie, ist jedoch dort noch nicht mit dem Messias identisch. Klar ist aber auch, dass von dem abstracten Logosbegriff des Philo die Anschauung einer durch die Geschichte gegebenen Persönlichkeit, die man im Lichte jenes Begriffs anschaut, sich nothwendig unterscheiden muss. Nicht der Inhalt der Logosidee ist bei Johannes jener Zeitphilosophie entnommen, sondern der Begriff dient nur als Mittel, die religiöse Bedeutung Christi, die dem Bewusstsein der Gemeinde feststand, auf den höchsten Ausdruck zu bringen. Und ähnlich, wie Matthäus die messianische Weissagung im Alten Testament verwendet, um die Juden zu gewinnen, so ist im Johannesevangelium der Logosbegriff mit Beziehung auf die hellenistisch Gebildeten gebraucht, für die nach Schultz (Lehre von der Gottheit Christi, S. 453) darin der Glaube ausgedrückt ist: 1) dass für den Glauben dies geschilderte Einzelleben als die Erscheinung eines ewigen göttlichen Heilswillens in Betracht kommt, 2) dass die Offenbarung im Christenthum die vollkommene ist, 3) dass, was in Christo geschichtlichen Ausdruck fand, freilich nicht der eine, wahrhaftige Gott ist, wohl aber dessen ewige und wesensgleiche Offenbarung, die Fülle seiner Motive und Zwecke. Ist aber so bei Johannes der Logosbegriff nur eine der alexandrinischen Schule entlehnte Hilfsthese, so ergiebt sich zugleich, dass der Begriff der persönlichen und realen Präexistenz bei Johannes, wie auch schon bei Paulus, keine centrale Stellung in seiner Christologie einnimmt, nur die Spitze derselben ist, der terminus ad quem, nicht terminus a quo.

Gehen wir nun von der Betrachtung des biblischen Präexistenzbegriffes dazu über, denselben in seiner Entwick-

lung in der Kirchen- und Dogmengeschichte zu verfolgen, so ergiebt sich uns zunächst die eigenthümliche Thatsache, dass keine der neutestamentlichen Christologien der directe Ausgangspunkt für die späteren kirchlichen Christologien geworden ist. Der Grund hierfür ist nach unseren früheren Ausführungen leicht zu erkennen. Die Präexistenz ist ja im Neuen Testament nicht Centralbegriff, sondern stets nur Hilfsthese der betreffenden Verfasser der Schriften. Und so ist es auch in der nächsten Zeit noch länger geblieben. Selbst Dorner (a. a. O. I, 110) giebt zu, dass anfangs eine Christologie im strengeren Sinne nicht vorhanden war. Es findet sich bis über die Mitte des 2. Jahrhunderts hinaus eine Menge der verschiedenartigsten Vorstellungen über die Präexistenz Christi, die doch alle noch auf dem kirchlichen Boden stehen wollen. Es sind noch mehr oder weniger flüssige Auffassungen, die zunächst nur den betreffenden Schriftstellern angehören, ja zum Theil nur ad hoc gebildet sind. Dass es aber trotzdem in dieser Zeit noch nicht zu Conflicten kam, dafür giebt Harnack (Dogmengeschichte S. 134 f.) mit Recht als Grund an, dass die verschiedenen Theorien in gleichlautende Formeln ausliefen und häufig geradezu in einander übergeführt werden konnten, dass ferner ihre Vertreter sich auf dieselben Instanzen beriefen; vor Allem sei aber nicht zu vergessen, dass Conflicte erst entstehen konnten, nachdem das enthusiastische Element, welches auch an der Bildung der Christologien betheiligt gewesen ist, zurückgedrängt war, und Probleme als solche erst empfunden wurden. Im Grunde lassen sich alle Christologien dieser Zeit auf eine zweifache Auffassung zurückführen, auf die adoptianische und die pneumatische Christologie. Die erstere, die ältere, judenchristliche, sieht in Christo den von Gott erwählten Menschen, in dem der Geist Gottes gewohnt hat und der nach seiner Bewährung von Gott adoptirt ist als Sohn. Damit ist also die Präexistenz Christi geleugnet. Die andere, pneumatische Christologie sieht in Christus ein himmlisches Geisteswesen, das Fleisch annahm. Beide Richtungen, später in ihrer Einseitigkeit als Ebionitismus und Doketismus von der Kirche ausge-

schieden, aber doch auf den verschiedensten Stufen immer von Neuem hervorbrechend, gehen anfangs noch einige Zeit friedlich neben einander her, und obwohl sie streng genommen sich gegenseitig ausschliessen, rücken sie sich doch theilweise ganz nahe.

Die adoptianische Christologie auf katholischem Boden vertreten die „Vermächtnisse der zwölf Patriarchen" und der „Hirt des Hermas". Beide kennen eine göttliche Mittlermacht, die hypostatisch vom höchsten Gott verschieden, aber nicht identisch mit Jesus ist, in den sie nur als präexistente Potenz eingeht. Dieser Mittler heisst in den „Vermächtnissen" der Engel der Versöhnung und ist nach Nitzsch (Dogmengesch. S. 189) vom heiligen Geist wahrscheinlich nicht zu unterscheiden. Bei Hermas dagegen ist dies präexistente Princip bald unpersönlich (*δύναμις, δόξα, σοφία, ῥῆμα*), bald persönlich (*υἱὸς τοῦ θεοῦ ἀγαπητός*) gefasst, und in letzterem Falle ist schon eine Annäherung an die pneumatische Christologie eingetreten, doch ist auch hier noch dies präexistente Princip als eine in dem Menschen Jesus wirkende Kraft, und nicht als mit ihm identisch oder in ihm Fleisch geworden anzusehen. Gegründet auf das Bestreben, den strengen, jüdischen Monotheismus festzuhalten, sah diese Richtung im Christenthum nur eine Fortsetzung und Erfüllung des Judenthums, und dann konnte ihr Christus freilich nur ein, wenn auch mit göttlichen Kräften begabter Mensch sein. Aber gegenüber jeder Reflexion auf das Verhältniss der Religion zum Kosmos, zur Menschheit und zur Geschichte, besonders des Alten Testaments, erwies sich diese Auffassung als unzureichend, und die naturgemässe Folge war, dass diese Christologie, wenn auch wohl später, als man gewöhnlich annimmt, als ebionitische Häresie ausgeschieden ward.

Dagegen war die pneumatische Christologie im Vortheil, weil sie durch die damalige Auslegung des Alten Testaments, die neben Gott die Existenz mindestens noch eines himmlischen Wesens annehmen musste, fast geradezu gefordert ward, weil sie es gestattete, Kosmologie und Soteriologie eng zusammenzuschliessen, endlich und nicht zum

wenigsten, weil sie Raum liess für die immer mehr sich geltend machende Logosspeculation.

Auf dem Boden der pneumatischen Christologie, charakterisirt durch einen naiven Doketismus, wie er schon in einigen neutestamentlichen Erzählungen und später selbst noch bei Clemens Alexandrinus sich findet, stehen die meisten apostolischen Väter. Ihnen ist Christus ein präexistentes himmlisches Wesen, das geistig ist und dessen irdischer Leib nur eine Hülle ist. Seine Unterordnung unter Gott tritt gelegentlich deutlich hervor, ohne jemals geflissentlich betont zu sein. — So lässt der römische Clemens (epist. ad Corinth. Cap. 22) Christum schon durch den heiligen Geist in den alttestamentlichen Psalmen reden, nennt ihn 16, 2 *τὸ σκήπτρον τῆς μεγαλοσύνης τοῦ ϑεοῦ*, den Sohn Gottes (12, 10). Zweifelhaft bleibt, ob unter *εἰκών* (c. 33), *λόγος μεγαλωσύνης* (c. 27), *σοφία* (c. 57), *ὁ ἅγιος λόγος* (c. 56) Christus zu verstehen ist; ebenso die Hypostase, da Vater und Sohn bald geschieden, bald identificirt zu sein scheinen. — Eine ganz ähnliche Christologie enthält der Brief ad Diognetum, der (c. 7) Christum den „Künstler und Schöpfer des Alls" nennt. „Als Gott" (*ὡς ϑεόν*) sandte ihn Gott (c. 7) und indem Christus kam, kam Gott selbst (c. 8). — Mit Gefährdung des Monotheismus nennt Barnabas den präexistenten Christus den *κύριος παντὸς τοῦ κόσμου* (5, 5), dessen Fleisch lediglich eine Hülle seiner Gottheit ist, da sonst die Menschen seinen Anblick nicht hätten ertragen können. Er ist (5, 6) Subject und Ziel aller Offenbarung im Alten Testament, zu ihm sprach Gott, „lasset uns Menschen machen", er ist *οὐχὶ υἱὸς ἀνϑρώπου ἀλλὰ υἱὸς τοῦ ϑεοῦ* (12, 10). — Polycarp setzt gleichfalls die Präexistenz Christi voraus, nennt die Menschwerdung (Philipp. 7) *ἔλευσις ἐν σαρκί*. — Ignatius endlich scheint ganz die besondere Persönlichkeit des präexistenten Christus zu leugnen, wenn er ihn (Rom. fin.) „unseren Gott", sein Blut (Eph. 1) „Gottes Blut" nennt. Andererseits ist Jesus jedoch auch *ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελϑών* (Magn. 7, 2), ist *λόγος ϑεοῦ* (Magn. 8, 2). Ja es ist sogar der Titel „Gottes Sohn" für jenes pneumatische Wesen erst von der wunder-

baren Zeugung ins Fleisch abgeleitet (cf. Harnack a. a. O. S. 137), wodurch sich Ignatius der adoptianischen Christologie nähert, wie umgekehrt früher Hermas der pneumatischen.

Auf dem gleichen Boden der pneumatischen Christologie steht mit der Mehrzahl seiner Systeme der Gnosticismus, der gleichfalls, wie der Ebionitismus, von der Kirche ausgeschieden ward. Ihm ist der historische Christus nur Vehikel, Maske oder Offenbarungsorgan eines höheren, rettenden Aeons. Freilich die ersten Gnostiker stehen dem Ebionitismus noch sehr nahe. So die Clementinischen Homilien, wo jener Aeon, nicht ein essentiell göttliches Wesen, sondern der von Gott geschaffene ideale Urmensch, (Adam Qadmôn) nach sieben anderen Offenbarungen in der letzten und höchsten in Christo zur Ruhe und Herrschaft gekommen ist. Ebionisirend ist auch die Christologie des Gnostikers Cerinth. Ihm ist Jesus ein durch Weisheit und Gerechtigkeit ausgezeichneter Mensch. Vorübergehend kommt auf ihn herab der heilige Geist oder Christus, d. h. im Allgemeinen das göttliche Offenbarungsprincip, aber es findet keine wesenhafte Vereinigung beider statt. Die späteren Gnostiker dagegen bilden ihre Systeme mehr im Anschluss an die pneumatische Christologie aus, wobei sich der Doketismus immer mehr verstärkt. Bei Basilides verbindet sich der vom höchsten Gott gesendete νοῦς in der Taufe mit dem Menschen Jesus, dem Messias des Archon, und verlässt ihn vor dem Leiden. Bei Valentin ist der obere Christus, ein Erzeugniss aller Aeonen, in der Taufe verbunden mit dem unteren Christus des Demiurgen, der jedoch selbst schon als ein vom Hylischen freies, mit psychischem, aber sichtbarem und leidensfähigem Leibe versehenes pneumatisches Wesen durch die Maria, wie durch einen Kanal hindurchgegangen ist. Saturnin ferner erklärt die Menschheit des Heilandes, des himmlischen Christus ausdrücklich nur für eine scheinbare. Marcion endlich lässt Christum plötzlich aus dem Vater herabsteigen in die Synagoge zu Capernaum, in ihm ist der Vater selbst in menschlicher Form.

Wenn wir hier den Gnosticismus mit jener pneumatischen Christologie der apostolischen Väter zusammengestellt haben, so verkennen wir dabei doch durchaus nicht, dass der Gnosticismus zunächst von ganz anderen Interessen beherrscht ist. Es ist der hellenische Geist, der sich des Christenthums zu bemächtigen sucht. Ausgehend von der dualistischen Gegenüberstellung von Gott und Materie als zweier Principien, wodurch die Versöhnung aus einem religiösen Problem zum kosmologischen wird, ist dem Gnosticismus die absolute Religion, inhaltlich betrachtet, identisch mit dem Ergebniss der Religionsphilosophie, mit der vollkommenen Erkenntniss. So haben die Gnostiker zuerst das Christenthum in ein System von Lehren verwandelt. Sie sind die Theologen der ersten Jahrhunderte. Der Unterschied des Gnosticismus vom Katholicismus ist eigentlich nur der, dass ersterer die acute Verweltlichung, resp. Hellenisirung des Christenthums darstellt, letzterer die allmählich gewordene. Bei alle dem war es aber doch zunächst jener auch bei der pneumatischen Christologie der apostolischen Väter schon sichtbare, im Gnosticismus aber unendlich viel stärker hervortretende Doketismus, der zur Bekämpfung des Gnosticismus und zu seinem Ausschluss aus der Kirche den Anstoss gab.

Hier ist jedoch noch Einiges über die Vorstellung von dem präexistenten Christus als *πνεῦμα* oder als *λόγος* bei den apostolischen Vätern, das zum Theil auch auf die Gnostiker Bezug hat, nachzuholen. Eigenthümlich ist ihnen das Schwanken zwischen dem ersten alttestamentlichen und mehr unpersönlichen und dem zweiten, alexandrinisch-philosophischen, mehr persönlichen Begriff. Dass die Vorstellung von der Existenz eines göttlichen Logos eine ziemlich verbreitete war, wird durch die Apok. des Johannes, Ignatius, die praedicatio Petri u. A. bewiesen. Aber der Begriff zeigt noch keine Festigkeit. Ebenso wenig aber der *πνεῦμα*-begriff, der nicht der paulinische ist, sondern bald als Kraft Gottes, oder als persönlich, als identisch mit dem präexistenten Christus oder als von ihm unterschieden, als Gottes Sohn oder lediglich als Gabe an die Gläubigen erscheint.

Erst die allgemeine Anerkennung des Johannesevangeliums entscheidet durch scharfe Trennung beider Begriffe zu Gunsten des Logos. Aber selbst bei Justin, in dessen System die feste Formulirung des Johannesevangeliums doch so gut passte, zeigt sich noch das gleiche Schwanken, auch ihm ist der Logosbegriff noch ein Prädicat des präexistenten Christus neben anderen. Damit erscheint die Logosidee als eine zur Zeit Justin's in der Kirche gangbare Vorstellung. Dass aber die eigentliche Quelle derselben nicht das Johannesevangelium ist, ist gleichfalls klar.

Freilich hat andererseits gerade Justin und mit ihm die anderen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, Tatian, Theophilus von Antiochien und Athenagoras, dem Logosbegriff in der christlichen Religion eine höhere Bedeutung verliehen, und zwar in freier Anlehnung an die griechische Philosophie und an Philo. Da Gott nicht *ἄλογος* sein kann, so hat er stets den Logos in sich als das geistige Princip, das Princip seiner Persönlichkeit, das zugleich aber auch Potenz der Welt ist, noch in Gott ruhend, noch nicht von Gott unterschieden, eins mit Gott. Selbständigkeit gewinnt dieser Logos erst dadurch, dass Gott, an sich unveränderlich und jenseitig, jedoch die Fülle der schöpferischen und geistigen Potenzen schon in sich enthaltend, zum Behuf der Schöpfung durch freie That seines Willens (dial. 100) dieses Princip aus sich heraussetzt. In seinem Verhältniss zu Gott ist der Logos dann wesenseins mit Gott (Apol. I, 63), weil aus Gottes Wesen hervorgegangen, vom Moment der Zeugung ab aber besondere Persönlichkeit und als solche subordinirt (Apol. I, 13), nicht ewig, sondern geworden, im Hinblick auf die Welt als „erstes Erzeugniss“ (Apol. I, 21 u. s. w.) in einer Reihe mit den späteren stehend. Doch ist er nicht die Welt selbst, sondern ihr Schöpfer und gewissermassen ihr Urbild, als *κόσμος νοητός* (cf. Harnack a. a. O. S. 407). Als Offenbarungsseite des Vaters, des verborgenen, unveränderlichen Gottes, ist der Logos aber auch Princip aller Offenbarung Gottes an die Menschen, besonders Subject aller Theophanien

im Alten Testament, in seiner ganzen Fülle jedoch erst offenbar geworden in der Person Jesu.

Es zeigt sich somit, dass Justin bei seiner Construction nicht, wie die neutestamentlichen Schriftsteller, vom historischen oder erhöhten Christus ausgeht, sondern von dem rein philosophischen Begriff des λόγος, den er mit dem präexistenten Christus identificirt. Es geschieht das in dem alle seine Schriften beherrschenden apologetischen Interesse, Christum als den göttlichen λόγος des Hellenen, als das schöpferische ῥῆμα des speculativen Juden, und damit das Christenthum als die absolute Religion zu erweisen, wobei ihm freilich einer zu seiner Zeit weit verbreiteten Anschauung gemäss die Logologie und Kosmogonie, nicht die Soteriologie, als der wesentlichste Theil des Christenthums erscheint.

Die anderen Apologeten weichen von diesem System und seiner Tendenz nicht wesentlich ab, nur haben die einen eine schärfere Scheidung des immanenten und hervorgegangenen Logos, als der hierin nicht ganz klare Justin, Theophilus hat sogar die von Philo nur auf den Menschen bezogenen Ausdrücke, λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός, verwendet, andererseits hat Athenagoras den wesentlichen, hypostatischen Unterschied Gottes und des hervorgegangenen Logos wieder dadurch aufgehoben, dass ihm dies Hervorgehen nicht eine neue, persönliche, selbständige Seinsweise des Logos begründet, sondern lediglich eine stetige Wirkungsweise des ewig bei und in Gott seienden Logos darstellt.

Die Logoslehre der Apologeten ist von Tertullian übernommen worden, aber insofern umgestaltet, dass er, obwohl zunächst auch von einem philosophisch-kosmologischen Interesse beeinflusst, doch die Menschwerdung des Logos in Christo als Höhenpunkt seines Systems nicht aus dem Auge lässt. Eine Wirkung dieser engeren Beziehung auf die Geschichte ist auch, dass Tertullian den präexistenten Christus nicht mehr so oft als Logos, sondern lieber als „Sohn Gottes“ bezeichnet, ein neutestamentlicher Begriff, der früher noch kein dogmatisches Gepräge hatte.

Somit findet sich hier eine dreifache Sohnschaft des Logos (cf. Dorner I, 588), 1) die ewige, innerliche, in Gott verschlossene, wo der Logos, gleichen Wesens mit Gott und in Wesenseinheit mit dem Vater stehend, noch unpersönliche Potenz ist (als ratio und sermo, Prax. 5. 8). 2) Im Moment der Weltschöpfung aus Gott vor der Welt und für die Welt hervorgegangen, ist der Sohn selbständige, reale Persönlichkeit (Prax. 7. 12), also eines Wesens mit Gott (Prax. 5), aber nicht ewig, da die Schöpfung nicht ewig ist, und dem Vater untergeordnet als portio des Vaters, der tota substantia ist (Prax. 26), sie sind zusammen unum, aber nicht unus. 3) Die dritte Stufe ist die, wo der Sohn, Mensch geworden, Gott gegenübersteht in erscheinender Persönlichkeit. Dabei hat Tertullian zuerst den Ausdruck trinitas dogmatisch verwendet, aber seine Trinität ist keine immanente, sondern eine ökonomische, wie bei den Apologeten, und indem er diese Entwicklung als eine Emanation, als einen Naturprocess dachte, kam er zu seiner ziemlich sinnlichen Subordinationstheorie, nach welcher der Logos als Sohn erst in einer bestimmten Zeit und durch einen bestimmten Act Gottes entstanden ist.

Reagirend gegen eine solche sinnliche Auffassung wie zugleich gegen die philosophische Logoslehre geht Irenäus von einem lebendigeren Gottesbegriff und vom historischen Jesus Christus aus, der ihm Gott und Mensch zugleich ist. Als Gott ist Christus auch präexistent und bei der Schöpfung thätig, ohne jedoch mit jenem λόγος der Apologeten als der Weltidee und dem Schöpferrath Gottes identisch zu sein. Dass er den präexistenten Christus doch Logos nennt, erklärt sich aus der Ueberlieferung und aus Joh. 1, 1. Vielmehr ist Christus der von Ewigkeit her mit dem Vater coëxistirende Sohn (II, 30, 9), der nicht eine verschiedene Seinsweise (als λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός) hat, sondern wesenseins ist mit Gott, das visibile patris, der das invisibile filii ist (IV, 6, 6), nicht bloss ein Moment in Gott (δύναμις λογική), sondern der offenbare Gott selbst. Trotz solcher Identificirung Gottes und Christi erscheint der letztere in seiner Präexistenz doch auch wieder als persönlich

von Gott verschieden. Da ist eben ein Widerspruch im System des Irenäus anzuerkennen, dessen Ausgleichung derselbe nicht versucht, ja den er nicht einmal gemerkt hat, weil er in seinem religiösen Glauben Christus auf eine Stufe mit Gott stellt, als Theolog aber durch Ablehnung der Consequenzen die Prämissen des Problems nicht eigentlich corrigirt.

Eine ähnliche Reaction gegen eine allzu sinnliche Auffassung der Trinität zeigt Hippolyt, indem er zwar einen ewigen Logos nicht leugnet, der als Vernunft in Gott ruht und als Schöpferwort aus ihm hervorgeht, aber eine vorzeitliche Sohneshypostase nicht zugesteht, sondern, die ewige Seite des Sohnes mit Gott identificirend den Sohnesnamen erst dem menschgewordenen Logos zu Theil werden lässt.

Gegenüber einer solchen mehr naturgeschichtlichen Auffassung des Problems selbst noch bei Irenäus, der soteriologisch und kosmologisch zugleich interessirt ist, vertreten die Gegner der Logoschristologie, die Monarchianer aller Richtungen, eine heilsgeschichtliche Auffassung der Person Jesu. Andererseits ist es jedoch auch ihr strenger, nicht ökonomischer Monotheismus und zum Theil wenigstens das Interesse am synoptischen Christusbild, was sie zur Opposition veranlasst. Dabei stehen sie nicht ausserhalb der katholischen Kirche, sondern vertreten vielmehr uralte christliche Anschauungen, von denen damals noch die grosse Menge der Christen beherrscht war, und erscheinen bloss deshalb als Neuerer, weil sie jene Formen mit Hilfe philosophischer Speculation, und zwar nicht der in der Kirche herrschenden platonischen, sondern der aristotelischen, zu begründen suchen. Wie aber jene Anschauungen selbst alte sind, so findet sich hier auch wieder der alte Gegensatz der adoptianischen (ebionitischen) und pneumatischen Christologie nur gesteigert.

Die Vertreter der ersteren Richtung leugnen die Präexistenz Christi und sehen in demselben einen blossen Menschen (ψιλὸς ἄνθρωπος), aus dem heiligen Geist Gottes erzeugt, so dass seine Gottheit nicht die einer präexistenten Persönlichkeit ist, sondern nur eine ihn in besonders hohem

Grade erfüllende Gotteskraft. So die Aloger, deren System freilich etwas unsicher ist. Entstanden in Kleinasien und zwar wahrscheinlich als die realistisch gerichtete Reaction gegen den enthusiastischen Montanismus (cf. Harnack, 570), verwerfen sie die Lehre vom Logos, d. h. überhaupt die Lehre von einem göttlichen Wesen neben Gott, damit zugleich in dem zu ihrer Zeit wohl noch nicht völlig abgeschlossenen biblischen Kanon die Apokalypse und das Johannesevangelium. Theodot der Gerber aus Byzanz, Theodot der Geldwechsler und Artemon, sämmtlich in Rom zu Anfang des 3. Jahrhunderts, wo ihre Lehre bis zur Feststellung des katholischen Dogmas zwar nicht herrschend, aber doch geduldet war, unterscheiden sich von den vorigen und unter einander wenig. Sie haben die alte Christologie des Hermas beibehalten, aber theologisch verarbeitet. Ob der ältere Theodot den heiligen Geist Sohn Gottes und Christus genannt hat, ist unsicher. Ebenso das Verhältniss der Theodotianer und der sog. Melchisedekianer zu einander, von denen die letzteren in Melchisedek eine Verkörperung des heiligen Geistes sahen und ihn somit über Jesum stellten, in dem der heilige Geist nur als Kraft wirkt. Jedoch scheinen sie (nach Harnack 574) eine gewisse ideale Präexistenz Christi im „Rathschluss Gottes“ nicht geleugnet zu haben. — Eine Fortsetzung und Fortbildung dieser Art von Monarchianismus findet sich bei Paulus von Samosata, Bischof von Antiochien (c. 260), der den *λόγος* und die *σοφία* zwar für von Gott unterscheidbar, aber doch nur für Eigenschaften Gottes, als Kräfte aus ihm heraustretend hält, also eine persönliche Präexistenz des *λόγος* leugnet, der nur das innere, geistige Princip des Selbstbewusstseins und Denkens Gottes ist und in dem wunderbar geborenen Menschen Jesus nur als eine die menschlichen Verstandes- und Willenskräfte erhöhende göttliche Einwirkung wohnt. Christus hat demnach nicht präexistirt, oder doch nur als Gegenstand der göttlichen Vorherverkündigung und Vorherbestimmung. — Monarchianer ist sicher auch Beryll von Bostra (c. 244). Eusebius (hist. eccl. VI, 33) vermisst bei ihm die Anerkennung der besonderen

göttlichen Hypostase des Logos und der persönlichen Präexistenz Christi (κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν, in eigener Wesensumschriebenheit), nicht aber seiner Gottheit. Ob er aber trotz der letzten Bestimmung mit Harnack (587) noch zu der besprochenen Classe von Monarchianern zu zählen ist, oder gerade wegen derselben mit Nitzsch (202) und Biedermann (Dogmatik 182) schon zur folgenden, wagen wir nicht zu entscheiden.

Die andere Classe, der Tertullian zuerst den Namen „Monarchianer“ beilegt, geht umgekehrt gerade von der Gottheit Christi aus, setzt denselben aber identisch mit Gott selbst. Gott ist der Hypostase nach einer, nur in der Auffassung und dem Namen nach ist in Gott ein Unterschied zu setzen. Diese Anschauung, die zu Tertullian's Zeit noch allgemein im Volke herrscht, das sich nicht zur Idee des höchsten, schlechthin verborgenen Gottes zu erheben vermag, ist der alte naive Modalismus, wie ihn auch Ignatius von Antiochien zeigt, ist aber hier schon bei den Theologen, die den Volksglauben aufnehmen, mit den Mitteln der Stoa zur theologischen Lehre und exclusiv geworden. Hierher gehört Praxeas, der in Rom wirkt und von Tertullian bekämpft wird. Nach ihm ist Gott als Vater Geist, als Sohn dagegen Geist und Fleisch. Sohn wird er also erst, indem er sich durch Annahme des Fleisches der Welt offenbart. Das Fleisch ist's also, was den Vater zum Sohn macht; der Sohn ist also nicht Incarnation einer besonderen Seite in Gott, sondern eine besondere Phase der Seinsweise Gottes überhaupt, so dass also von einem compati des Vaters mit dem Sohn gesprochen werden kann. Deshalb wurden diese Monarchianer auch Patripassianer genannt. Auch für Noetus von Smyrna ist der Unterschied Gottes und Christi nur insofern mehr als ein nomineller, als der eine Gott durch seine Menschwerdung als Sohn „erscheint“. Ueber Praxeas geht er dadurch hinaus, dass er das Endliche und Leidensfähige schon in Gott selbst hineinlegt, ohne jedoch dadurch Gottes Absolutheit aufheben zu wollen, indem er erklärt, Gott sei unsichtbar, unsterblich u. s. w. und auch das Gegentheil davon, aber nur wann und wo er will. Patripassia-

nische Bischöfe von Rom sind Victor (wenigstens höchst wahrscheinlich, sicher aber) Zephyrinus und Callistus, von denen der letztere, obwohl mit Praxeas im Uebrigen übereinstimmend, doch in Anlehnung an die Tradition den Logosbegriff in sein System einführt, aber entgegen dem sonstigen Gebrauche als einen Namen für Vater und Sohn, für den einen Gott. — Wie der ebionisirende Monarchianismus von Paulus von Samosata, so ist der patripassianische von Sabellius fortgesetzt und auf den Höhepunkt seiner systematischen Ausbildung gebracht worden. Indessen ist sein System aus den vorhandenen, zum Theil unzuverlässigen Quellen nicht ganz deutlich zu ersehen. Er unterscheidet von der göttlichen Monas deren drei Offenbarungsweisen in der Welt, wirft aber an anderer Stelle die Monas doch wieder mit dem Vater zusammen. Der Logos ferner, als der „sprechende Gott", d. h. die göttliche Monas in ihrem Aussichsetzen der Welt und vom Sohne zu unterscheiden, steht zu jenen drei Offenbarungsweisen der Monas selbst in einem nicht völlig klaren Verhältniss. Während Nitzsch (S. 206) und Dorner (I, 713) ihm die Weltschöpfung zuweisen, dem Vater aber die alttestamentliche Offenbarung und Gesetzgebung, so verwirft Harnack (S. 632) diese Trennung, indem er den Sabellius von Noet sich unterscheiden lässt nicht durch die Annahme einer hinter den Prosopen ruhenden Monas, nicht durch Einführung des Logosbegriffs, nicht durch Annahme der stoischen Theorie einer verschlossenen und sich entfaltenden Gottheit, endlich nicht durch eine irgendwie geartete Trinitätslehre, sondern allein durch die formelle Parallelisirung der successiven Prosopen und in der Reflexion auf den heiligen Geist. Trotz dieser unentschiedenen Streitigkeiten bleibt bestehen, dass dem Sohne eine eigentliche, persönliche Präexistenz nicht zugeschrieben ist. Nicht ist durch ihn die Welt geschaffen, sondern er ist der Vater selbst, aber in seiner Erscheinungsform als menschgewordener Erlöser von seiner Geburt bis zu seiner Himmelfahrt, also nur auf eine bestimmte Zeit, wobei die menschliche Seite in Christus als blosses Accidens behandelt ist. Gott ist nicht gleichzeitig Vater und Sohn,

sondern nach einander. Damit ist das „compati" des Praxeas abgelehnt, also ein noch strengerer Modalismus aufgestellt. Hauptfortschritt des Sabellius ist aber, wie Harnack (S. 632) mit Recht angiebt, die vollständige Parallelisirung des Prosopon und der Energie des Vaters mit den beiden anderen, wodurch einerseits die Kosmologie in den bisher hauptsächlich nur soteriologisch gerichteten Modalismus eingeführt wird, andererseits, nachdem mit der Bevorzugung Gottes des Vaters gebrochen ist, das „ὁμοούσιος" des Sohnes aufgestellt und so die Athanasianische Christologie in eigenthümlicher Weise vorbereitet wird. Dieser Monarchianismus ist der den Logosbegriff verwendenden Theologie ebenbürtig geworden, und daraus erklärt sich die gewaltige Wirkung, die er auf die damalige Zeit ausübt. Da aber hier der Gedanke einer persönlichen Präexistenz Christi fehlt, sah man sich gleichwohl genöthigt, über Sabellius hinauszugehen, da nur dann erst die volle Bedeutung Christi auf den kurzen, richtigen Ausdruck gebracht zu sein schien. So erklärt sich das System des Origenes, der jedoch zum Theil schon auf den Schultern des Clemens Alexander ruht.

Dieser letztere steht zunächst auf demselben Boden wie Justin und die Apologeten, ist aber weit über dieselben hinaus fortgeschritten, indem er der Logosidee dadurch einen viel concreteren Sinn und reicheren Inhalt gab, dass er sie zum höchsten Princip der religiösen Welterklärung und der Darstellung des Christenthums erhob. Der Logos ist Christus, ist aber zugleich auch das Sittliche und Vernünftige auf allen Stufen der Entwicklung, der Erzieher der Menschheit. Während der Logos somit im weitesten Sinne überall dort gefunden wird, wo der Mensch sich über die Naturstufe erhebt, ist er andererseits so concret, dass eine authentische Kenntniss von ihm nur aus der Offenbarung gewonnen werden kann. Der Logos, Christus, als erstes Erzeugniss der Liebe Gottes (Quis div. salv. 37) aus Gottes Vernunft vor der Zeit und vor der Welt (προγεννηθέν Strom. VI, 7, 58) hervorgegangen, steht an der Spitze der Geschöpfe (Strom. VII, 2, 5), ohne jedoch selbst geworden und ein Werk des Willens Gottes zu sein; er ist vielmehr gleich ewig mit dem

Vater, der nicht ἄνευ υἱοῦ ist (Strom. V, 1, 1), eines Wesens mit Gott, selbst Gott, schon seinem Ursprung nach von den Geschöpfen verschieden. „Der Sohn-Logos ist eine Emanation der unveränderlich in Gott verharrenden Vernunft, des eigentlichen Logos“ (Harnack S. 531). Somit hat Clemens die Scheidung eines λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς nicht verworfen, wie Nitzsch (S. 203) behauptet, also auch eine persönliche Präexistenz Christi, freilich mit Subordination desselben verbunden, festgehalten.

Noch schärfer als Clemens hat Origenes die Wesenseinheit des Vaters und Sohne seinerseits, und andererseits die besondere persönliche Hypostase des Sohnes ausgeprägt, indem er mit Ausnahme des Modalismus Alles verwerthet, was seit 200 Jahren über Christus gedacht worden war. Bei ihm ist der „Sohnesbegriff“, der bis dahin immer noch schwankend war und bald vom präexistenten Christus, bald vom menschgewordenen gebraucht ward, im metaphysischen Sinne bestimmt fixirt. Der Sohn ist 1) essentiell göttlich und Gott wesensgleich, ist das Ebenbild des Vaters, und zwar des ganzen Vaters, ewig aus dem Wesen des Vaters gezeugt (in ep. ad Hebr. fragm.), dessen Wesen, die θεότης, er ganz hat (gegen Tertullian), so ist er ὁμοούσιος τῷ πατρί. Seine Zeugung aber, analog dem Hervorgehen des Willens aus dem Geist gedacht (de princ. I, 2, 9) und nicht als Emanation, ist eine ewige und zwar eine ewig fortgehende, da es zum „Gottsein“ des Vaters gehört, sich fortwährend im Sohn zu objectiviren (de princ. I, 2, 4. IV, 28). Der Sohn ist 2) für sich persönlich. Als Abbild des ganzen Wesens des persönlichen Vaters (in Joann. t. XX, 29, 30) muss auch er Person sein, besondere gottheitliche Hypostase (de princ. I, 2, 4. IV, 28) und zwar als „Gott Sohn“, nicht als „Gottes Sohn“, während λόγος sein Wesen ausdrückt, dass er einerseits zum Inhalt den Logos, die Vernunft des Vaters hat, und andererseits das aus Gott hervorgetretene Princip der Vernunft in der Welt ist. Der Sohn ist 3) in der Wesensgleichheit doch Gott untergeordnet. Als gezeugt ist der Sohn nicht causa sui, und wenn in dieses αὐτόθεος das Wesen des Vaters gesetzt wird, so ist der Sohn verschie-

denen Wesens mit dem Vater, also in dieser Hinsicht nicht aus dem Wesen, sondern aus dem Willen des Vaters (fragm. in Joann. bei Pamphilus), doch nicht durch seinen Willen, wie die Welt, die, obwohl gleichfalls ewig, doch stets Creatur ist. Demnach wiederholt sich im Sohn das Wesen des Vaters nicht schlechthin, sondern der Sohn als die Idee der Ideen, als Inbegriff der mancherlei Gedanken Gottes, enthält in sich die Einheit und die Vielheit zugleich (de princ. I, 2, 2. c. Cels. VI, 64), so vermittelt er die in sich untheilbare Einheit Gottes mit der Endlichkeit der Welt und ist deshalb a) die Idee der Welt, d. h. ihre ewige, ideale Einheit, b) das Princip der realen Welt und der einzelnen realen freien Wesen, die in ihm ihr Urbild haben. Dabei ist aber seine persönliche Hypostase festgehalten. Doch erhält diese Präexistenzlehre noch eine eigenthümliche Wendung. Nach Origenes schuf Gott zunächst eine Welt von übersinnlichen Wesen, von Geistern, die zwar geschaffen waren, aber doch völlige Freiheit des Willens hatten. Ihr Ziel war, eins zu werden mit dem sich offenbarenden Gott, doch nicht alle erreichen das Ziel, vielmehr wenden sie sich vermöge ihrer Freiheit von Gott ab, sie fallen und werden erkaltend zu „Seelen". Gleichwohl behalten sie auch als solche völlige Willensfreiheit, als Zeichen ihres göttlichen Ursprungs und zugleich als unverlierbare Bürgschaft ihrer Wiederbringung. Nur eine einzige aller dieser geschaffenen Seelen, Jesus, hat das Allen gesteckte Ziel erreicht, durch eine treue und beständige Willensrichtung auf Gott hin ist sie eins geworden mit dem sich offenbarenden Gott, mit dem Sohn Gottes, kraft der allen Geistern anerschaffenen Anlage zur Gemeinschaft mit Gott. Für die anderen gefallenen Seelen aber schuf Gott als Erscheinungsform die Sinnenwelt, theils zu ihrer Strafe, theils jedoch mit dem Zweck, diesen Gefängnisszustand zugleich zum Ausgangspunkt ihrer Wiederbringung zu machen. Damit aber das Letztere geschehen konnte, musste auch jenes einzige Vernunftwesen, das mit Gott eins geworden war, Jesus, und mit ihm zugleich der auf's Engste mit ihm verbundene göttliche Logos, in die Sinnenwelt eingehen und zur Menschwerdung sich erniedrigen, was Jesus

an und für sich, da er ja schon sein Ziel, die völlige Vereinigung mit dem Sohn Gottes, schon erreicht hatte, nicht nöthig gehabt hätte. Abgesehen aber von dieser eigenthümlichen Ausprägung der Präexistenzlehre bildet Origenes mit seiner Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes die Grundlage für die folgende Entwicklung der Kirchenlehre, vor Allem gegenüber den beiden Arten des Monarchianismus. Dass aber auch Origenes nicht das Problem völlig gelöst, sondern nur verdeckt hatte, indem er zwei Begriffe mit dem Wort *οὐσία* bezeichnete, das „*θεός* sein" und das „*αὐτόθεος* sein", zeigte sich in dem bald hervortretenden Gegensatz der beiden Dionyse, und indem dann Arius diesen Gegensatz mit consequenter Schärfe durchführte, hat er eine definitive Entscheidung in der Kirchenlehre herbeigeführt. Während nämlich die grössere Zahl der Schüler des Origenes, wie Pierius, Theognost, Gregorius Thaumaturgos, Methodius nur insofern von Origenes abweichen, dass sie an dem präexistenten Christus mehr die Wesensgleichheit betonen, und zwar zum Theil sogar bis zum Verschwinden des persönlichen Unterschiedes, wird der Bischof Dionysius von Alexandrien durch seinen Streit mit Sabellius dazu fortgetrieben, die besondere persönliche Hypostase des Präexistenten hervorzuheben und zwar durch Betonung der Begriffe Subordination und Zeugung. So behauptet er, dass der Sohn, weil er gezeugt ist, nicht *αὐτόθεος* ist und deshalb auch nicht *ὁμοούσιος τῷ πατρί*, sondern dem Wesen des Vaters fremd, ja ein *ποίημα* des Vaters, ein Geschöpf, und darum nicht ewig. Mit dieser Lehre erregt er Anstoss bei dem Bischof Dionysius von Rom, der dem Alexandriner mit Origenes die Wesenseinheit und Ewigkeit des Sohnes gegenüberstellt, Ersteres durch Scheidung der Begriffe „gezeugt" und „geschaffen sein", Letzteres durch den Hinweis auf das wesentliche Sein des Logos im Vater als Vernunft und Weisheit, ohne welche der Vater nie gewesen sein könne. Auf eine Widerlegung des Sabellius lässt er sich dabei nicht ein, ja sein System selbst schliesst eine sabellianische Deutung mindestens nicht

aus. Der Streit wird jedoch dadurch beigelegt, dass Dionysius von Alexandrien nachgiebt, aber lange ruhen konnte er nicht, da der Gegensatz wieder nur verdeckt, nicht ausgeglichen war. Als aber Arius diese Differenz wieder aufnahm und mit rücksichtsloser Verstandesschärfe durchbildete, ohne jedoch für die Mystik des religiösen Bewusstseins oder für die philosophische Speculation eine Fassungsgabe zu besitzen, trat der Streit in sein letztes Stadium und gelangte im Nicänum zu der auf dem gegebenen Grunde der damaligen Weltanschauung allein möglichen Lösung.

Arius, ein Schüler Lucian's von Antiochien, der seinerseits wieder auf Paulus von Samosata zurückging, fasst den Begriff der „Zeugung" als causalen, und macht damit „Ungezeugtheit" und „Ewigkeit" zu identischen Begriffen, die das Wesen der Gottheit ausmachen. Ist daher der Vater allein ungezeugt, so kann der präexistente Sohn nicht gleichen Wesens mit dem Vater sein, sondern ihm fremd, *ξένος*. Also ist der Begriff der Zeugung überhaupt nicht auf das Verhältniss des Vaters und Sohnes anwendbar, weil eine Mittheilung des göttlichen, in der Ungezeugtheit bestehenden Wesens, unmöglich ist, und der Sohn ist demnach nicht gezeugt, sondern geschaffen, und zwar, da ausser Gott nichts besteht, woraus er geschaffen sein könnte, ist er „aus Nichts" geschaffen, *ἐξ οὐκ ὄντων* allein durch den Willen des Vaters, so dass sich von ihm sagen lässt: *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν*. Auch Logos ist er nur in uneigentlichem Sinne um seiner relativen Aehnlichkeit willen mit Gott, durch dessen Logos, eine blosse göttliche Kraft oder Eigenschaft, der Sohn geschaffen ist. Wenn aber damit das Princip des Daseins des Sohnes nicht das Wesen, sondern nur der Wille des Vaters ist, so ist er andererseits dadurch doch nicht der Welt ganz gleichgestellt, sondern indem er nicht erst im Moment seiner Menschwerdung, vielmehr *πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων* geschaffen ist, sind Zeit und Welt erst durch ihn geworden. Damit ist also eine Präexistenz Christi nicht geleugnet, aber Christus ist doch ganz einem heidnischen Untergott gleich dargestellt, so dass die bei Paulus von Samosata und Sabellius einseitig hervortretenden beiden

Richtungen, jüdischer Deismus und heidnischer Pantheismus, hier in einem eigenthümlichen Polytheismus zusammengefasst sind, der auch die Kirche nöthigte, jene beiden Richtungen von sich auszuscheiden. Das war jedoch nicht mit einem Schlage möglich, und so treten zunächst noch vermittelnde Richtungen auf. Hauptsächlichste Vertreter sind Cyrill von Jerusalem und Eusebius von Cäsarea, sog. Semiarianer oder Homoiusianer. Sie suchen das System des Origenes selbst festzuhalten. Als γεννηθείς ist der präexistente Christus gegenüber dem Vater, der ἀγέννητος, ἄναρχος ist, subordinirt (κεφαλὴ τοῦ υἱοῦ ὁ πατήρ Cyrill. catech. XI, 7), er ist durch Gottes Willen und Macht (form. macrostich. antiochena No. 2). Somit ist er hypostatisch von Gott verschieden und Gott nicht wesensgleich. Andererseits aber ist er εἰκών, Bild des Vaters, und hat daher, ausgenommen die ἀγεννησία, alle Prädicate Gottes, ist also auch der ewige Weltschöpfer, προκόσμιος (Euseb. dem. ev. VI, init.), ja sogar ἄναρχος, ἀεὶ γεννηθείς ist er genannt (Cyrill. catech. XI, 7), πρὸ πάντων τῶν αἰώνων (form. macrost.), φύσει θεός. Während diese also mit Origenes persönliche Hypostase und Gottheit meinen vereinigen zu können, geht Marcellus von Ancyra wie Arius von der Unvereinbarkeit Beider aus, verfällt aber dabei, im Kampf gegen Arius, obwohl er zu Nicäa noch die Hauptstütze des Athanasius war, in das entgegengesetzte Extrem, in Sabellianismus. Ihm ist der historische Christus eine vorübergehende, aber wirkliche Erscheinung des Logos, der als die ewige Gott innewohnende Vernunft ungezeugt und mit Gott schlechthin vereinigt, Träger der Weltidee und Schöpfer der Welt ist, aber nicht persönlich von Gott unterschieden, sondern nur eine Kraft Gottes und nur als menschgewordener „Sohn" zu nennen. Von Sabellius unterscheidet er sich nur dadurch, dass sich bei ihm in Anlehnung an die Apologeten des 2. Jahrhunderts die bei Sabellius fehlende Scheidung des Logos in einen ἐνδιάθετος und προφορικός findet, wenigstens der Sache nach, doch ohne die Namen. Die Namen selbst aber hat des Marcellus Schüler Photin, der seines Lehrers System dahin weiter

bildet, dass dieser Logos im historischen Christus nicht zur Erscheinung gekommen, sondern nur als Kraft gewirkt habe. Er leugnet also die Präexistenz Christi, Jesus ist zwar ein übernatürlich erzeugter Mensch, aber nicht realiter, sondern höchstens ideal präexistent. So fällt er in Samosatenismus zurück.

Die Nicäner dagegen, und an ihrer Spitze Athanasius, gehen, wie die Semiarianer, von Origenes aus. Jener dem Arius unlösbare Gegensatz zwischen Gottheit und Hypostase Christi ist für sie überwunden in dem Begriff der „ewigen Zeugung". Als gezeugt ist der präexistente Sohn besondere persönliche Hypostase. Der Begriff der Zeugung soll aber ausdrücken, dass Christus aus dem Wesen des Vaters stammt, *φύσει θεός* ist, also nicht aus einem Willküract des Vaters, aber ebenso wenig wider den Willen Gottes, sondern nach einer im Wesen Gottes selbst begründeten Naturnothwendigkeit, die in Gott liegt und nicht über ihm steht, aus Gott hervorgegangen ist. Und zwar ist diese Zeugung eine ewige, somit ist der Sohn Gottes wesensgleich, nicht bloss ein Abbild seines Wesens und nicht ihm subordinirt. Er ist „Gott Sohn", nicht „Gottes Sohn". Zugleich ist bei Athanasius die besondere Hypostase des Sohnes nicht mehr durch den Weltgedanken begründet. Obwohl er aber gerade dadurch an Dyotheismus leicht anstreift und andererseits doch noch einen gewissen subordinatianischen Rest zurückbehält, so war doch damit (wie Biedermann S. 188 bemerkt) dem ersten Moment des christologischen Problems, den göttlichen Factor im christologischen Princip als essentiell göttlich zu bestimmen, innerhalb des der Kirchenlehre von vorn herein gegebenen Rahmens einer Personalbeschreibung Jesu Christi und der persönlichen Fassung des göttlichen Wesens auf die allein mögliche Weise ein vollständiges Genüge geschehen.

Nachdem nun die Athanasianer auf dem Concil zu Constantinopel 381 endgültig den Sieg errungen hatten, steht für die Folgezeit die Wesensgleichheit und die persönliche Hypostase des präexistenten Sohnes Gottes und damit auch des historischen Christus fest. Wohl bilden Hilarius

von Poitiers und Ambrosius im Abendland, Basilius der Grosse, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz und Didymus im Morgenland die Trinitätslehre noch weiter aus, aber zu jenen zwei Stücken haben sie nichts mehr hinzugefügt.

So bleibt die Lehre von der Präexistenz Christi in der Form, die sie einmal angenommen, durch das ganze Mittelalter hindurch bestehen. Erst in der Reformationszeit erwacht ein neuer Widerstand gegen das Dogma. Da aber jene Bestreiter der Präexistenzlehre, obwohl von einem intellectuellen und moralischen Interesse getrieben, doch auf gleichem Boden mit der altkirchlichen Anschauung des Verhältnisses von Gott und Menschen stehen bleiben, so führt ihre Opposition sie auf einen vornicänischen Standpunkt zurück, zum Arianismus (Campanus, Denk, Hetzer, Arminianer) oder Samosatenismus (Socinianer) oder Sabellianismus (Michael Servet). Die Reformatoren selbst jedoch, z. B. Melanchthon, stellen alle Lehren, die sich nicht auf den Mittelpunkt des protestantischen Bewusstseins, wie es durch den Gegensatz der Sünde und Gnade bestimmt wird, beziehen, ganz zurück und acceptiren deshalb einfach die altkirchliche Fixirung des Dogma's. Indessen hat noch Luther in Folge seiner Communicationenlehre und einer Hereinziehung der Ständelehre in die Naturenlehre die letzte Consequenz gezogen, indem ihn seine immanentere Fassung des Verhältnisses der göttlichen und menschlichen Natur nicht zu einer Correctur der Begriffe Gott und Mensch führte, sondern auf dem Boden der alten Kirchenlehre zu einer Uebertragung des Unterschiedes, den man sonst zwischen den beiden Naturen in Christus machte, auf die beiden Stände seiner Präexistenz und seiner Erniedrigung. Als der absolut Vollendete ist Christus schon in seiner Präexistenz nicht bloss Gott, sondern der „Gottmensch" und die unitio personalis ist demnach ein transcendenter, metaphysischer Act. Die Incarnation als Annahme einer himmlischen, urbildlichen Menschheit ist damit unterschieden von der Erniedrigung, deren Subject nun nicht der λόγος ἄσαρκος ist, sondern der „Gottmensch". Während aber die Lutheraner

diesen metaphysischen Act nur als einen der Erniedrigung logisch vorangehenden fassen, ziehen die „Wiedertäufer und Schwenkfelder“ die letzte Consequenz und machen die Incarnation, da Christus ewig ist, gleichfalls zu einem ewigen Act.

Im weiteren Verlauf hält die protestantische Orthodoxie das Dogma fest. Ebenso die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie. Der Rationalismus lässt es als indifferent bei Seite. Die neuere Philosophie in ihrer engeren Verbindung mit der Theologie hat dies Dogma ebenso wie die Trinitätslehre eigentlich erst methodisch zum Gegenstand des speculativen Denkens gemacht und nach dem verschiedenen Charakter der einzelnen philosophischen Systeme ausgestaltet, jedoch nicht ohne dabei den ursprünglichen religiösen Grundgedanken fast gänzlich aus dem Auge zu verlieren. Gegenüber der modernen Orthodoxie hat die Vermittlungstheologie das Dogma durch Abschwächung zu rationalisiren versucht, aber damit nur um so unhaltbarer gemacht, während die freie Theologie von vorn herein die alte Form auflöst, um den bleibenden Gehalt herauszustellen.

Doch damit ist schon der Uebergang zum zweiten Theil unserer Arbeit zu einer dogmatischen Darlegung der Lehre von der Präexistenz Christi gemacht. Bis jetzt haben wir versucht, eine einfach historische Entwicklung zu geben. Deshalb wird es nun nöthig sein, eine Kritik dieser Entwicklung folgen zu lassen, ehe wir daran gehen können, ein positives und abschliessendes Resultat zu liefern. Verfolgen wir also noch einmal kurz den Verlauf, den das Dogma genommen hat. Wir hatten gesehen, wie der Gedanke einer persönlichen und realen Präexistenz weder im Selbstbewusstsein Jesu, noch bei seinen ersten Jüngern nachweisbar ist. Aber im Bewusstsein seiner religiösen Gottessohnschaft hat sich Jesu die Erkenntniss des väterlichen Liebeswillens Gottes in Bezug auf die Menschheit überhaupt, wie auf seinen besonderen Beruf als Messias erschlossen und damit ist die erste Grundlage der späteren Präexistenzidee schon gegeben. Bald erfolgt die Weiterbildung. Zunächst in der Apostelgeschichte und im 1. Petrusbrief kommen

die Verfasser zu einer idealen Präexistenz der Person und unter dem Einfluss alttestamentlicher Bilder und Ideen schreitet die Apokalypse weiter fort, wenngleich hier der Gedanke der persönlichen Präexistenz noch nicht ganz sicher ist. Bestimmter findet sich der Gedanke bei dem Apostel Paulus, wo schon aus der rabbinischen Zeittheologie entnommene Vorstellungen wirksam werden, während der Hebräerbrief die Vorstellung nur noch steigert und das Johannesevangelium, ebenso wie der Hebräerbrief, von der alexandrinisch-jüdischen Speculation eines Philo beeinflusst, der Vorstellung von dem präexistenten Christus im Logosbegriff die abschliessende Form verleiht.

Forschen wir aber nach dem Werth, den die biblischen Schriftsteller selbst dieser Vorstellung beilegen, so erhalten wir das eigenthümliche Ergebniss, dass bei keinem derselben die Präexistenzidee eine grundlegende Stellung einnimmt. Ueberall ist der Begriff nur eine metaphysische Hilfsthese, mittelst deren die apostolische Christologie es unternimmt, die religiöse Bedeutung der Person und des Werkes Christi in die theologische Sprache der Zeit zu übersetzen. Dazu müssen in der Apokalypse die alttestamentlichen Prädicate dienen, dazu dem Paulus sein aus der rabbinischen Zeittheologie entnommenes Theologumenon von *ἄνθρωπος ἐπουράνιος*, dazu dem Johannes der alexandrinische Logosbegriff. Noch sind bei Paulus die Präexistenzgedanken nur Nebensache und in den betreffenden Stellen stets praktisch verwendet (namentlich 2. Cor. 8, 9. Phil. 2, 6—11). Johannes ist zwar selbständiger in seinen metaphysischen Speculationen, aber auch ihm ist noch der religiöse Grundgedanke die Hauptsache. Der Präexistenzbegriff ist bei ihm, wie bei Paulus und im Hebräerbriefe, nur der terminus ad quem, nicht der terminus a quo der Speculation. Deshalb ist es nicht gestattet, den metaphysischen Logosbegriff des Johannes zu dogmatisiren. Wie Matthäus in seinem für judenchristliche Leser geschriebenen Evangelium die messianische Weissagung benutzt, um das Christenthum als die absolute, vollendete Religion darzustellen, so muss der Logos, mit dem der Präexistenzbegriff eng verbunden ist, dem Johannes

für seine heidenchristlichen Leser, denen der Begriff aus der Philosophie geläufig ist, zum selben Zwecke dienen. So besteht also eine auffallende Analogie zwischen dem exegetischen Verfahren des Schriftbeweises und dem speculativen Verfahren der metaphysischen Deduction, und es ist durchaus inconsequent, der Exegese eines Matthäus, Paulus oder Autors an die Hebräer kein sonderliches Gewicht zuzuschreiben, dagegen die speculativen Formeln des 4. Evangeliums um jeden Preis festhalten zu wollen. Die alexandrinische Gnosis ist so gut wie die rabbinische Exegese und die populäre Hermeneutik nur eine äussere Stütze, welche der christliche Glaube im Zeitbewusstsein gesucht und gefunden hat. Es wäre also consequenter Weise Beides zu dogmatisiren, oder — und das ist das Richtigere, — keines von beiden. Denn Vorstellungen, deren zeitlich bedingte Genesis man mit Fingern nachweisen kann, und das glauben wir gethan zu haben, sind nicht ewige Heilswahrheiten. Die Wahrheit dieser Behauptung wird aber um so einleuchtender, wenn man sieht, dass, wie sich schon bei der Betrachtung der Grundlagen des biblischen Präexistenzbegriffes für uns herausstellte, es überhaupt in dem Denken jener Zeit und zumal der phantasiereichen Orientbewohner lag, alles für den Menschen Werthvolle zu personificiren, alle geistigen Kräfte und Ideen persönlich wirkend sich vorzustellen und dabei unwillkürlich der logischen Priorität eine zeitliche Priorität unterzuschieben. Kurz, die allgemein geübte Logik des Zeitalters sowie die religiöse Metaphysik des gleichzeitigen Judenthums erklärt die Unvermeidlichkeit jener Vorstellung für die Christenheit, damit aber zugleich ihren nur relativen Werth für uns.

Verfolgen wir aber die Dogmenbildung in ihrem weiteren Verlauf, so zeigt es sich, dass Harnack Recht hat mit seiner Behauptung (a. a. O. S. 72), „keine der neutestamentlichen Christologien ist der Ausgangspunkt für die spätere Lehrentwicklung geworden.“ Die ersten apostolischen Väter zeigten, wie wir sahen, noch eine grosse Unbestimmtheit in ihren Aeusserungen, noch bleibt die kirchliche Christologie bis etwa zum Ende des 2. Jahrhunderts eine flüssige. Aber

etwas Anderes tritt im Gegensatz zur neutestamentlichen Christologie immer entschiedener hervor, nämlich, dass mit Hintansetzung des ursprünglichen religiösen Gehaltes der Präexistenzidee immer mehr ihre Verwendung in der speculativen Metaphysik betont wird. An die Stelle des ursprünglichen soteriologischen Interesses ist das kosmologische getreten. Dies ist namentlich bei den Gnostikern, dann bei den christlichen Apologeten, bei Tertullian, Clemens Alexandrinus und Origenes der Fall. Alle diese Männer stehen sich dadurch nahe, dass es sich bei ihnen besonders um die Aufnahme der griechischen, antiken Weltanschauung in das Christenthum handelt. Weil die Gnostiker damit zu schnell vorgehen, werden sie ausgeschieden, aber doch war das Christenthum nur deshalb im Stande, den Gnosticismus zu überwinden und den Polytheismus im römischen Reich zu beseitigen, weil es einen Bund schloss mit der geistigen Grossmacht, welche Geist und Gemüth der Besten bereits bestimmte, mit der philosophischen Ethik des Zeitalters. Durch dieses speculative Interesse erklärt sich auch die Aufnahme des Logosbegriffes in die christliche Speculation direct aus der griechisch-alexandrinischen Philosophie und die weite Verbreitung des Begriffes schon zur Zeit Justin's, während doch damals das Johannesevangelium, aus dem der Begriff nach orthodoxer Ansicht in die Kirchenlehre übergegangen sein soll, entweder überhaupt noch nicht bekannt, oder wenigstens nicht allgemein anerkannt war. Ein anderer Grund für die Aufnahme des Logosbegriffes aber war die ungemeine Vielseitigkeit des Begriffes, der, des mannigfaltigsten Inhaltes fähig, jeder Steigerung des religiösen Interesses, jeder Vertiefung der Speculation, ja selbst den neuen Ergebnissen der biblischen Exegese angepasst werden konnte und zuletzt bei Athanasius sogar einen Inhalt erhielt, der die kosmologische Entstehung des Begriffes fast vollständig verdeckte, also im schärfsten Widerspruch stand mit den Denkoperationen, von denen er ursprünglich ausgegangen war. So traf also mit dem Präexistenzbegriff der Logosbegriff zusammen und es stellte sich für die Kirchenlehre bald die Aufgabe heraus, diesen präexistenten Logos

zugleich als Gott wesensgleich und als persönliche Hypostase ihm gegenüberstehend zu fassen. Andererseits verlangte es das Interesse des Monotheismus, nicht zwei Götter aufzustellen und so sah sich das philosophische Denken genöthigt, den präexistenten Christus wieder dem Vater zu subordiniren; man konnte sich eine besondere neben Gott hypostasirte Persönlichkeit nur als Gott untergeordnet denken. So geht die ganze folgende Entwicklung dahin, die sich gegenüberstehenden Begriffe der Wesensgleichheit und der mit Subordination verbundenen Einzelpersönlichkeit des präexistenten Christus mit einander in Einklang zu setzen. Indem aber bei diesem Bestreben sich als die nothwendige Folge herausstellte, dass bald die eine, bald die andere Seite mehr betont werden musste, so bildet deshalb jedes nachfolgende System schon an sich die Kritik des vorausgegangenen. So haben Justin, Tatian, Theophilus von Antiochien durch ihre Scheidung des *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* wohl die besondere Hypostase des präexistenten Christus festgehalten, dabei aber durch die Subordination desselben die Wesensgleichheit doch wieder aufgehoben, wenn auch nicht die Wesenseinheit, da sie den Logos aus Gottes Wesen, jedoch nach Gottes Willen hervorgehen lassen. Andererseits hat Athenagoras, trotz derselben Scheidung des Logos, doch um der Wesensgleichheit willen die besondere Persönlichkeit wieder daran gegeben. Tertullian zeigt bei seiner realistischen Denkrichtung eine ganz sinnliche Subordination, Irenäus und Hippolyt kommen zu keiner Scheidung eines persönlichen Logos von Gott. Durch starke Betonung des Monotheismus kommen die Monarchianer dazu, entweder ebionisirend die Präexistenz Christi überhaupt zu leugnen, so die Aloger, die beiden Theodote, Artemon und mit einem feiner ausgebildeten System Paulus von Samosata, oder patripassianisch Gott und Christum zu identificiren, so Praxeas, Noet, Zephyrin, Callist, und als Höhenpunkt der ganzen Richtung der so berüchtigt gewordene Sabellius. Eine, freilich nur scheinbare, Einigung beider Begriffe erreicht Origenes durch seinen Begriff der „ewigen Zeugung“, als eines nicht ein-

maligen Actes, wie der Begriff bisher immer verstanden worden war, sondern als eines ewig in jedem Moment fortdauernden. So schien die besondere Persönlichkeit neben der Wesensgleichheit am präexistenten Christus bestehen zu können.

Dass aber die Einigung doch keine vollkommene war, zeigt sich sofort in der Schule des Origenes, wo im Streit der beiden Dionyse und dann im Streit des Arius und Athanasius die alten Gegensätze von Neuem und mit verstärkter Gewalt wiederkehren. Zugleich gelangte damit aber die Lehre von der Präexistenz Christi zu dem völligen Abschluss, der auf dem Boden der altkirchlichen Anschauung der einzig mögliche, ja sogar ncthwendige ist, indem Athanasius eine besondere persönliche Hypostase des Logos und seine Wesensgleichheit einfach zusammenzudenken befahl. Damit war die rettende Formel gefunden, freilich auch zugleich die Kirchenlehre selbst zu einem Mysterium gemacht, an das man glauben musste. Denn alle Versuche, die Formel vorstellbar zu machen, scheitern daran, dass man sich jenen ewigen Zeugungsprocess Gottes doch nur wieder nach Analogie eines Naturprocesses denken konnte, welcher das übersinnliche Wesen Gottes in das Sinnliche herabzuziehen schien und immer wieder dieselben Einwendungen gegen diese Vorstellung hervorrief. Aber dennoch ist zu betonen, dass die Dogmenbildung, mit den gegebenen Grundlagen arbeitend, nothwendig bis zu der nicänischen Formulirung fortschreiten musste.

Damit ist schon zugleich die Kritik einer jeden späteren Rückbildung gegeben, die, von denselben Grundlagen ausgehend, wie die Kirchenlehre, nämlich von der antiken Weltanschauung, auf einen vornicänischen Standpunkt zurückkehren möchte. Andererseits muss jeder Versuch der neueren Philosophie eines Kant, Fichte, Schelling, Hegel abgewiesen werden, die Trinitätslehre und damit die Lehre von der Präexistenz Christi durch speculative Umdeutung dem Verstande annehmbar zu machen. Denn dadurch wird das Dogma erst recht jedes religiösen Inhaltes entleert, den doch die alte Kirchenlehre, nur in den Formen ihrer Zeit

ausgedrückt, trotz aller scheinbaren Widersprüche, darin noch zu finden wusste.

Haben wir also die relative Berechtigung der kirchlichen Präexistenzlehre namentlich gegenüber allen Umbildungen und Rückbildungen erwiesen, so bleibt uns nun noch übrig, darzulegen, warum wir derselben für unseren Glauben keine Gültigkeit beilegen können, ohne dass wir jedoch den darin vorhandenen ewigen Wahrheitsgehalt aufgeben. Von der unbedingten Annahme des kirchlichen Dogma's muss uns aber ein Doppeltes abhalten, und zwar erstlich, dass dasselbe auf dem Boden der antiken, von der modernen Weltanschauung völlig verschiedenen Auffassung des Menschen errichtet ist, und zum Anderen, dass die in dem Dogma vollzogene Identificirung einer historischen Persönlichkeit mit einem geistigen Princip für unser Denken unmöglich ist. Die Art und Weise, wie das Dogma aus der antiken Weltanschauung nach und nach erwächst, haben wir dargestellt, doch jene Anschauung selbst ist noch ein wenig näher zu betrachten. Vor Allem kommt hierbei die altkirchliche Anthropologie in Frage. Hier wird die Gottebenbildlichkeit des Menschen zunächst freilich auf den ganzen Menschen bezogen, ebenso wie die Creatürlichkeit. Aber doch wird ein Unterschied im Menschen gemacht, indem Seele und Leib des Menschen geschieden werden als zwei von Haus aus heterogene Substanzen, die nur von aussen durch den göttlichen Willen in ihre innere Verbindung zur Einheit des wirklichen menschlichen Lebens gebracht sind. Die Folge dieses Dualismus ist, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen bald auf den ganzen Menschen bezogen erscheint, bald bloss auf seinen geistigen Theil. Ein ähnliches Schwanken zeigt sich sofort in der Vorstellung von der Entstehung des Menschen. Nach der Kirchenlehre ist der erste Mensch dem Leibe nach aus Erde, dem Geiste nach direct von Gott geschaffen. Die Fortpflanzung des Leibes nun erfolgt durch die physische Zeugung. Die Erzeugung der Seele aber wird bald als unmittelbarer Schöpferact Gottes aufgefasst (Creatianismus), bald als mittelbarer Act Gottes per traducem (Traducianismus). Bei einer solchen dualistischen Theorie von

Leib und Seele, die in früheren Zeiten fast die einzig zu Recht bestehende gewesen ist, war der Präexistenzgedanke freilich ganz zulässig. Aber jene Theorie, die (nach R. A. Lipsius, Dgm.) nur die sinnliche Weise ist, den Unterschied der beiden das Wesen des Menschen constituirenden Momente, seiner Endlichkeit und seiner Geistigkeit, vorzustellen, verwickelt sich bei jedem Versuche, sie durchzudenken, in Widersprüche, die für den Verstand unlösbar sind. Im schärfsten Gegensatz zu solcher primitiven Vorstellung bezüglich des Verhältnisses der physiologischen und psychologischen Elemente der menschlichen Natur hat sich nun auf Grund der modernen Erfahrungswissenschaften eine einheitliche Auffassung des menschlichen Lebensprocesses ausgestaltet. Wir sind darnach genöthigt (mit Holtzmann a. a. O.), das psychologische Element als ein schon auf den vormenschlichen Stufen der Schöpfung allmählich hervortretendes Product des sich organisirenden Stoffes, als das Resultat einer der belebten Natur von Haus aus einwohnenden Bewegung, eines aufsteigenden Processes zu fassen, welcher endlich mit der Stufe der persönlichen Creatur jenen Höhenpunkt erreicht hat, wo die Materie unter der ihren Entwicklungsgang bedingenden Einwirkung des göttlichen Schöpferodems in den Geist umschlägt, in dem die animalische Seele, zur Persönlichkeit gesteigert, ihrer materiellen Grundlage mit wachsender Selbständigkeit gegenübertritt und aus anfangs bloss quantitativ scheinenden Differenzen ein qualitativer Gegensatz resultirt, wie er grösser und umfassender in der ganzen Welt unserer äusseren und inneren Erfahrung nicht mehr vorkommt. Auf einem solchen Standpunkt der Anthropologie ist, wie sich leicht ergiebt, jeder Präexistenzgedanke unmöglich. Ein Ich, das ein wirklich menschliches sein soll, hat als solches nicht schon vor seiner empirischen Genesis präexistirt, und so stellt sich auch an dem Menschen Jesus, soll er wahrer Mensch sein, der Stand göttlicher Existenzweise vor der irdischen Existenz als eine seine Menschheit aufhebende mythologisirende Vorstellung heraus.

Dass aber die Lehre von der Präexistenz Christi in der

durch die kirchliche Dogmatik ausgeprägten Form gar nicht eine Grundlage des christlichen Glaubens ist, wird sich im Folgenden zeigen. Wir sahen, wie sich die Kirchenlehre von den gegebenen Grundlagen aus consequent weiter entwickelte. Sobald auch nur in einem Punkte der Vater und der Sohn einander so gleichgestellt waren, wie dies der beiden gemeinsame Name ϑεός im Johannesevangelium aussagt, so war schon dadurch das Ziel vorgezeichnet, nach welchem die weitere Entwicklung des Dogma's ihre Richtung zu nehmen hatte, und die einmal begonnene Bewegung konnte nicht ruhen, bis die Identität, sowie die Persönlichkeit beider eine nach allen Seiten möglichst abgeschlossene war. Aber gerade bei dieser Consequenz der Aussagen kam die Kirchenlehre zu einer Schlussformel, die für den Verstand undurchdenkbar ist, absolute Widersprüche enthält, und diese Widersprüche sind, ohne den darin vorhandenen Wahrheitsgehalt zu verflüchtigen, auf keine andere Weise zu beseitigen, so verschieden man es auch versucht hat, als wenn man eine scharfe Scheidung des in Jesu offenbaren christlichen Principes von der Person Jesu selbst durchführt. Erst wenn die einzelnen Bestimmungen der kirchlichen Christologie, die als Personalbestimmungen der Person Christi in lauter Widersprüche sich aufreiben, auf ihren inneren Grund zurückgeführt werden, dass sie die verschiedenen Momente des in der Person Jesu geoffenbarten neuen religiösen Princips der Gotteskindschaft zum Ausdruck haben bringen wollen, dann tritt auch die in den Bestimmungen der Kirchenlehre enthaltene Wahrheit und damit das relative historische Recht der letzteren in ihr wahres Licht. Denn Christus als Subject der vollkommenen Religion ist doch nicht diese vollkommene Religion selbst. Wir sehen in Christo das vollkommene religiöse Verhältniss zu Gott verkörpert, ohne dass darum Christus dies Verhältniss selbst wäre. So ergiebt sich die nothwendige Scheidung beider. Jesu Person muss als eine vollkommen menschliche gefasst werden, menschlich sich entwickelnd und menschlich entstanden, also nicht präexistent. Jenes Princip der Gotteskindschaft aber, das in ihm sich offenbart

und in die Menschheit eintritt, ist ein Allgemeines, ein Uebergeschichtliches, begründet in der ewigen Heilsordnung Gottes, in seinem väterlichen Liebeswillen. Deshalb kann man auf dieses Princip auch alle jene Prädicate anwenden, die die Kirchenlehre von der Person Christi selbst aussagt, auch das der Präexistenz.

Wenn nun aber auch die wissenschaftliche Dogmatik jede Vermischung der Person Jesu und des in ihm der Menschheit offenbarten Principes ausschliessen muss, weil eine solche zu unlösbaren Widersprüchen führt, so sind doch andererseits jene beiden, Princip und Person, für den Glauben auf's Engste und unlösbar verbunden. Denn die Bedeutung der Person Jesu liegt für die Gemeinde nicht in seiner geschichtlichen Lebensstellung, sondern er erhält eine solche erst durch das in ihm offenbare religiöse Princip, vermöge dessen er für die Gemeinde nicht nur Urbild des vollkommenen religiösen Verhältnisses ist, sondern zugleich schöpferische Macht, indem von ihm ausgehend jenes Princip auf die Gemeinde wirksam wird, so dass (Lipsius) „Christus nicht bloss das erste, das vollkommene religiöse Verhältniss der Gottessohnschaft verwirklichende Individuum, sondern als solches zugleich das persönliche Haupt der Gottesgemeinde ist, welches die Vielen in die Gemeinschaft seines religiösen Verhältnisses zum Vater aufnimmt und dadurch zur Einheit eines von seinem religiösen Geist beseelten Gesammtlebens verbindet. Dies vermag er aber nur deshalb, weil er der Offenbarer Gottes, des Versöhnungswillens Gottes, ist, und nur, weil die Gemeinde in Christo die Offenbarung des göttlichen Heilswillens erkennt, kann das in ihm neu erschienene gotteinige Leben auf die Gemeinde übergehen und sich in ihr mächtig erweisen."

Andererseits ist es doch nicht das blosse Princip, das Gemeinschaft stiftend in der Gemeinde wirkt, sondern es ist das Princip in Verbindung mit der geschichtlichen Person. Ein bloss „idealer Christus", wie ihn Kant aufstellte, wäre auch nur ein idealer Stifter des Gottesreichs, nicht eine geschichtliche Grösse. Vielmehr hat die ganze

geschichtliche Person Jesu für die Gemeinde die Bedeutung der vollkommenen Offenbarung des göttlichen Liebeswillens, und so wahr es ist, dass Gegenstand des christlichen Glaubens nur das Ewige sein kann, was dieser Person ihre Bedeutung giebt, so wahr ist es andererseits, dass wir das Ewige stets nur in zeitlich-geschichtlicher Gestalt haben können. Diese enge Beziehung von Person und Princip auf einander für den Glauben der Gemeinde macht es erklärlich, dass für das Bewusstsein der Gemeinde um das in ihr gegenwärtige Gottesreich, auf dem doch im letzten Grunde die Anerkennung beruht (Lipsius), „dass die in Jesu Leben dargestellte Einheit des Religiösen und Sittlichen zugleich die persönliche Darstellung der vollkommenen Religion und die Begründung des Gottesreichs sei“, das Idealbild Jesu mit der geschichtlichen Persönlichkeit unmittelbar zusammenfallen musste, dass das geschichtliche Leben Jesu von Anfang an unter dogmatischen Gesichtspunkt gestellt, Princip und Person identificirt wurden. Also ist es der in der gegebenen Vorstellungsform nothwendige und darum relativ richtige Ausdruck einer fundamentalen Wahrheit, wenn die Gottessohnschaft Jesu Christi von ihrer historisch primitiven Bedeutung eines religiösen Verhältnisses des Menschen Jesus zu Gott vom gläubigen Bewusstsein zur Anschauung eines metaphysischen Verhältnisses des präexistirenden Ich Christi zu Gott gesteigert ward. Wenn aber eine wissenschaftliche Dogmatik ihrerseits wieder die Person Jesu und das in ihr in die Menschheit eingetretene Princip zu scheiden sich genöthigt sieht, so tritt sie damit nicht in einen Gegensatz zum Gemeindeglauben, sondern sie arbeitet gerade dadurch in seinem Interesse und sucht ihn zu stützen und zu begründen. Denn auch im Interesse des Glaubens liegt es (Lipsius), „das Ideale in Christi Person in den Rahmen eines wirklich menschlichen, echt menschlich sich entwickelnden Lebens zu fassen, nicht aber dasselbe auf Ausdrücke zu bringen, welche diesen Rahmen zersprengen. Denn jede Metaphysirung des Geschichtlichen rächt sich nothwendig dadurch, dass sie den Zweifel auch an der wirklichen geschichtlichen Würde dieses einzigen Lebens weckt und —

in unausweichlicher Consequenz hiervon — auch den Glauben an die Idealität des in ihm erschienenen religiös-sittlichen Lebens bedroht."

Somit ergiebt sich, um es nochmals kurz mit den Worten von Biedermann und Lipsius zusammenzufassen, als Schluss unserer dogmatischen Abhandlung über die Lehre von der Präexistenz Christi ein Doppeltes: negativ (Biedermann) „das vorweltliche, ewige Sein des Sohnes beim Vater ist der vorstellungsmässige und darum mythologisirende Ausdruck einer bleibenden religiösen Wahrheit", positiv (Lipsius) „Mit Unterscheidung der das christliche Princip geschichtlich offenbarenden Person Jesu und dem in seiner Person geschichtlich offenbarten Princip muss man letzteres als ein ewiges oder in der ewigen Heilsordnung Gottes gegründetes Verhältniss, erstere aber als eine wirklich geschichtliche Person begreifen."

Zur Geschichte der Entstehung der Universitäten.

Von

Prof. F. Nitzsch
in Kiel.

Unter den Mächten, denen wir in Deutschland die Befreiung des geistigen Lebens verdanken, nehmen die Universitäten bekanntlich eine der ersten Stellen ein. Dieselben waren vor 1848 und 1871 thatsächlich nicht nur die hauptsächlichsten Zufluchtsstätten für die deutschen Einheitsbestrebungen, sondern auch die verhältnissmässig sichersten Burgen der geistigen Freiheit. Lässt sich nun die Fessel, die unsere Vorfahren drückte, als eine Nachwirkung oder ein Wiederaufleben der Schranken betrachten und bezeichnen, in welche das Mittelalter die Kultur hineingezwängt hatte, eine Nachwirkung, vor der auch die Reformation auf die Dauer nicht sofort geschützt hatte (denn eine neue Scholastik beengte vom Ende des 16. Jahrhunderts an bis tief in's achtzehnte hinein die Wissenschaften), so erscheinen unsere Universitäten leicht nicht nur als eine der stärksten Gegenmächte wider die Autoritäten des Mittelalters, sondern auch als das reine Gegentheil der mittelalterlichen Bildungsanstalten. Allein hier legt nun die Geschichte Protest ein.

Wahr bleibt zwar der Satz, von dem wir ausgingen; aber er ist es — abgesehen von der Reformationszeit — nur für die Zeit seit höchstens anderthalb Jahrhunderten, und ebenso wahr, wie jener, ist die Thatsache, dass doch

die Wurzeln auch unserer Hochschulen eben im Mittelalter selbst liegen. Auch verschlägt es wenig, dass die ältesten unserer deutschen Universitäten in einer Zeit gestiftet sind, in der das Mittelalter seine Mittagshöhe bereits hinter sich hatte. Denn wenn wir die abendländischen Hochschulen insgesammt in's Auge fassen und deren Gründungsepoche aufspüren, werden wir bis in's dreizehnte, ja an's Ende des zwölften Jahrhunderts, also tief in's eigentliche Mittelalter zurückgeführt. Im jetzigen deutschen Reiche ist Heidelberg die älteste Universität, gestiftet 1385; in Oesterreich-Ungarn eröffnen die Reihe die Hochschulen in Prag, Krakau und Wien, die alle erst im vierzehnten Jahrhundert entstanden. Aber ausserhalb Deutschlands und Oesterreich-Ungarns gab es schon um 1250 nicht wenige Universitäten. Die älteste war die von Salerno, aber auch die Hochschulen zu Bologna, Paris, Montpellier und Oxford bestanden bereits vor dem Jahre 1200, und zwischen 1200 und 1250 entstanden schon viele andere, z. B. die zu Cambridge, Padua, Toulouse und Salamanca.

Nun wäre es bei dem heutigen Stande der historischen Wissenschaft ein Anachronismus, wollte man, weil die katholische Kirche dem Mittelalter ihr Gepräge aufgedrückt hat, die Geschichte desselben in jedem Sinne und in allen ihren Zweigen der Kirchengeschichte zuweisen. Unsere Kirchenhistoriker haben heutzutage mindestens ebensoviel vón den „Profanhistorikern", die sich der Erforschung des Mittelalters hingegeben haben, zu lernen, wie diese von jenen. Aber die Thatsache, dass auch das Universitätswesen mindestens vorzugsweise ursprünglich aus dem kirchlichen Schulwesen hervorgewachsen ist, namentlich dass abgesehen von der Rechtsschule in Bologna, die übrigens als Vertreterin des kanonischen Rechts auch ein kirchliches Antlitz zeigt, in der theologischen Facultät zu Paris zum ersten Male Universitätslehrer eine glänzende Wirksamkeit entfaltet haben, reicht aus, um die Besprechung dieser Materie in einer theologischen Zeitschrift zu rechtfertigen, obgleich dieselbe an sich die übrigen Facultäten nicht minder angeht als die theologische.

Im Grunde beabsichtigt aber der Verfasser dieses Aufsatzes nicht viel anderes und nicht viel mehr, als, nachdem er selbst, zum Theil aus dogmengeschichtlichem Interesse, nach der neuesten Schrift[1]) über die älteste Geschichte der Universitäten gegriffen hat, da ihm dieselbe noch nicht genug beachtet zu sein scheint, das theologische Publikum auf diese ausgezeichnete Leistung eines Dominikaners hinzuweisen. Eine Recension oder auch nur eine erschöpfende Anzeige des Buches wird jedoch für jetzt nicht beabsichtigt; ein Recensionsjournal wollen ja auch diese Jahrbücher nicht sein. Verfasser will gleichsam nur zur Probe über einige Ergebnisse Denifle's, die allerdings theils in's Kurze gezogen, theils illustrirt werden sollen, Bericht erstatten, um zum Studium des ausführlichen Werkes einzuladen.

Dass der Autor Dominikaner und Unterarchivar des heiligen Stuhles ist, kann kein Grund des Misstrauens mehr sein, seitdem derselbe durch verschiedene verdienstliche Arbeiten gezeigt hat, dass sein kirchliches Interesse und seine kirchliche Stellung ihn nicht daran hindern, in neutralen Gebieten sich als einen nicht nur ausserordentlich gelehrten, sondern auch unbefangenen und kritischen Forscher zu erweisen.

Speciell in Betreff seines hier in Betracht kommenden Buches constatire ich, dass Denifle eine grosse Anzahl bisher unbenutzter und unbekannter Documente zu seiner Verfügung hatte, dass er fast jede neue Ansicht, die er aufstellt, nicht nur durch Raisonnement, sondern auch durch Urkunden erhärtet, sich daher der Controle keineswegs entzieht, endlich dass er trotz seines katholischen Standpunktes in der Lage war, diesen Gegenstand unparteiisch zu behandeln.

Sehr verbreitet ist heutzutage die Ansicht, dass unsere Hochschulen Universitäten deshalb heissen, weil ihr streng wissenschaftlicher Unterricht sich nicht auf bestimmte ein-

---

1) Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400, von P. Heinrich Denifle, aus dem Predigerorden, Unterarchivar des heiligen Stuhles, Berlin 1885.

zelne oder Fachwissenschaften beschränkt, sondern die Gesammtheit der Wissenschaften umfasst und die Einheitlichkeit aller wissenschaftlichen Disciplinen repräsentirt. Diese Ansicht, die man in Deutschland oft mit einem nicht unedlen Pathos aussprechen hört, ist nun zwar der Ausdruck einer berechtigten Forderung, einer ansprechenden Idee, ja einer richtigen Beobachtung eines Thatbestandes, wenigstens in Deutschland; historisch genommen ist sie aber grundfalsch. Beiläufig sei daran erinnert, dass man aus dem Namen einer Sache zwar immer auf irgend ein Moment ihres Wesens oder auf irgend eine Phase ihrer Entwicklung hingeleitet wird, aber sehr oft aus demselben nicht das bestimmte Wesen selbst entnehmen kann. Man kann z. B. aus dem Namen „Physik" nicht entnehmen, was unsere Naturforscher heute darunter verstehen. Denn eine Naturwissenschaft ist die Chemie so gut wie die Physik, und doch heisst nur die letztere so. Ja auch unter Theologie verstehen wir Heutigen nicht Wissenschaft von Gott. Mindestens seit Schleiermacher rechnet eine grosse Anzahl von Dogmatikern es zu ihren Aufgaben, zu beweisen, dass Gott wissenschaftlich nicht begriffen werden kann. Aber angenommen einmal, das Wesen einer Sache müsse sich im Namen ausdrücken, folglich das Wesen der Universität im Namen universitas literarum oder, wie man im Mittelalter sagte, universitas studii oder magistrorum et scholarium, so würden wir nicht darauf geführt, unter einer Universität eine Hochschule für die Gesammtheit der Wissenschaften zu verstehen, sondern eine Corporation, welche die Form einer sich mit Wissenschaft befassenden Gemeinschaft bildet. Denn ursprünglich heisst universitas — zwar nicht bei den Classikern, aber im Mittelalter und schon in den Pandekten — so viel wie collegium, societas, consortium oder corpus: Genossenschaft, Gilde, Corporation oder corporative Verbandseinheit. Daher hiess anfänglich universitas überhaupt nicht die Hochschule selbst als Lehranstalt, sondern die Universität (die Gesammtheit der Magister und Scholaren) war

an der Hochschule[1]). Erst am Ende des vierzehnten Jahrhunderts kommt es vor, dass man die Hochschule selbst Universität nannte. Diese selbst hatte man zuvor anders genannt, jedoch auch nicht academia, wohl aber zuweilen gymnasium, gewöhnlich jedoch studium mit dem Zusatz generale. Unter einem Studium nämlich verstand man in diesem Zusammenhange nicht, was wir Studium nennen, sondern eine Lehranstalt.

Dass die ältesten Hochschulen nicht wesentlich und als solche sämmtliche Facultäten umfassten, ist leicht zu beweisen. So ist in Salerno mit Ausnahme der Jahre von 1252—1258 nie etwas Anderes gelehrt worden, als Medicin. Dennoch heisst die Schule — Hochschule (studium universale = generale), wenigstens in einem Schreiben Conrad's IV. von 1252. In Paris ist von 1219 bis in's siebzehnte Jahrhundert wenigstens kein jus civile gelehrt worden, in Bologna bis 1360 keine Theologie, in Montpellier Medicin, Rechtswissenschaft und Philosophie (= artes), aber ursprünglich nicht Theologie, und diese Beispiele liessen sich leicht vermehren. Hiess nun aber eine Hochschule gewöhnlich ein studium generale, so könnte man einwenden wollen, wenigstens in diesem Zusatze (generale) verrathe sich, dass man für eine Universität Vertretung der Gesammtwissenschaft für unerlässlich gehalten habe. Allein auch dieser Schluss wäre falsch. Ein Generalstudium konnte für jede Facultät als einzelne errichtet werden, und der Ausdruck steht vielmehr auf Einer Linie mit dem Ausdrucke concilium generale, worunter man ein Concil versteht, auf welchem nicht eine einzelne Kirchenprovinz, sondern die ganze occidentalische Kirche vertreten ist. Demgemäss verstand man unter einem studium generale eine Lehranstalt für Studirende der ganzen occidentalischen Christenheit, eine Lehranstalt für Alle, im Gegensatz zu den studia particularia oder specialia, welche

---

1) Uebrigens sagte man universitas magistrorum et scholarium, auch wenn, wie anfangs in Paris, nur die Professoren in einem Verbande standen, oder, wie anfangs in Bologna, nur die Scholaren.

nicht für die ganze Christenheit, sondern z. B. nur für die Lehrer und Scholaren einer einzelnen Provinz oder Commune bestimmt waren und deren Promotionen ausserhalb dieser Grenzen keinen Anspruch auf Anerkennung hatten. Auch solche Particularschulen konnten zwar besondere Privilegien für Lehrer oder Schüler besitzen, aber nur die studia generalia besassen gewisse Privilegien wesentlich und immer, alle stud. generalia waren zugleich irgendwie stud. privilegiata. So erhielt z. B. das Studium zu Toulouse, welches bis dahin eine blosse Particularlehranstalt gewesen war, 1233 vom Papste Gregor IX. die Privilegien der Pariser Universität, namentlich den Anspruch darauf, dass die dort Examinirten fortan die facultas legendi allenthalben ohne neues Examen besitzen sollten. Hierdurch unter Anderem wurde die Lehranstalt zu Toulouse zu einem Generalstudium erhoben.

Aus dem oben Bemerkten ergiebt sich, dass der Ausdruck universitas zunächst nur Ein Moment bezeichnet, welches den ältesten Hochschulen eigenthümlich war, nämlich entweder, dass an den betreffenden Hochschulen die Gemeinschaft der Lehrer oder Schüler oder Beider sich in der Form von Genossenschaften oder Einer Genossenschaft darstellte, oder (nach späterem Sprachgebrauche) dass diese Hochschulen selbst Corporationen waren. Die beiden anderen Momente waren im N a m e n nicht ausgedrückt, nämlich z w e i t e n s die Herrschaft einer dialektischen oder sonst wissenschaftlichen M e t h o d e, und d r i t t e n s die Ausstattung mit gewissen P r i v i l e g i e n. In der Theologie war epochemachend das Bekanntwerden des ganzen Organon, also der sämmtlichen logischen Schriften des A r i s t o t e l e s — u m d i e M i t t e d e s z w ö l f t e n J a h r h u n d e r t s, und dazu kam bald nachher das Bekanntwerden der s ä m m t l i c h e n Hauptschriften dieses Philosophen, wenngleich auf dem Umwege von Uebersetzungen. Die A n w e n d u n g der aristotelischen Logik, Metaphysik, Physik, Psychologie und Ethik auf die christliche Theologie brachte nun einen Aufschwung in der Scholastik hervor, und die entsprechende dialektische Methode gehörte fortan in P a r i s zu den Merk-

malen des dortigen Generalstudiums. Wenn daher die Pariser Unterrichtsmethode bei der Stiftung neuer Hochschulen als Vorbild galt, so wurde eben auch diese dialektische Methode auf die neuen theologischen Facultäten mit übertragen. Etwas Analoges fand bei den übrigen Disciplinen statt. Es wurde also in den Artistenfacultäten, denen die heutigen philosophischen entsprechen, wenigstens die Dialektik nach Massgabe jener neuen Entdeckungen gelehrt. Aber auch auf Jurisprudenz und Medicin wirkte Aristoteles ein. Strenge logische Definitionen und Terminologien waren ja für die Rechtswissenschaft mindestens ebenso förderlich wie für die Theologie, dazu kam die Einwirkung der aristotelischen Politik; und die Kenntnissnahme von der Physik des griechischen Philosophen und der arabischen Commentatoren derselben musste damals auch für die Medicin etwas abwerfen, Dinge, die heute freilich veraltet sein mögen, damals aber einen Fortschritt der medicinischen Wissenschaft begründeten. Kurz, blosse Elementarweisheit sollte an den Generalstudien nicht gelehrt werden, sondern in allen Facultäten galt es, in dem Stile, den man damals als den höchsten betrachtete, die Wissenschaften zu behandeln.

Endlich drittens gehörten zu einer Hochschule gewisse Privilegien. Ein solches war im Grunde das Universitätsrecht selbst, d. h. das Recht der Lehrer und Schüler oder des einen Theils, sich zu einem Corpus zu vereinigen. Aber dieses Privilegium setzen wir hier voraus. Selbstverständlich war es übrigens für eine Schule als solche keineswegs. Mindestens wollte z. B. 1312 Philipp der Schöne in Orléans die dort bestehende Schule im Uebrigen fördern und begünstigen, aber er wollte nicht, quod doctores et scolares studii Aurelianensis universitatem habeant; er wollte nicht das Bestehen einer Corporation von Schülern, vielmehr sollten nur singulares personae in den Wissenschaften dort unterrichtet werden. Die Privilegien hatten natürlich ihre Entwicklungsgeschichte und waren nicht überall gleich. Die hauptsächlichsten und häufigsten waren folgende: 1) die allgemeine Gültigkeit der Exa-

mina oder Promotionen. Letztere hatten nicht nur die Bedeutung einer Titelverleihung, sondern verliehen das Recht, die betreffende Wissenschaft zu lehren, und das Vorrecht der Generalstudien bestand nun eben darin, dass die an einem solchen durch Examen erlangte facultas eine facultas ubique docendi war. 2) gehörte zu den gewöhnlichsten Privilegien die Freiheit von der Residenzpflicht und das Recht, die Beneficien fern von der betreffenden Kirche am Studium generale zu beziehen. Man darf nicht vergessen, dass die damaligen Studirenden keineswegs nur junge Leute waren, sondern ebenso oft gereifte Cleriker oder sonstige Beamte in Amt und Würden. Wenn nun solche sich an eine Hochschule begeben wollten, und zwar auf mehrere Jahre, so mussten sie von der im Uebrigen bestehenden Pflicht, am Orte ihrer Amtsverwaltung zu wohnen, dispensirt werden, und dieser Dispens war eins der Privilegien. 3) wurden die Studenten, die sog. Scholaren, unter den kaiserlichen oder landesherrlichen besonderen Schutz gestellt. So befahl schon Kaiser Friedrich I., dass die auf einer Reise zur Hochschule (z. B. Bologna) Begriffenen und die sich an einer solchen Studien halber Aufhaltenden unbehelligt sein sollten. 4) bestand ein Hauptprivileg in einem gewissen Rechte der Studenten, später auch der Professoren, sich den Gerichtsstand zu wählen. Nach der sog. Habita Authentica Kaiser Friedrich's I. waren die Ersteren an die Stadtgerichte nicht gebunden, konnten vielmehr, wenn sie verklagt wurden, entweder vor dem Bischof oder vor ihren Professoren Recht suchen. 5) endlich wurden die Scholaren (später auch die Professoren) von den Abgaben befreit.

Wer ertheilte aber die Privilegien, namentlich durch Stiftungsbriefe? Hierauf antwortet Alfons der Weise, König von Leon und Castilien, in einer um 1260 verfassten Schrift, ein Generalstudium müsse entweder auf Anordnung des Papstes oder des Kaisers oder des Königs errichtet sein. Dass dem Papste dieses Recht eingeräumt wurde, kann uns vom Standpunkte des Mittelalters aus nicht wundern. Es verhielt sich aber nicht so, dass der Papst nur theolo-

gische Facultäten und solche für kanonisches Recht errichten konnte, der Kaiser nur die übrigen. Sondern einerseits haben Päpste auch Universitäten mit allen Facultäten durch Stiftungsbriefe gegründet, so z. B. Clemens VII. die Universität Erfurt, wo alle Wissenschaften gelehrt wurden und zwar nicht nur auch kanonisches Recht, sondern auch jus civile. Andererseits haben Kaiser auch theologische Facultäten gestiftet, so Karl IV. 1365 die Universität Genf, wo alle Wissenschaften gelehrt werden sollten. — Dass auch der Kaiser Hochschulen gründen konnte, deren Promotionen in der ganzen Christenheit Anerkennung beanspruchten, ergab sich aus seiner Stellung von selbst, es folgte aus der Idee des römischen Kaiserthums. Der römische Kaiser war ja nicht ein blosser Landesfürst, sondern er galt als Schirmherr der ganzen Christenheit. Das Imperium war der Idee nach Weltmonarchie, wenn die Idee auch nie verwirklicht worden ist. Die Diplome zeigen aber, dass der Kaiser bei Gründungen von Hochschulen allezeit selbständig handelte, also ohne etwaige päpstliche Erlaubniss.

Wie stand es aber mit dem Rechte der blossen Landesfürsten oder Stadtobrigkeiten? Thatsächlich haben auch solche Generalstudien gestiftet, aber meist so, dass sie sich dabei von Anfang an oder nachträglich auf päpstliche oder kaiserliche Autorität stützten. Ihre Macht erstreckte sich nicht über die Grenzen ihres Territoriums hinaus, sie konnten also nicht ohne Weiteres erwarten, dass lediglich auf Grund ihrer Privilegien ihre Schulen im ganzen Abendlande als Hochschulen gelten würden und die facultas ubique docendi mit Erfolg ertheilen könnten. Nun kam es allerdings vor, dass Fürsten, ja sogar Stadtobrigkeiten den Versuch machten, aus eigener Machtvollkommenheit Generalstudien zu errichten. Wenigstens hat die städtische Commune von Siena um 1260 einen solchen Versuch gemacht. Die ganze Frage war übrigens mehr eine Frage der Macht, des Erfolgs und der Concurrenz, als eine Rechtsfrage. Eine fertige Schulgesetzgebung war nicht vorhanden. Einen Erfolg aber hatte der Versuch der Stadt Siena nicht.

Das Unternehmen missglückte, und darauf kam es ja allein an, ob es gelang, die Anerkennung auch ausserhalb des eigenen Territoriums und in fernen Ländern zu finden, ohne welche eben eine blosse Landesschule factisch kein Studium generale werden konnte.

Die allerältesten Hochschulen mussten ja freilich ohne Stiftungsbriefe entstehen. Denn Niemand konnte auf den Gedanken kommen, eine Hochschule für den ganzen Occident zu errichten, so lange nicht zuvor einmal thatsächlich eine Schule Schüler aus der ganzen gebildeten Welt herbeigelockt hatte, wie dies bei Paris und Bologna der Fall war. Alle derartigen Institute entstehen zuerst thatsächlich; hinterher erst werden die spontan entwickelten Gebilde Anlass und Vorbild für die betreffende Rechtsbildung. Fast jede Neugründung einer Universität war ja im Mittelalter Uebertragung der Pariser oder Bologneser Verhältnisse und Privilegien auf andere Schulen und Orte. Was übertragen werden sollte, musste sich aber ursprünglich spontan einmal gebildet haben.

Die Pariser Hochschule entstand nun nach Denifle, der mit vielen alten und neuen Vorurtheilen gründlich aufräumt, so. Die Schulen zu Bologna und Paris wurden schon vor der Entstehung der Universitäten im 12. Jahrhundert von Studirenden aller Länder des Occidents aufgesucht, und zwar ragten im 12. Jahrhundert im Territorium von Paris besonders hervor die Klosterschule von St. Genovefa und die Domschule von Notre Dame. Letztere befand sich in der eigentlichen Stadt Paris auf der Seine-Insel und übte allmählich noch mehr Anziehungskraft, als jene Klosterschule. Die Universität entstand aber dadurch, dass die Lehrer der vier Disciplinen an der Domschule von Notre Dame mit anderen Lehrern auf der Insel, folgend dem allgemeinen Zuge zur Corporationsbildung, gegen Ende des 12. Jahrhunderts zu einer Genossenschaft zusammentraten, die neue dialektische Methode ausbildeten und nach und nach gewisse Privilegien erhielten. Anders war der Verlauf in Bologna, denn dort bildeten die erste Genossenschaft nicht Professoren, sondern Studenten (scholares).

Man hat zwar behauptet, die Pariser Universität habe sich ursprünglich aus den vier Nationen, also auch aus den Scholaren gebildet. Aber die vier Nationen existirten zur Zeit der Entstehung der Universität (am Ende des 12. Jahrhunderts) noch gar nicht als solche, organisirten sich vielmehr erst in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Die Franzosen, Pikarden, Normannen und Engländer lieferten in den ersten Jahrzehnten das grösste Contingent. Als man daher zum Zwecke einer geordneten Verwaltung und Disciplin eine Organisation herbeiführte und vier Gruppen sonderte, wurden diese nach jenen Nationen benannt, und die übrigen wurden in diese eingeschachtelt (die zahlreichen Deutschen wurden zu den Engländern gerechnet). An der Spitze jeder der vier Nationen stand ein Procurator, an der Spitze ihrer Gesammtheit aber ein gemeinschaftlich gewählter Rector. Die Professoren gehörten in Paris nicht zu den Nationen, mit einziger Ausnahme der Artisten, welche eine Mittelstellung einnahmen, weil man die artes als blosse Vorstudien betrachtete. Daher kam es, dass die magistri artium einerseits zum Consortium magistrorum gehörten, welches die Universität bildete, andererseits zu den vier Nationen. Die Professoren standen ursprünglich auch nicht unter dem Rector. Es galt also nicht von Anbeginn für nothwendig, dass an der Spitze der Universitas magistrorum et scholarium ein Einzelner stand. Erst gegen die Mitte des 14. Jahrhunderts wurde der Rector der vier Nationen, beziehungsweise der Artistenfacultät, Vorsteher der ganzen Universität. Sich selbst betrachtete der vom Papst ernannte Kanzler gern als caput universitatis. Diese Würde ist ihm aber je länger desto mehr bestritten worden. Die vier Facultäten bildeten sich als Körperschaften erst nach und nach innerhalb der Universität durch engere Verbindung der Lehrer desselben Fachs. Von facultates wurde zwar schon zuvor geredet, aber facultas hiess ursprünglich so viel wie Disciplin, erst allmählich bedeutete es ein Collegium von Professoren derselben Disciplin.

Die Essener.

Eine kritische Untersuchung der Angaben des Josephus.

Von

R. Ohle.

Der von uns gewählte Titel erklärt sich daraus, dass man im Josephus „Essener" häufiger als „Essäer" findet. Ob sich die zwei verschiedenen Endungen des Wortes, wie Lucius will[1]), aus dem asiatisch-griechischen Sprachgebrauch erklären, oder ob dieselben durch andere Einflüsse, etwa durch etymologische Versuche späterer Leser, entstanden sind, wissen wir nicht. Doch hat jedenfalls die Form des Namens wenig auf sich, da keine uns einen irgend wie gesicherten Aufschluss über das Wesen der so benannten Menschen bietet.

Die nachfolgende Untersuchung hat nun den Zweck, die Angaben des Josephus kritisch zu sichten und ihre Authenticität zu prüfen. Dies ist, soviel ich weiss, noch nicht geschehen. Wir wollen ferner auch hier, wie in unserer ersten Arbeit über die Essäer des Philo, keine dogmatische Erklärung des Essenismus geben, sondern einzig und allein die Angaben des Josephus ohne Zuthaten aus der Geschichte der Philosophie und ohne noch so verführerische Wahrscheinlichkeitsschlüsse, die sich nicht auf Aussagen des jüdischen Schriftstellers stützen können, er-

---

1) Der Essenismus. 1881. S. 90, Anm.

örtern. Auch dies ist, soviel ich weiss, noch nicht versucht worden.

Wir setzen in unserer Arbeit als bewiesen voraus, dass die Therapeuten und die sogenannten „Essäer des Philo“ zur Zeit des Josephus noch nicht existirten. Diese Voraussetzung zweier bisher gewonnener Resultate wird erklären, warum wir uns in der nachfolgenden Arbeit nur selten auf die Arbeiten unserer Vorgänger berufen. Darstellungen der Essener, die vor Lucius' epochemachender Schrift liegen, heranzuziehen, erschien uns als eine Ungerechtigkeit gegen ihre Verfasser. Aber auch die späteren Darstellungen der Essener, glaubten wir möglichst unberücksichtigt lassen zu müssen, da wir der Ansicht sind, dass dieselben durch unsere Arbeit über „die Essäer des Philo“ erheblich erschüttert sind. Wenigstens wird man uns zugeben, dass wir bei unserer Meinung von den Essäern des Philo die Arbeiten von Lucius, Hilgenfeld, Zeller und Schürer nicht gut gebrauchen konnten.

Allein nicht bloss unser Zweck und unsere Voraussetzung unterscheiden sich von den Zwecken und den Voraussetzungen unserer Vorgänger, sondern auch unser Resultat ist ein so abweichendes von der allgemeinen Meinung, dass wir uns leider auf keine Autorität vor uns berufen können. Dies ist für uns der Hauptgrund gewesen, weshalb wir Abstand genommen haben, die vor uns liegenden Arbeiten fortlaufend zu erwähnen. Befinden wir uns doch in der unglücklichen Lage, gegen die Ansichten aller berufenen Vertreter der Wissenschaft auftreten zu müssen, unter denen sich Männer und Namen befinden, vor welchen wir uns in jedem andern Punkte achtungsvoll beugen.

Wenngleich nämlich die einst von Voltaire der ganzen civilisirten Welt bekannt gemachte Behauptung, dass das Christenthum aus dem Essenismus entstanden sei, längst beseitigt ist, so gilt es doch noch als ein unerschüttertes Dogma, dass der Essenismus überhaupt existirt habe. Darüber sind die Vertreter der sogenannten negativen Kritik bis auf Weizsäcker und Pfleiderer herab einig, die auch in ihren neuesten Publicationen „Das apostolische Zeitalter“ und „Das

Urchristenthum" den Essenismus unberührt gelassen haben, obgleich wenigstens Weizsäcker mit genialem Blick erkannt hat, dass die „Schwachen in Rom" nicht gerade verkappte Essener sein müssen[1]); aber auch der besonnenste Vertreter der conservativen Kritik, Weiss, hat noch kürzlich die Möglichkeit zugegeben, dass sich von diesem Essenismus Spuren selbst im Neuen Testament nachweisen lassen[2]). Von den Heissspornen der beiden Lager gilt natürlich das Gleiche: Havet[3]), der, durch seine Unwissenheit der hebräischen und deutschen Sprache begünstigt, die allerseltsamsten und radicalsten Ansichten über das Alte Testament aufstellen konnte, erkennt doch ohne Weiteres die Existenz der Essener an; Klöpper sucht in einer Sprache, die bisweilen an Abraham a Santa Clara erinnert, uns sogar „eine dynamische Einwirkung essenischer Grundsätze auf in der Diaspora lebende Juden begreiflich zu machen"[4]).

Gegen dies allgemein angenommene und geglaubte Dogma stellen wir selbstverständlich kein neues Dogma auf, sondern eine **kritische** Untersuchung der Angaben des Josephus.

Cap. I.

Ausgangspunkt und nächster Gegenstand unserer Untersuchung.

Spricht man von den Essenern des Josephus, so denkt man seit Porphyrius[5]) hauptsächlich an die Männer, deren Schilderung uns im Jüdischen Krieg II, 8 und in den Antiquitäten XVIII, 1 gegeben wird.

---

1) S. 433 f.; dagegen Pfleiderer a. a. O. S. 119 f.

2) Einleitung S. 244. 253.

3) Le christianisme et ses Origenes, Bd. III. 1878. S. 473 f.

4) Der Brief an die Colosser. 1882. S. 90.

5) Porphyrius, De Abstinentia ed. Rhoer, Utrecht 1767. IV, 11. p. 332, 2 *πολλαχοῦ Ἰώσηπος τῶν πραγματειῶν ἀνέγραψεν, καὶ γὰρ ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς Ἰουδαϊκῆς ἱστορίας, ἣν δι' ἑπτὰ βιβλίων συνεπλήρωσε, καὶ ἐν τῷ ὀκτωκαιδεκάτῳ τῆς ἀρχαιολογίας, ἣν διὰ εἴκοσι βιβλίων ἐπραγματεύσατο, καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ τῷ πρὸς τοὺς Ἕλληνας.* Das zuletzt genannte Werk ist verloren gegangen.

Während nun aus der in diesen Abschnitten gegebenen Schilderung ein einheitliches Bild von dem Leben und dem Wesen der Essener ohne jede Mühe zusammengesetzt werden kann, lassen sich dagegen die übrigen Bemerkungen über die Essener, die uns hier und da in den Schriften des Josephus nur ganz zufällig begegnen, nicht gut mit diesem Bilde vereinigen. Um die letzteren wenigstens nicht ganz aufzugeben, hat man daher fast allgemein eine innere Entwicklung des Essenismus angenommen, in der Meinung, dass sich die thatsächlichen Widersprüche dieser zerstreuten Bemerkungen mit jener grösseren und zusammenhängenderen Schilderung durch eine Unterscheidung eines früheren und späteren, oder einfacheren und entwickelteren Zustandes des Essenismus beseitigen lassen. Zeller ist, glaube ich, der Erste gewesen, der zu dieser Hypothese seine Zuflucht genommen hat. Er musste es ja, weil er klarer als alle seine Vorgänger die fremdartigen, nicht jüdischen Elemente in der grossen Schilderung der Essener erkannt hatte. Da ihm aber von Ritschl das relativ hohe Alter und der jüdische Standpunkt der Essener — Beides lässt sich allerdings nur aus den vereinzelten Nachrichten des Josephus erkennen — mit Recht entgegen gehalten wurde, glaubte er der Schlussfolgerung Ritschl's dadurch zu entgehen, dass er eben eine einfachere Gestalt des Essenismus von einer mehr entwickelteren unterschied. Er sagt: „es ist vielmehr ein ganz denkbarer Fall, dass der Essäismus, in seiner ersten Gestalt beschränkteren Charakters, erst in der Folge in weiterem Umfang von ausländischen Einflüssen ergriffen und zu der merkwürdigen Rolle befähigt wurde, die ihm in der Geschichte der Religion und der Philosophie zukommt. Die essenische Secte wäre in diesem Fall allerdings älter, als der Neupythagoreismus, aber der Essäismus, welchen wir kennen, der Stammvater des Ebjonitismus, der Verwandte der alexandrinischen Philosophie und der Gnosis, dieser weltgeschichtlich bedeutende Essäismus hätte sich doch erst unter seinem Einfluss gebildet“ [1]).

---

1) Theologische Jahrbücher, 1856. S. 406.

Alle späteren Versuche, die hier behauptete Einwirkung des Neupythagoreismus in Anschluss an Ritschl durch die Abwicklung eines „hebräischen Grundgedankens" zu umgehen, sind verfehlt, und wir können Zeller nur beistimmen, wenn er in seiner Geschichte der Philosophie dieselben zurückgewiesen hat[1]). Natürlich bei der Voraussetzung, dass Josephus der Verfasser der hier in Betracht kommenden Schilderung ist.

Allein jene Hypothese von einer inneren Entwicklung des Essenismus ist nur eine Nothbrücke der Kritik, die sofort zusammenbricht, sobald man den ernsten Versuch macht sie zu betreten, wie das neuerdings Lucius gezeigt hat[2]). In der That, kein Wort des Josephus giebt uns auch nur den Schein einer Berechtigung, eine derartige Entwicklung anzunehmen; kein Wort dieses Schriftstellers deutet darauf hin, dass man bei den Essenern ein Früher und ein Später unterscheiden muss. Vielmehr liegt die Sache, wie wohl allgemein zugegeben werden wird, folgendermassen: jene sogenannten neupythagoreischen Einflüsse lassen sich nur in den Abschnitten B. J. II, 8 und A. XVIII, 1 verfolgen; die Spuren jenes sogenannten einfacheren Essenismus finden sich dagegen nur in den übrigen kurzen Nachrichten oder besser Bemerkungen des Josephus.

In dieser Lage könnte man versucht sein, die einfachere Form des Essenismus mittelst jener zerstreuten Angaben zu reconstruiren. Das auf diese Weise gewonnene Bild liesse sich dann leicht mit dem Bilde, das uns die längere Schilderung gewährt, vergleichen. Eine solche Vergleichung, wenn sie mit der nöthigen Gewissenhaftigkeit und Unbefangenheit ausgeführt wäre, müsste, glaube ich, jeden unvermeidlich vor die Frage stellen, welches Bild das historisch glaubwürdigere sei; noch mehr, bei völliger Unparteilichkeit müsste man sich sogar sagen: entweder ist das eine oder das andere Bild gefälscht; eine dritte Möglichkeit

1) Geschichte der Philosophie, 1881. III, 2. S. 308 f.
2) Essenismus, 1881. S. 43 f.

wäre ausgeschlossen, weil unmöglich beide von ein und demselben Verfasser entworfen sein können.

Jedoch könnte die Entscheidung für den einen oder den anderen Bericht auch so noch, je nach dem subjectiven Ermessen des Lesers, verschieden ausfallen. Denn auf der einen Seite würden uns Propheten entgegentreten, von denen für manche ganz „unglaubliche" Dinge berichtet werden[1]), auf der andern Seite befänden wir uns jenen „neupythagoreischen" Elementen gegenüber, deren Eindringen nach Palästina in dem Umfange und in der Intensivität schwer zu begreifen ist, die überhaupt geschichtlich nicht zu erklären, sondern einfach auf Grund dieses Berichtes als damals in Palästina wirksam zu glauben sind. In Erwägung also, dass zwar auf diesem angedeuteten Wege dem uns beschäftigenden Problem beizukommen ist, aber dass dasselbe so nicht endgültig und für alle gleich entscheidend gelöst werden kann, haben wir uns entschlossen, vorläufig einzig und allein die Angaben des Jüdischen Krieges II, 8 und der Antiquitäten XVIII, 1 zu untersuchen.

Vorweg ein kurzes Wort über die beiden Berichte und ihr Verhältniss zu einander.

Lucius, wir gehen von ihm aus, weil er von allen Kritikern, die sich mit den Essenern beschäftigt haben, die schärfsten Augen gehabt hat, also Lucius hat in seiner bereits citirten Schrift mehr bewiesen, als er wahrscheinlich beweisen wollte. Er hat nämlich mit einem geradezu seltenen Scharfsinn die Fugen der Erzählung, die Zusammenhangslosigkeit der Abschnitte, in denen Josephus die einzelnen Secten bespricht, nachgewiesen. Leider können wir ihm in seiner gewiss feinen psychologischen Begründung der Gedankensprünge seines hypothetischen Josephus nicht immer folgen. So sollen wir nach ihm gerade bei dem Hauptbericht des Josephus über die Essener (B. J. II, 8) die „kühne Wendung" (S. 25), das „litterarische Manöver" (S. 26) des jüdischen Schriftstellers bewundern. Hier soll nämlich Josephus seinen Lesern zeigen wollen, was eine *αἵρεσις* in Israel sei.

1) Z. B. A. XIII, 11, 2, vgl. mit B. J. I, 3, 5.

Zu dem Zweck schildert er „mit einer fast epischen Breite“ die Lebensweise der Essener. Wer da aber meint, Josephus habe nun sein ganzes Herz ausgeschüttet, der irrt sich gewaltig. Inzwischen hatte er nach der Vermuthung Schürer's den Bericht des Philo gelesen[1]). Aus diesem, der ihm also offenbar gefallen haben muss, bringt er uns noch nachträglich vier Punkte, die er früher, als er „sich in aller Weite und Breite über die Essener“ (Lucius) erging, rein vergessen hatte aufzuzählen. Er hatte also nach Schürer's treffender Bemerkung[2]) vergessen 1) die Zahl 4000, 2) Verwerfung der Thieropfer, 3) Ackerbau als vorwiegende Beschäftigung, 4) Verwerfung der Sklaverei. Dass man übrigens bei diesen merkwürdigen Essenern sehr leicht etwas vergessen kann, zeigt am besten Schürer selbst. Auch er hat bei seiner Aufzählung noch vier Punkte übersehen, die jener kurze Abschnitt in den Antiquitäten vor der langen Beschreibung im Jüdischen Krieg noch weiter voraus hat: 1) die Essener der A. senden Weihgeschenke zum Tempel; 2) die Essener der A. verwerfen die Ehe völlig, während sie im B. J. ihre Ansichten noch nicht so schroff formulirt hatten[3]); 3) die essenischen Priester der A. sind zugleich Verwaltungsbeamte, was aus B. J. nicht zu folgern war[4]). Ueber den vierten von Schürer übersehenen Punkt werden wir, weil er zu wichtig ist, weiter unten ausführlich sprechen.

Es liegt uns fern, aus diesem seltsamen Verhältniss der beiden Berichte zu einander irgend welchen voreiligen Schluss ziehen zu wollen. Wir beabsichtigen hier nur dar-

1) Wir haben bereits nachgewiesen, dass dieser Bericht gefälscht ist.

2) Geschichte des jüdischen Volkes [2] II. S. 470, Anm. 12.

3) A. p. 694, 49 *οὔτε γαμετὰς εἰσάγονται* verglichen mit B. J. p. 96, 15 f. 99, 43 *διεστὸς δὲ τῇ κατὰ γάμον δόξῃ*. Die Seitenzahlen in den Citaten des Josephus sind nach der Pariser Ausgabe von Dindorf gegeben [Paris 1865].

4) A. p. 694, 53. *Ἀποδέκτας δὲ τῶν προσόδων χειροτονοῦσι* ..... *ἄνδρας ἀγαθοὺς ἱερεῖς*. B. J. p. 96, 31 f. treten Beamte (Verwalter des gemeinschaftlichen Vermögens) auf gesondert vom Priester (p. 97, 10), der das Gebet spricht.

zulegen, dass die Sache wirklich nicht so einfach liegt, wie sie von manchen Gelehrten offenbar aufgefasst worden ist. Erst später werden wir auseinandersetzen, dass und inwiefern das hier constatirte Verhältniss unter den uns erhaltenen Schriften des Josephus einzig dasteht.

Lucius hat nun aus der Zusammenhangslosigkeit der Berichte über die Secten mit dem Voraufgehenden und Nachfolgenden mit Recht gefolgert, dass Josephus namentlich mit dieser langen Schilderung einen Zweck verfolgt haben muss. Er meint, wie bereits angedeutet, Josephus habe seinen Lesern zeigen wollen, was eine jüdische Härese sei. Das ist der Zweck, den Josephus allein im Auge gehabt haben kann. Da er uns aber thatsächlich in der essenischen Gemeinschaft „eine Gemeinde in der Gemeinde, einen Staat im Staate" (Lucius S. 52) gezeichnet hat, so musste er uns auch gleichzeitig die Beziehungen dieser Gemeinde zum Gesammtvolke klar legen. Denn dem jüdischen Apologeten konnte doch wahrlich nichts daran liegen, uns einen fremden Staat, eine fremde Gemeinde zu zeigen, die vielleicht von Israel ursprünglich ausgegangen war, aber zur Zeit jedes Gemeinschaftsband mit der Muttergemeinde durchschnitten hatte. Er musste demnach bei aller Betonung der Absonderlichkeiten des Essenismus auch hier in diesen Abschnitten seine Verwandtschaft mit dem Judenthum klar und bestimmt darlegen. Dies um so mehr, weil er hier so eingehend über die Unterscheidungslehren, ja geradezu über die Trennung der Essener von der sie umgebenden Welt, spricht. Denn nur wenn der Leser sich stets bewusst blieb, dass die Essener trotz ihrer Abweichungen Juden — wir meinen nicht gerade gläubige Juden, aber doch wenigstens jüdische Männer, die ihre Zugehörigkeit zu Israel noch nicht verleugnet hatten — geblieben waren, konnte diese eingehende Schilderung des Essenismus dem angedeuteten Zwecke dienen. Auch würde ja jede andere Darstellung von Seiten des Josephus ziemlich unverständlich sein, da er durch sie die Einheit des Mosaischen Bekenntnisses, auf welche er mit Recht stolz ist, seinen heidnischen Lesern gegenüber stark verdächtigt hätte.

Vielleicht könnte man diesen einzig denkbaren Zweck, der dem Josephus bei seiner Arbeit vorschwebte, sogar noch näher dahin bestimmen, dass er durch seinen Bericht über die Essener einen Beweis für die Entwicklungsfähigkeit des Judenthums liefern wollte. Dieser letzte Gesichtspunkt würde vielleicht am besten erklären können, weshalb Josephus gerade bei den Essenern so lange und so sympathisch sich aufgehalten hat. War doch die Verherrlichung seines jüdischen Volkes nach der seiner eigenen Person der leitende Grundgedanke des schreibseligen Mannes. Dies als möglich zugegeben, dann lassen sich auch gewisse Eigenthümlichkeiten in dieser Darstellung sehr leicht zurechtlegen. Besonders dies ewige Haschen nach griechischen Parallelen, die doch sicher nur sehr gewaltsam zu den genuïn jüdischen Verhältnissen gezogen werden konnten, und die nach der Meinung verschiedener Gelehrten dieselben in ein ganz falsches Licht gerückt haben. Josephus' Darstellung würde sich ferner auf diese Weise ganz vorzüglich an andere Werke der jüdischen Diaspora anschliessen lassen, die ja das gleiche Ziel verfolgten: die Heiden für das Judenthum zu gewinnen, dadurch, dass man demselben die allzu fremdartigen Kanten und Ecken abschliff. Selbstverständlich musste Josephus auch bei dieser Betrachtungsweise auseinandersetzen, dass die Essener wenigstens die jüdische Denkart als das feste Fundament ihrer Gesellschaft bewahrt hatten.

Kurz, wie man die Sache auch betrachten mag, hat Josephus diese Schilderung der Essener verfasst, so wollte, konnte und musste er mit ihr darthun, wie Lucius richtig erkannt hat, „was eine jüdische αἵρεσις sei".

Die letzten Erwägungen sind es vorzüglich gewesen, die den Gang unserer Untersuchung bestimmt haben.

Wir werden also zunächst das Verhältniss der in diesen Abschnitten geschilderten Essener zum Judenthum eingehender untersuchen. Denn noch einmal, bildeten die Essener eine jüdische Häresе, so muss ihre Stellung in der Gemeinde von Josephus angedeutet sein, sie muss also begrifflich definirt werden können. Man wende hier nicht

etwa ein, dass diese Stellung ja aus den übrigen zerstreuten Nachrichten des Josephus zu erkennen sei. Das bestreiten wir nicht, im Gegentheil, wir behaupten sogar, dass sich jede noch so kurze Bemerkung über die Essener, die uns sonst in Josephus' Schriften begegnet, ohne Mühe und ohne den Scharfsinn eines Wellhausen zu erfordern, in die Geschichte der nachexilischen Gemeinde einreihen lässt. Ja wir meinen sogar, dass ihr bereits von Josephus diese ihre Beziehung zum Gesammtleben der Nation deutlich angewiesen ist. Wenn dies so ist, dann muss der quantitativ längste Bericht über die Essener, der zugleich länger ist als alle übrigen Bemerkungen über die drei Secten zusammengenommen, auch für sich allein in klarer, unzweideutiger Weise die Stellung der Essener zum Judenthum erkennen lassen. Wir sind also zu dieser Untersuchung voll berechtigt.

Sollte aber diese Untersuchung ergeben, dass die Essener nicht mehr innerhalb des Mosaismus standen, dass sie sich bereits von der jüdischen Gemeinde endgültig und principiell geschieden hatten, so liegt es auf der Hand, dass man sie dann nicht mehr eine jüdische Härese nennen darf. Man wird dann ferner nicht mehr von „einer Gemeinde in der Gemeinde" sprechen dürfen, sondern muss dann, so lange man den Worten ihren ursprünglichen Werth lässt, in den Essenern eine Gemeinde neben der Gemeinde anerkennen. Endlich wird man dann sich fragen müssen, ob Josephus wirklich der Verfasser dieser Schilderung noch sein kann.

Zu diesem Ergebniss hat uns nun die Untersuchung der besprochenen Abschnitte in der That geführt. Obgleich wir persönlich überzeugt sind, dass schon dies Resultat die Autorschaft des Josephus für diese Abschnitte aufzugeben nöthigt, hielten wir uns trotzdem noch zu einer eingehenderen sprachlichen und sachlichen Erörterung der Abschnitte verpflichtet. Wir wollen nicht behaupten, wir wollen beweisen. Letzteres lässt sich aber nur durch ein allmähliches, schrittweises Vorgehen erreichen.

Cap. II.

Verhältniss der in B. J. II, 8 und A. XVIII, 1 geschilderten Essener zum Judenthum.

Zunächst steht soviel fest, dass die Essener sich streng von der sie umgebenden Welt abgesondert hatten. Verlangten sie doch eine dreijährige Prüfungszeit [1]) von jedem, der sich ihrer Lebensweise und ihren Sitten [2]) anschliessen wollte. Daraus erklärt sich, dass sie alle Nicht-Essener als heterodox [3]) betrachteten. Ja, noch mehr, selbst der Mann, der sich zur Aufnahme in den Verband bereits gemeldet hat, sich um dieselbe vielleicht schon Jahre lang unter treuer Beobachtung der vorgeschriebenen Lebensweise [4]) bewirbt, wird von den wirklichen Mitgliedern des Vereins noch wie ein Fremdling [5]) behandelt, dessen blosse Berührung besudelt. Nur ein sofortiges Bad [6]) kann die verletzte Reinheit [7]) des Befleckten wieder herstellen. Den Essenern galten also die übrigen Menschen — die Juden nicht ausgeschlossen — gleich Aussätzigen oder wenigstens gleich levitisch Unreinen, wenn wir ihr Verhalten vom Mosaischen Gesetz aus beurtheilen; und das müssen wir doch, da ja die Essener Juden sind, oder vorgeben, es zu sein.

Nach bestandener dreijähriger Prüfungszeit hatte der Novize vor Allem zu beschwören, Gott treu zu verehren [8]). Bei der Voraussetzung, dass der neu Aufzunehmende ein ehemaliger Jude war, wirft dieser Eid auf seinen früheren Glauben ein seltsames Licht. Die Essener müssen nämlich — darin also Vorläufer gewisser radicalen Kritiker unserer

---

1) B. J. 97, 38 f. § 7.

2) *τοῖς ἤθεσι τοῖς ἑαυτῶν* 96, 18; *δίαιταν* 97, 40.

3) *ἔνθα μηδενὶ τῶν ἑτεροδόξων ἐπιτέτραπται παρελθεῖν* 97, 4 f.

4) *πρόσεισι μὲν ἔγγιον τῇ διαίτῃ* 97, 42 f.

5) *καθάπερ ἀλλοφύλῳ* 98, 48.

6) *ὥστε, εἰ ψαύσειαν αὐτῶν, ἐκείνους ἀπολούεσθαι* 98, 47.

7) Sie heissen *καθαροί* 97, 5.

8) *ὅρκους αὐτοῖς ὄμνυσι φρικώδεις, πρῶτον μὲν εὐσεβήσειν τὸ θεῖον* 97, 48 f.

Zeit — den Monotheismus, bezw. Monolatrismus Israels[1]) für sehr unvollkommen angesehen haben. Anders wenigstens lässt sich diese Voranstellung eines monotheistischen Glaubensbekenntnisses nicht gut verstehen. Auch begreifen wir nun, weswegen sich die Essener einbildeten, gegen die Gottheit „besonders“ fromm zu sein[2]). Endlich gewinnt erst von dieser Erwägung aus ihre Ansicht, alle Nichtmitglieder seien Andersgläubige (*ἑτερόδοξοι*), die richtige Beleuchtung. Doch was müssen das für seltsame Juden gewesen sein, die den Glauben ihrer Väter so gering schätzten!

War der ehemalige Jude einmal in den Orden aufgenommen, so musste ihm allerdings sehr bald klar werden, dass er mit seiner bisherigen Gottesverehrung auf dem falschen Wege gewesen war. Für seine Gebete zu Jahve erhielt er nämlich die von den Vätern des Ordens verfassten Gebete an — die Sonne[3]). Leider besitzen wir keine Proben dieser Gebete, indessen müssen wir ja annehmen, dass sie, wenn auch nicht schöner, so doch dem damaligen jüdischen Zeitgeschmack zusagender gewesen sind als die wundervollen, aus dem Herzen quellenden Psalmen. Merkwürdig ist es nur, dass sich von diesen Gebeten selbst im Psalter Salomonis kein Fragment erhalten hat. Doch darf man nie vergessen, dass wir es hier mit einer Geheimlehre, die mit „schaurigen“ Eiden[4]) beschworen wurde, zu thun haben. Eben darum müssen wir diesmal dem vermuthlich ehemaligen Essener Josephus dankbar sein, dass sein weites

---

1) Josephus freilich stellt [C. Ap. II, 16 p. 379, 51] als einen Vorzug des Moses dar, dass *οὐ γὰρ μέρος τῆς ἀρετῆς ἐποίησε τὴν εὐσέβειαν, ἀλλὰ ταύτης τὰ μέρη τἄλλα συνεῖδε καὶ κατέστησε.*

2) *Πρός γε μὴν τὸ θεῖον ἰδίως εὐσεβεῖς* 96, 50.

3) *Πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον .... πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχάς* 96, 50 f. Früher hat man gegen die handschriftliche Ueberlieferung *εἰς αὐτό* (*θεῖον*) lesen wollen; früher hatte man eben kein Verständniss für den wahren Essenismus.

4) *ὅρκους φρικώδεις* B. J. 97, 48.

Gewissen uns wenigstens diesen Einblick in das schaurig-geheimnissvolle[1]) Wesen des Bundes ermöglicht hat.

Doch nicht bloss für Klärung des Gottesbegriffes ihrer Novizen sorgten die Essener, sie theilten ihnen auch ihre Ansicht[2]) über die Seele mit. Sträubte sich etwa der ehemalige Jude, eine dem Alten Testament so widersprechende Ansicht anzunehmen, so legte man ihm wahrscheinlich, wie Josephus uns, die nahe Verwandtschaft dieser Ansicht mit griechischen Theorien auseinander. Dies wirkte in der Regel entscheidend; denn, sagt Josephus, gerade das, was die Essener über die Seele lehren, senkt sich in die Brust derer, die einmal von ihrer Weisheit gekostet haben, wie eine unfehlbar und dauernd fesselnde Lockspeise[3]). Für den heidnischen Leser, den Josephus ja gewinnen wollte, musste übrigens dieser Zug schon allein entscheidend sein; beschämt musste er hier bekennen, dass er ein derartiges Verständniss, ein derartiges Eingehen auf seine Ideen dem barbarischen, beschränkten, ja schmutzigen Palästinenser niemals zugetraut hatte.

Mit dieser Belehrung war die Einführung des Novizen noch nicht beendigt. Erst nach der Eidesablegung wurde ihm nämlich der Zutritt zu dem gemeinsamen Mahle gestattet[4]). Neben der Seelenlehre scheint übrigens dies Mahl eine besondere Anziehungskraft auf die ausserhalb des Ordens Stehenden[5]) ausgeübt zu haben. Ganz natürlich, die Essener waren während ihres vielleicht Jahrhunderte langen Bestandes Praktiker geworden. Sie wussten demnach, dass man Menschen nicht allein mit Ideen gewinnt, sondern dass man auch der Sinnlichkeit des Menschen etwas

---

1) *μυστήριόν τι φρικτόν* B. J. 97, 18.

2) *ἡ δόξα* B. J. 99, 10.

3) *Τάδε μὲν οὖν Ἐσσηνοὶ περὶ ψυχῆς θεολογοῦσιν, ἄφυκτον δέλεαρ τοῖς ἅπαξ γευσαμένοις τῆς σοφίας αὐτῶν ἐγκαθιέντες.* B. J. 99, 35 f. Ich bemerke, dass ich nicht wörtlich übersetzen will.

4) *Πρὶν δὲ τῆς κοινῆς ἅψασθαι τροφῆς κτλ.* B. J. 97, 47.

5) Wie aus der Schilderung der *τοῖς ἔξωθεν* [B. J. 97, 18] hervorgeht.

bieten muss. Für den Novizen wird es also ein erhebender Moment gewesen sein, wenn er nach dreijährigem Schmachten in das eigens zum Mahle errichtete Gebäude[1]) trat. Das Gebäude, seine Einrichtungen, die Zurüstungen zur Tafel und das Mahl selbst mussten auf ihn einen erschütternden Eindruck machen; betraten doch die älteren Mitglieder, bei denen man durch die tägliche Wiederholung desselben Schauspiels eine natürliche Abkühlung anzunehmen geneigt wäre, diesen Raum nur „wie einen heiligen Tempelbezirk“[2]). Ueber das, was dort aufgetragen wurde, hat man schon seit Porphyrius sehr ungerechtfertigte Ansichten aufgestellt; dagegen hat Lucius schlagend dargethan, dass man dort sicher Fleisch ass und dazu Wein trank. Also nicht das, was genossen wurde, sondern wie es genossen wurde, machte auf das Gemüth des Theilnehmers einen so überwältigenden Eindruck, dass er, wenn ihm das Unglück zustiess, die Gemeinschaft des Ordens aufgeben zu müssen, lieber „krautessend“[3]) Gefahr lief zu sterben, als je wieder „von Andern“[4]), d. h. Nicht-Essenern, eine Speise anzunehmen.

Schon die Art und Weise, wie hier vom Krautessen gesprochen wird, hätte jeden Leser abhalten sollen, in den Essenern Vegetarianer zu sehen. Denn dass man in der üppigen Natur des Südens nicht gerade „vor Hunger zergeht“, wenn man sich auf vegetabilische Nahrung beschränkt sieht, wird doch wohl allgemein zugestanden werden können[5]).

Es lässt sich sogar aus einer andern Stelle mit grosser Wahrscheinlichkeit folgern, dass die Essener nicht einmal

---

1) *εἰς ἴδιον οἴκημα*. B. J. 97, 4.

2) *καθάπερ εἰς ἅγιόν τι τέμενος*. B. J. 97, 6.

3) *ποηφαγῶν δὲ καὶ λιμῷ τὸ σῶμα τηκόμενος διαφθείρεται*. B. J. 98, 17.

4) *οὐδὲ τῆς παρὰ τοῖς ἄλλοις τροφῆς δύναται μεταλαμβάνειν*. B. J. 98, 16.

5) Ich sehe hier von Johannes dem Täufer ab, den man, wenn ich nicht irre, sogar für einen entsprungenen Essener ausgegeben hat, sondern verweise z. B. II. Makk. 5, 27 etc.

die jüdischen Speiseverbote beobachteten. Darüber kann man sich ja nicht weiter wundern, denn die Essener werden nicht ohne Grund ihre besondere Lebensweise den „Andersgläubigen“ (d. h. den Juden gegenüber) betont haben.

Die Römer, heisst es, hätten während des Krieges vergeblich versucht, den Essenern eine ihnen ungewohnte[1]) Speise aufzunöthigen. Man beachte wohl den Ausdruck, es wird hier nur von einer ungewohnten, nicht von einer verbotenen Speise gesprochen. Schweinefleisch war z. B. den Juden verboten; hätte Josephus also dies im Auge, so hätte er gewiss nicht unterlassen, entweder einfach Schweinefleisch oder aber „etwas Verbotenes“ zu schreiben. Daraus folgt also, dass es eigentlich verbotene Speisen für die Essener nicht gab. Ihr Benehmen gegen die Römer erklärt sich sehr einfach aus der starren Treue, mit der sie an ihren Gebräuchen hingen. Verhungerten sie lieber, als von „Anderen“ — damit müssen doch Juden gemeint sein, wenn anders die Essener in Palästina lebten — nicht nach ihrem Gebrauch zubereitete Speisen anzunehmen, so werden sie sich noch viel weniger von den Römern haben zwingen lassen, etwas ihnen „Ungewohntes“ zu geniessen. Denn ein Mensch, für den der Hungertod keine Schrecken hat, kann unmöglich durch die Aussicht auf einen verhältnissmässig schnellen Tod durch die Folter von seinen Ueberzeugungen zurückgebracht werden.

Aus dem Gesagten ergiebt sich also, dass die Essener es wirklich verstanden hatten, das Essen, die Art und Weise seiner Zubereitung und seines Genusses auf das Engste mit ihren Glaubenssätzen zu vereinigen, so dass schon viele Gelehrte (zuletzt Lucius S. 54) gemeint haben, diese oben erwähnten gemeinsamen Mahlzeiten seien von ihnen an Stelle der Mosaischen Opfer eingeführt worden.

Hiermit kommen wir zu der schwerwiegendsten Abweichung des essenischen Glaubensbekenntnisses vom Mosaismus. Der Novize musste nicht bloss seinen jüdischen Glauben und seine jüdischen Sitten ablegen, er musste auch

1) φάγωσί τι τῶν ἀσυνήθων. B. J. 99, 5.

aus dem Tempelverbande treten. Oder vielmehr lag die Sache so: als Essener brachte er keine Opfer mehr dar und in Folge dessen wurde er aus der jüdischen Religionsgemeinschaft ausgeschlossen[1]). Selbstverständlich wird es für ein jüdisches Herz ein ungeheures Opfer gewesen sein, von dem Tempel, der die Lust, die Freude, die Augenweide seiner Ahnen, seiner Verwandten, seiner Eltern gewesen war, zu dem er selbst vielleicht oftmals inmitten der stattlichen Festkaravanen gezogen war, von diesem Tempel also, sagen wir, ausgeschlossen zu werden. Doch welches Opfer ist für einen überzeugungstreuen Mann zu gross! Vielleicht erfuhr er auch erst nach seinem Eintritt, dass er nunmehr aus dieser Tempelgemeinschaft ausgeschlossen war. Gegen den etwaigen Kummer, den er darob empfand, wussten die älteren Mitglieder offenbar einen Trost; sie wiesen nämlich — nicht etwa auf die Samariter, denn das hätte kein jüdisches Herz ertragen — nein auf die dakischen Polisten[2]), die bereits einen ähnlichen Bund gestiftet hätten. Es scheint in der That, dass dies ausländische Vorbild auf viele Juden eine grosse Anziehungskraft ausgeübt hat, ihm nachzueifern; 4000 Männer[3]) sollen ihm zu Liebe ihre nationalen, ihre religiösen Traditionen aufgegeben haben.

Dieser Ausschluss vom Tempel, der uns erst in den Antiquitäten von Josephus berichtet wird, ist übrigens der wichtige Punkt, den, wie wir oben andeuteten, Schürer bei seiner Aufzählung übersehen hat.

Die Frage nun, warum Josephus diesen Ausschluss nicht schon in der viel längeren Schilderung erwähnt hat, lässt sich nur sehr schwer beantworten. Anzunehmen etwa, dass die jüdische Behörde erst auf den indiscreten Bericht des Josephus gegen die Essener eingeschritten sei, geht schon deshalb nicht gut, weil ja beide Berichte zeitlich nach

1) A. 694, 37 f. *θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι ..... καὶ δι᾽ αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος.*

2) A. 695, 1. *Ζῶσι .... μάλιστα ἐμφέροντες Δακῶν τοῖς Πολισταῖς λεγομένοις.* Ich bekenne bereitwillig, dass mir diese Leute völlig unbekannt sind; vgl. Bellermann, Essäer und Therapeuten, S. 66.

3) A. 694, 48. *ἄνδρες ὑπὲρ τετρακισχίλιοι τὸν ἀριθμὸν ὄντες.*

dem Untergange des Tempels liegen. Ein Ausschluss aber mit rückwirkender Kraft wäre von Seiten der Rabbinen mehr wie lächerlich gewesen. Wir müssen also als das Wahrscheinlichste annehmen, dass die destructiven Tendenzen des Essenismus schon vor Josephus bekannt geworden waren, und dass die Obrigkeit schon frühzeitig — denn der Orden bestand schon lange[1]) — gegen ihn Stellung genommen hatte.

Immerhin bleibt die Milde, mit der man die Essener behandelt hat, auffällig. Denn selbst die wohlwollendste Beurtheilung musste hier zugeben, dass durch solche Lehren das Mosaische Gesetz [Deut. 4, 2. 12, 32 etc.] überschritten war, und dass nach dem Wortlaut des Gesetzes [Deut. 27, 26] die Essener eine ganz andere Strafe verdient hatten. Kann man nun auch gerade den Zeitgenossen des Herrn und seines Bruders Jakobus nicht allzu grosse Milde in der Handhabung der Gesetze nachrühmen, so bleibt ja immer noch die Möglichkeit, dass man damals in Jerusalem, wie in der Neuzeit, die Wahlverwandtschaft des Essenismus mit der Idee des Mosaischen Priesterthums herausgefühlt hat, und deshalb die Leute ungeschoren liess. Schliesslich kann es uns ja gleichgültig sein, aus welchen Gründen die Essener einer strengeren Bestrafung entgingen, da unser Gewährsmann, Josephus, die Sache so erzählt, muss sie sich ja so zugetragen haben. Historische Thatsachen dürfen natürlich der Kritik nie unterzogen werden, sobald sie uns ausserhalb der Bibel begegnen.

Dass schliesslich die Essener auch ihre eigenen Gesetze[2]) gehabt haben, wird niemanden mehr überraschen. Ein so grosser Verein konnte natürlich nicht ohne Gesetze bestehen. Gesetze wurden aber in der alten Zeit gewöhnlich von einem hervorragenden Menschen gegeben, oder wenigstens auf ihn zurückgeführt. Daher sprechen die Essener auch von einem „Gesetzgeber“[3]), dem sie nach

---

1) A. p. 694, 44 *μηδ᾽ εἰς ὀλίγον, ἐκείνοις δ᾽ ἐκ παλαιοῦ κτλ.*
2) *νόμιμα* B. J. 99, 43.
3) B. J. 99, 4. *τὸν νομοθέτην.*

Gott die höchste Ehrfurcht beweisen. Doch ich drücke mich falsch aus, nicht dem Gesetzgeber, sondern dem Namen des Gesetzgebers wird die grösste Verehrung gezollt[1]). Das ist ein feiner, jedem Theologen geläufiger Unterschied.

Da uns nun Josephus den Namen dieses Gesetzgebers nicht verrathen hat, glaubte man voreilig annehmen zu dürfen, dass dieser Gesetzgeber Moses sei. Wie grundlos eine solche Annahme ist, brauchte eigentlich nicht gesagt zu werden. Denn es liegt doch auf der Hand, dass die essenischen Gesetze, soweit wir sie erkennen können, andere waren, als die der „andersgläubigen" Juden. Hatten sie doch unter anderem die „gesetzliche"[2]) Bestimmung beim Eintritt in den Orden ihre Habe an die gemeinschaftliche Ordenskasse abzuführen. Von ihrem Eheverbot, ihrer Sklavenemancipation etc. ganz zu schweigen. Es kommt noch hinzu, dass, wenn Josephus Moses gemeint hätte, er sicher den Namen Moses oder aber, wie er sehr häufig that, „unser Gesetzgeber"[3]) geschrieben hätte. Der Name des essenischen Gesetzgebers wird also, wie die Namen der Engel[4]), mit zu den geheim zu haltenden Punkten der essenischen Lehre gehört haben, die selbst bei Androhung des Todes von den Sectenmitgliedern nicht verrathen werden durften[5]).

Nachdem also der Novize in jeder Richtung vom Judenthum losgelöst war, musste ihm weiter auseinandergesetzt werden, dass er mit dem Essenismus nun auch thatsächlich etwas Besseres eingetauscht hatte, als er vordem am Judenthum besass. Wenngleich schon indirect in der Trennung von der jüdischen Gemeinde, in der besonderen Lehre, in den besonderen Gesetzen und dem Leben der Essener die Ueberzeugung Ausdruck fand, dass der Orden Besseres zu

1) B. J. p. 98, 24. *Σέβας δὲ μέγιστον παρ' αὐτοῖς μετὰ τὸν Θεὸν τὸ ὄνομα τοῦ νομοθέτου κτλ.*

2) B. J. 96, 24 *νόμος γὰρ τοὺς εἰς τὴν αἵρεσιν εἰσιόντας κτλ.*

3) Nur ein Beispiel C. Ap. p. 379, 46 *ὁ ἡμέτερος νομοθέτης.*

4) B. J. 98, 10 *τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα.*

5) B. J. 98, 6 *μήτε ἑτέροις αὐτῶν τι μηνύσειν, κἂν μέχρι θανάτου τις βιάζηται.*

bieten hatte als die aufgegebene „andersgläubige“ Gemeinschaft, so weiss doch ein jeder, dass solche indirecten Schlüsse zu ziehen nicht jedermanns Sache ist. Zumal einer Masse von mehr als 4000 Köpfen kann eine derartige Schlussfolgerung nicht zugemuthet werden, ihr muss vielmehr gewissermassen handgreiflich der Vortheil ihres neuen Glaubensbekenntnisses verdeutlicht werden. Hatte nun vollends die Muttergemeinde von dem — allerdings mildesten — Mittel, das ihr zu Gebote stand, von dem Banne Gebrauch gemacht, um vor dem Uebertritt zum Essenismus zurückzuschrecken; so musste für die Essener jede Scheu wegfallen, nun auch ihrerseits ihren Novizen klar zu machen, dass sie durch diese Trennung vom Tempel wirklich nichts verloren hatten. Mit andern Worten, auch der Essenismus musste, so gut wie jede spätere Religionspartei, die sich vom Judenthum losgesagt hat, oder lossagen wollte, aggressiv gegen die Muttergemeinde vorgehen. In der That hat er dies gethan.

Erstens, heisst es, besteht das Charakteristische des Vereins darin, dass sich seine Mitglieder inniger unter einander lieben, als die anderen Juden [1]). Diese Behauptung muss dem Zusammenhange nach als eine Verherrlichung des essenischen Gemeingefühls auf Kosten des gesammtjüdischen aufgefasst und als solche in ihrer polemischen Tragweite gewürdigt werden. Der essenische Bund stellte somit ein besseres Einheitsband unter seinen Anhängern her als der Bund Jahves unter seinem Volke.

Eben deswegen wurde der Eintritt in den Orden wahrscheinlich als eine Neu- oder Wiedergeburt des einzelnen Individuums betrachtet. Doch lässt sich hierüber nichts Bestimmtes aussagen, da Josephus bekanntlich gerade in dieser Schilderung der Essener aussergewöhnlich dunkel und räthselhaft ist. Man sieht daraus — wie schon Bellermann andeutete —, dass der ehemalige Commandeur von Jotapata sich durch seine (essenischen) Eide doch einiger-

---

1) B. J. p. 96, 13 *Ἰουδαῖοι μὲν γένος ὄντες, φιλάλληλοι δὲ καὶ τῶν ἄλλων πλέον.*

massen behindert fühlte. Auch den Namen des Gesetzgebers hat er uns ja nicht verrathen. Er scheint also doch besser gewesen zu sein als sein Ruf. Sicher also, sagen wir, ist nur so viel, dass die Essener die Geburt des Menschen erst von dem Eintritt in ihre Gemeinschaft ab rechneten und deshalb zwischen „Später- und Frühergeborenen“ [1]) genau unterschieden. Diese Ausdrücke auf die physische Geburt zu beziehen, geht schon deshalb nicht an, weil ja die Kinder, die sich der Orden durch Adoption verschaffte, von Jugend an in den essenischen Sitten und Gebräuchen gross geworden [2]), viel früher die vier Grade [3]) durchlaufen konnten, als etwa erst im reiferen Alter in den Orden eintretende Männer. So wird es mithin vorgekommen sein, dass ein jüngerer Mann ein „frühergeborenes“ Mitglied des Ordens war als ein den Jahren nach betrachtet viel älterer Mann.

Zweitens behaupteten die Ordensmitglieder von sich, sie seien „besonders“ fromm [4]). Da nun gerade die „Frömmigkeit“, d. h. die Treue und Pietät gegen das überkommene Gesetz, die praktische Bewährung in Sittlichkeit und guten Werken, von dem damaligen Judenthum als sein ganz besonderes Verdienst in Anspruch genommen wurde [5]), so können wir nicht fehl gehen, wenn wir dies „besonders fromm“ als im bewussten Gegensatz des Essenismus zum nachexilischen Judenthum gesprochen auffassen. Bildeten sich also die Juden ein, gegen Gott fromm zu sein, so machten die Essener dagegen geltend, weil sie offenbar das Unwahre

---

1) B. J. 98, 46 *καὶ τοσοῦτον οἱ μεταγενέστεροι τῶν προγενεστέρων ἐλαττοῦνται.*

2) B. J. p. 96, 16 f.

3) B. J. p. 98, 45. *Διῄρηνται δὲ κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως εἰς μοίρας τέσσαρας*, daraus geht hervor, dass nicht das wirkliche Alter, sondern die Zeit ihrer Zugehörigkeit zum Orden entscheidend war.

4) B. J. 96, 50. *Πρός γε μὴν τὸ θεῖον ἰδίως εὐσεβεῖς.*

5) Josephus scheint, wie das bei einem so leichtsinnigen Menschen nicht anders zu erwarten ist, diese höhere Frömmigkeit der Essener sehr bald vergessen zu haben; wenigstens spricht er an allen andern Stellen seiner Schriften nur von der Frömmigkeit des Judenthums und zwar in Wendungen, die eine Steigerung nicht zulassen; man vergl. die oben citirte Stelle C. A. II, 16 u. II, 41 p. 391.

des pharisäischen Glaubens erkannt hatten, dass sie besonders, in einer vom Judenthum vortheilhaft unterscheidenden Weise, fromm seien. Wir werden ferner nicht fehl gehen, wenn wir die nachfolgenden Punkte als Beweise ihrer höheren Frömmigkeit betrachten.

Drittens besass der Orden auch vorzüglichere oder heiligere Reinigungen als das Judenthum [1]). Vielleicht war es das Bewusstsein dieses höheren Besitzes gewesen, das den völligen Bruch des Essenismus mit der Muttergemeinde wenn nicht herbeigeführt, so doch sicher beschleunigt hatte. Worin freilich diese „Reinigungen" bestanden, wird uns leider nicht deutlich genug gesagt. Wir bedauern in dieser Beziehung völlig phantasielos zu sein. Deshalb müssen wir uns mit der Versicherung unseres Augenzeugen beruhigen, dass jene Reinigungen in Wahrheit besser gewesen seien als die des Mosaismus. Es kann ja auch nicht anders gewesen sein bei Leuten, die Griechen und Barbaren (also die ganze Welt, die Juden mit eingeschlossen) in der praktischen Bewährung der Tugend und des Gerechtigkeitssinnes übertrafen [2]), und dies nicht etwa erst seit Kurzem, sondern schon seit langer Zeit.

Viertens bildeten sich die Essener ein, dass sie am besten von allen Juden den siebenten Tag feierten [3]). Man könnte meinen, dies sei ein positiv jüdisches Element gewesen, das sie beibehalten hätten, indessen so ganz sicher ist dieser Schluss denn doch nicht, da ja nicht „Sabbath" im Texte steht [4]). Indessen nehmen wir an, es sei der

---

1) A. p. 694, 37 *θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφερότητι ἁγνειῶν ἃς νομίζοιεν, καὶ δι᾽ αὐτὸ κτλ.* Das Abreiben des Körpers mit kaltem Wasser wird B. J. 97, 4 *ἁγνεία* genannt, ebenso ein Waschen mit „reinerem Wasser" B. J. 97, 43; aber dies können doch unmöglich die hier und B. J. 99, 39 erwähnten *ἁγνεῖαι* sein, denn schliesslich werden sich doch auch die Juden gewaschen haben.

2) A. 694, 41 f.

3) B. J. 98, 30 *φυλάσσονται, καὶ ταῖς ἑβδομάσιν ἔργων ἐφάπτεσθαι, διαφορώτατα Ἰουδαίων ἁπάντων κτλ.*

4) Josephus scheut sich nirgends, das Wort Sabbath zu gebrauchen. A. I, 11 p. 5, 11. A. III, 10, 1 p. 103, 24. A. XI, 4, 2 p. 406, 5. A. XII, 6, 2 p. 460, 33. A. XIII, 9, 4 p. 503, 37 etc.

jüdische Sabbath gemeint. Damit wären wir dann endlich auf historischem Boden angelangt; insofern wir an diesem Punkte die Ansprüche der Essener mit der uns überlieferten Geschichte vergleichen und ihren Werth prüfen können. Behaupteten also die Essener wirklich von sich diesen Vorzug, so war das eine empörende Unverschämtheit. Wie konnten sie ihren, wenn auch noch so „andersgläubigen“ Landsleuten, unter denen sich Männer befanden, welche das Sabbathgebot selbst im Kriege nicht übertreten wollten, gegenüber behaupten, dass sie, die Essener, das Sabbathgebot am besten von allen Juden beobachteten, weil sie am Sabbath weder kochten, noch — ihre Nothdurft verrichteten. Ja, wenn sie wenigstens am Sabbath überhaupt nicht gegessen hätten, dann liesse man sich die Sache noch gefallen, so aber kochten sie nur, wie die Engländer, ihre Mahlzeiten den Tag zuvor[1]), was doch schlagend beweist, dass sie nicht gewillt waren, am Sabbath zu fasten[2]). Alberner ist wahrhaftig noch nie ein vermeintlicher Vorzug vor dem Judenthum begründet worden. Hat Josephus diesen Satz geschrieben, so verräth er damit eine unbegreifliche Geschmacklosigkeit. Freilich werden Geschmacksurtheile immer subjective Gefühlssache bleiben. Spricht doch selbst Ritschl hier von einer „Strenge der Sabbathsruhe“ [Altkatholische Kirche S. 195]. Doch, glaube ich, hätte man das Lächerliche dieses essenischen Anspruchs schon längst erkannt und dargethan, wenn sich hier nicht eine vermeintlich gut erhaltene Antiquität vorfände. Die Essener sollen nämlich eine Nachricht aus dem Deuteronomium ausgegraben und in seltsam grotesker Weise ausgenutzt haben. Nun giebt es aber bekanntlich keine grössere,

---

1) B. J. p 98, 32. *Οὐ μόνον γὰρ τροφὰς ἑαυτοῖς πρὸ ἡμέρας μιᾶς παρασκευάζουσιν κτλ.*

2) Porphyrius hat das Nichtssagende der essenischen Sabbathsruhe gefühlt, er hat deshalb behauptet, die Essener hätten den Sabbath zu Lobgesängen verwandt [Porphyrius p. 341, 14 *ἣν (ἑβδομάδα) τηρεῖν εἰώθασιν εἰς τοὺς ὕμνους τῷ θεῷ.*], davon steht aber bei Josephus nichts.

die Aufmerksamkeit mehr fesselnde Freude als das Auffinden einer relativ gut erhaltenen Antiquität; eben daher sind Antiquitätenschwärmer so sehr und so leicht dem Betruge ausgesetzt. Wie es sich aber auch mit dieser Antiquität verhalten mag, sie darf auf keinen Fall unser Urtheil über den hier in Betracht kommenden Punkt beeinflussen. Deshalb wiederholen wir: wenn die Essener meinten, am besten von allen Juden das Sabbathgebot zu beobachten, bloss weil sie am Sabbath weder kochten, noch Feuer anmachten, noch ein Geschirr berührten, noch schliesslich die Nothdurft verrichteten[1]), so war das eine unglaubliche Anmassung und Verblendung.

Also zwei Stücke der Essenerbeschreibung lassen sich allenfalls mit uns bekannten Dingen vergleichen. Erstens ihre Gebete an die Sonne, deren Vorzug vor den Psalmen uns sehr zweifelhaft schien; zweitens ihre Sabbathruhe, mit der sie sich jedoch ganz ungehöriger Weise brüsteten, da die „andersgläubigen“ Juden bereit waren, lieber ihr Leben preiszugeben, als gegen Jahve's Gebot oder besser, gegen die nachexilische Auslegung desselben zu verstossen. Die übrigen Vorzüge des Essenismus müssen wir dahingestellt sein lassen.

Kehren wir nunmehr zu unserem Ausgangspunkt zurück, nämlich der Frage, welchen Zweck Josephus mit dieser Darstellung verfolgt haben kann.

Wenn Josephus wirklich, wie Lucius gemeint hat, mit dieser Schilderung seinen Lesern zeigen wollte, was eine Häresе in Israel sei, so hat er dies auf die ungeschickteste Art angefangen. Thatsächlich hat er uns nämlich nicht eine Secte geschildert, sondern eine Religionspartei, die, ausserhalb des Mosaismus stehend, sich nicht bloss gegen den Mosaismus und seine Anhänger wie gegen „Andersgläubige“

---

1) B. J. p. 98, 33 *ὡς μηδὲ πῦρ ἐναύοιεν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ; ἀλλ' οὐδὲ σκεῦός τι μετακινῆσαι θαρροῦσιν οὐδὲ ἀποπατεῖν.* Nach Philo V. M. III, 28 verbot Moses allen Juden am Sabbath *πῦρ ἐναύειν* (ed. Mangey II, 168).

hermetisch abgeschlossen hatte, sondern auch schon den Anfang gemacht hatte, gegen den Mosaismus als sociales[1]) und religiöses Institut angreifend vorzugehen. Noch mehr, diese Essener schämten sich sogar bereits ihrer jüdischen Abkunft, daher heisst es: „Sie sind zwar von Geschlecht Juden, aber sie lieben sich unter einander mehr als die andern Juden“ [2]). Mithin hat Josephus diesen seinen vermuthlichen Zweck gründlich verfehlt.

Ferner, sagten wir, liesse es sich denken, dass Josephus möglicher Weise im Dienste der jüdischen Propaganda diesen Bericht eigenmächtig etwas ausgeputzt habe. Aber auch von diesem Gesichtspunkte aus ist die Darstellung der Essener verfehlt. Wollte er uns an denselben die Entwicklungsfähigkeit des Mosaismus zeigen, so durfte er bei Leibe nicht erwähnen, dass die Secte von dem officiellen Judenthum aus der Tempelgemeinschaft gestossen war [3]). Ja, wird man einwenden, wir müssen uns diesen Bruch nicht so schroff denken; so hat das Josephus gewiss nicht gemeint. Allein was Josephus gemeint hat, und was wir uns allenfalls denken können — man hat sich bei den Essenern leider nur schon zu viel gedacht —, das geht uns gar nichts an; wir halten uns an seine Worte: „Weil sie keine Opfer darbringen, wird ihnen der Zutritt zum gemeinsamen Heiligthum verwehrt“. Auch müssen wir nochmal daran erinnern, dass dieser Bann die allergelindeste Strafe war, die die Essener treffen konnte, und dass diese Strafe in ihrer Milde sogar schwer zu erklären ist.

Hat aber Josephus in jeder Beziehung mit seiner Darstellung über das Ziel, das man ihm allenfalls unterschieben kann, hinausgeschossen, so hat er gleichzeitig

1) Was z. B. aus ihrer Verurtheilung der Sklaverei hervorgeht.

2) B. J. p. 96, 13. Abgesehen von der allgemeinen Injurie, enthält dieser Satz auch eine Ungerechtigkeit gegen den bekannten Wohlthätigkeitssinn der Juden für- und untereinander.

3) A. 694, 38 δι' αὐτὸ εἰργόμενοι κτλ. εἴργω ist der technische Ausdruck für den Ausschluss aus dem Tempel, z. B. A. XI, 8, 2 p. 429, 10. A. XVIII, 2, 2 p. 695, 45. B. J. V, 5, 6.

durch seine sympathische Stellung[1]) zu dem Essenismus bekannt, dass er wie jene unbekannten und ungenannten Essener dem Gedanken nicht abgeneigt war, den Mosaismus durch eine von ihm ausgegangene, aber im Kern verschiedene Religionsform zu ersetzen. Josephus hat also durch seine Schilderung des Essenismus im gewissen Sinne für denselben, unter seinen Landsleuten etwa, Propaganda machen wollen. Selbst wenn wir die Möglichkeit dieses Gedankens zugeben, erscheint uns das, was er uns über den Essenismus mittheilt, unverständlich und mit der Religionsgeschichte des jüdischen Volkes unvereinbar. Einmal sind wir überzeugt, dass das jüdische Bewusstsein seiner meisten Zeitgenossen derartige Lehren mit Entrüstung von sich gewiesen hätte. Und dies mit Recht, denn man mag von dem nachexilischen Judenthum die denkbar geringste Meinung haben, es hält jeden Vergleich aus mit diesem — gelinde gesagt — kindlichen Essenismus. Ferner meinen wir, nicht e i n palästinensischer Jude, geschweige 4000, hätten diesen Ausschluss vom Tempel, von der Wohnstätte Gottes, auch nur ein Jahr ruhig ertragen können. Und endlich möchten wir noch darauf hinweisen, dass wir für das Vorhandensein einer so zahlreichen Religionsgenossenschaft k e i n anderes Zeugniss besitzen, als diesen wunderbaren Bericht.

Ist aber das Vorhandensein eines so zahlreichen palästinensischen Anhängerkreises für eine neue Religion in der besprochenen Form nicht bloss unbewiesen, sondern auch undenkbar, so bleibt noch eine Möglichkeit übrig, die uns erklären kann, wie gerade Josephus zu dieser Darstellung gekommen ist. Josephus, nach Rom versetzt, hat von den synkretistischen Tendenzen der damaligen griechisch-römischen Welt Kunde erhalten; schlau und gewissenlos, wie er war, hat er auf eigene Faust die Grundzüge einer neuen Religion entworfen. Um diesem Gebilde seiner

---

1) Das ist für den Hymnus auf die Essener die gelindeste Bezeichnung: z. B. B. J. p. 97, 28 *Ὀργῆς ταμίαι δίκαιοι κτλ.* B. J. p. 96, 23 *καταφρονηταὶ δὲ πλούτου κτλ.* A. 694, 40 *Βέλτιστοι κτλ.*

Phantasie das Aussehen einer realen Macht zu geben, hat er nun dieser Religion das in Rom für eine neue Religion unerlässliche Alter und einen zahlreichen Mitgliederkreis flugs angedichtet. Beim ersten Entwurf im Jüdischen Kriege, müssen wir dann annehmen, ist er selbst über das Wesen dieser neuen Religion sich noch nicht ganz klar gewesen, in Folge dessen hat er später, als er die Antiquitäten schrieb, noch acht neue Punkte hinzugesetzt, die das Glaubens- und Lebenssystem etwas mehr abrunden sollten. Josephus wäre also nach dieser Annahme ein allerdings ohne Erfolg gekrönter Nachahmer des ungefähr gleichzeitigen Apollonius von Tyana, ein Vorläufer des allerglücklichsten Schwindlers, Alexander von Abonoteichos, gewesen. Nun, wir sind überzeugt, dass auch diese Annahme zurückgewiesen werden muss. In der That, sie wird nicht bloss durch den Wortlaut der übrigen Schriften des schlecht beleumundeten Mannes, sondern auch durch den Totaleindruck, den sie in jedem Leser hinterlassen müssen, auf das nachdrücklichste widerlegt. Josephus hat viel gesündigt, ganz gewiss, aber deshalb war er noch kein Schwindler. Trotz all' seiner Vergehungen ist er Zeit seines Lebens ein aufrichtiger Jude und ein nicht ganz ungeschickter Apologet seiner Nation und seines väterlichen Glaubens geblieben.

Somit stehen wir hier vor einem Räthsel, dessen Lösung von keiner Seite gelingen will, so lange Josephus oder überhaupt ein ihm zeitgenössischer Jude als Verfasser dieser durchaus verherrlichenden Schilderung der Essener vorausgesetzt wird. Muss denn aber Josephus wirklich der Verfasser dieser tendenziösen Lobrede, wie man unsere Schilderung mit Recht genannt hat, wirklich gewesen sein? Diese Frage ist meines Wissens noch nie aufgeworfen worden, obgleich sie der gewaltigen Schwierigkeit gegenüber, die dieser Bericht mehr oder weniger jedem Historiker bereitet hat, so nahe liegt.

Nach meiner Ansicht geht schon aus der Stellung, die hier dem Essenismus angewiesen ist, klar hervor, dass dieser Bericht von keinem Juden herrühren kann; ferner dass der Essenismus in dieser Form niemals existenzfähig war, am

allerwenigsten aber in Palästina und zu einer Zeit, wo noch die Augen und die Herzen aller Juden ohne Ausnahme unverwandt auf den Tempel gerichtet waren[1]). Selbst das Herz des trockenen Josephus erweitert sich, wenn er an den Tempel zurückdenkt: „Sein äusserer Anblick entbehrte nichts, was das Herz und die Augen zu entzücken vermag. Die ersten Strahlen der Morgensonne brachen sich an ihm in feurigen Reflexen, die wie die Sonne selbst das Auge des von seinem Anblick gefesselten Beschauers blendeten und niederschlagen liessen. Der Tempel war nämlich überall mit goldenen, dicht gefügten Platten eingedeckt. Die Pilger hielten ihn aus der Ferne für eine beschneite Bergeskuppe, bestand er doch, soweit er nicht vergoldet war, aus dem schönsten weissen Marmor[2])."

Allein ich bilde mir nicht ein, dass meine Ansicht vom nachexilischen Judenthum die allein richtige ist. Vor mir haben nicht bloss einige wenige Gelehrte, sondern alle Vertreter der Wissenschaft das, was mir so unwahrscheinlich dünkt, als eine ausgemachte Sache hingestellt. Daher befürchte ich, dass man meine Zweifel als ganz unbegründete zurückweisen möchte, und zwar mit Berufung auf Autoritäten, die ich selbst in jedem andern Punkte willig anerkenne und anerkennen muss. In dieser Lage halte ich es für das Einfachste, mich an denjenigen Mann zu wenden, der uns allein über die Essener Aufschluss geben kann, und dessen Sachkenntniss wohl niemand bestreiten wird, ich meine Josephus selbst. Ich werde also in den folgenden Capiteln das Verhältniss unserer Abschnitte zu den übrigen Schriften des Josephus untersuchen, unbekümmert um mein bisher gewonnenes Resultat, da ich die Möglichkeit zugebe, dass ich mich in meinen Voraussetzungen getäuscht habe. Nur sei es mir noch einmal gestattet, den Grundsatz meiner Kritik zu wiederholen: jeder noch so annehmbare Wahrscheinlichkeitsschluss ist abzuweisen, sobald

---

1) *νεὼν, εἰς ὃν ἀνατολαὶ καὶ δύσεις ἀποβλέπουσιν ἡλίου τρόπον πανταχόσε λάμποντα* Philo L. ad Caium p. 574. § 29.

2) B. J. V, 5, 6.

er sich nicht auf Aussagen des Schriftstellers selbst stützt, sondern irgend einem theologischen oder philosophischen Systeme entlehnt ist.

Cap. III.

Sprache und Begriffe dieser Abschnitte.

Josephus schreibt ein ziemlich gutes Griechisch, dies erkennt wohl ein jeder an, der ihn gelesen hat[1]); daher will Dindorf[2]) sogar gewisse stilistische Unebenheiten, die sich in seinen Schriften finden, nicht ihm, sondern der Sorglosigkeit seiner Abschreiber zur Last legen. Er schreibt ferner eine sehr klare Sprache, nur unsere Abschnitte machen davon eingestandenermassen eine Ausnahme. Hier ist nämlich alles so dunkel, so mysteriös gehalten, dass man wirklich erleichtert aufathmet, wenn man wieder zur rein sachlichen, sogar etwas trockenen Behandlung B. J. II, 18, 14. A. XVIII, 1, 6 zurückkehrt. Dies mag allerdings ein rein subjectiver Eindruck sein. Indessen möchten wir darauf hinweisen, dass man sich das in der alten Literatur gewiss seltene Vergnügen verschaffen kann, unsere Abschnitte in einer ganz anderen Umgebung, bei Porphyrius nämlich, zu lesen. Dort, meinen wir, stören sie in ihrer nebelhaften überschwenglichen Haltung weniger als bei einem Historiker, wie Josephus. Auch lässt sich aus dem augenscheinlichen Wohlbehagen, das Porphyrius an diesem Berichte gefunden hatte, wenigstens das eine mit Sicherheit erschliessen, dass derselbe dem Geschmack des 3. Jahrhunderts zugesagt haben muss. Wir möchten ferner darauf aufmerksam machen, dass in unseren Abschnitten kein bestimmter Name genannt wird, weder der eines Mannes, noch der einer Stadt; überhaupt kommt in ihnen kein einziges historisch irgend wie greifbares Detail vor, selbst die Angabe *ὁ πρὸς Ῥωμαίους πόλεμος* (B. J. p. 99, 1) zerfliesst, wie wir unten

1) Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion, Basel 1877, S. 7 f. Nicolai, Griechische Literaturgeschichte [2] II, 557.

2) Dindorf in „Jahrbücher für c. Philologie", 1869, S. 821 f.

darthun werden, ins Ungewisse, sobald man sie näher betrachtet. Da nun, rein äusserlich gemessen, diese Abschnitte bei Dindorf ungefähr 4½ Seite anfüllen, glauben wir nicht zu viel zu behaupten, wenn wir sagen, dass sich kein beschreibender Bericht des Josephus von solchem Umfange finden lassen wird, der so wenig wie der unsrige concrete Verhältnisse berücksichtigt hat. Endlich lässt sich von dem Wortschatz unserer Abschnitte nachweisen, dass die hier vorkommenden Wörter entweder dem Josephus unbekannt waren, oder aber von ihm anders gebraucht wurden; ja, dass viele von ihnen, der vulgären Umgangssprache entlehnt, nicht nur mit dem klassischen Ideal, das zweifellos dem Josephus vorschwebte, sondern auch mit der von ihm gewählten aristokratischen Betrachtungsweise der jüdischen Verhältnisse in Widerspruch treten. Wir wollen daher einige dieser Wörter etwas näher beleuchten.

ἀθανατίζω A. 694, 35 ist kein gutes Wort, das auch dadurch nicht besser wird, dass hier in einem fort von der Unsterblichkeit gesprochen wird, z. B. B. J. 98, 54. 99, 13. Was übrigens „Sie machen ihre Seelen unsterblich" besagen will, ist mir verborgen geblieben, da ich voraussetze, dass man dies nicht so ohne Weiteres machen kann; indessen lasse ich mich darüber gern belehren.

αἱρετιστής B. J. 96, 35. 98, 6 kommt im Josephus nur hier vor, ist ein sehr spätes und sehr schlechtes Wort (darüber unten mehr), Stephanus führt nur noch eine Stelle aus D. Laertius an, denn Porphyrius (p. 399) hat es aus unserem Berichte entlehnt.

ἀναθήματα A. 694, 37. Das Wort *ἀνάθημα* hatte in jüdischen Kreisen einen üblen Klang (*ἀνάθεμα!*), weil das antike Weihgeschenk in der Regel ein Bildwerk war. Figuren, welcher Art sie auch sein mochten, waren aber in Jerusalem verpönt; man denke an den Aufstand, der durch den goldenen Adler, ein Anathema des Herodes, veranlasst wurde [A. XVII, 6, 3], an die Unruhen unter Pilatus etc. Auch hatte sich Salomo nach der Anschauung der späteren Juden durch die Aufstellung des ehernen Meeres versündigt [A. VII, 14, 7 p. 278, 15. VIII, 4, 1

p. 293, 28. VIII, 7, 5 p. 305, 5 f.]. Josia vernichtete nicht nur die Altäre, sondern auch die Anathemata der Vorfahren, die er bei ihnen aufgestellt fand [A. X, 4, 1 p. 372, 40 f.]. Daher vermeidet Josephus das Wort selbst da, wo man es eigentlich erwarten sollte, z. B. bei der Beschreibung des goldenen Weinstocks [A. XV, 11, 5 oder XVIII, 3, 5. XIX, 6, 1], während er es bei der Beschreibung heidnischer Tempel ruhig anwendet [A. VIII, 5, 3 p. 299, 26; B. J. I, 21, 11 p. 53, 32], ebenso bei dem Onias-Tempel, denn denselben hielt er nicht für rechtmässig [B. J. VII, 10, 3 p. 334, 19]. In dem Tempel zu Jerusalem war überhaupt kein Raum zur Auf- und Ausstellung von Weihgeschenken vorhanden, insofern die Geräthe und Einrichtungen desselben gesetzlich vorgeschrieben waren. So hat Hekatäus (von Josephus C. A. I, 22 p. 355, 49 f. citirt) sicher ganz recht gesehen, wenn er berichtet, es befände sich im Tempel „kein einziges Anathema". Trotzdem erwähnt Josephus mehrmals Anathemata, die sich in dem Schatze des vor- und nachexilischen Tempels befanden, z. B. A. IX, 8, 4 p. 352, 50. IX, 12, 3 p. 362, 11. XI, 4, 4 p. 407, 39. XII, 5, 4 p. 458, 6. Allein der Widerspruch ist nur scheinbar. Erstens bezeichnet *ἀνάθημα* im weiteren Sinne jeden Schatz, so besteht der Tempelschatz [*ὁ τοῦ Θεοῦ θεσαυρός* B. J. II, 3, 3 p. 89, 51 etc.] nach anderen Angaben des Josephus hauptsächlich aus *χρήματα* A. XIV, 7, 1 p. 534, 50 oder aus *ἄπειρον χρημάτων πλῆθος .... καὶ ἄλλα κειμήλια* B. J. VI, 5, 2 p. 291, 48. VI, 8, 3 p. 299, 14 f. (das letzte Wort findet sich auch allein sehr häufig B. J. p. 7, 52. 21, 28 etc.). Zweitens aber befanden sich in dem Tempelschatze auch wirkliche Weihgeschenke, jedoch waren dieselben nicht von Juden, sondern von Heiden gestiftet, was Josephus mehrmals ausdrücklich angemerkt hat: B. J. II, 17, 3 p. 122, 47. *ἀναθήματα τῶν ἀλλοφύλων*, dieselben wurden später von Johannes eingeschmolzen B. J. V, 13, 6 p. 269, 16. 23. Derartige Geschenke machte z. B. Ptolemäus III. [A. XII, 2, 3 p. 437, 22. 439, 31. 442, 15. C. A. II, 5 p. 371, 32], oder die römischen Gewalthaber [Philo II, 569. II, 587. 592]. Natürlich

mussten die Fremden darauf achten, dass sie mit ihren Geschenken bei der jerusalemischen Priesterschaft nicht Anstoss erregten; von Agrippa heisst es daher *ἀναθήμασι δὲ κοσμήσας ὅσοις ἐξῆν τὸ ἱερόν* [Philo II, 588]. Die Weihgeschenke durften nämlich weder eine Dedikation tragen, noch figürlicher Gestalt sein; sie bestanden daher wohl meistens, wie die des Ptolemäers, aus Cultusgegenständen, doch vgl. A. XIV, 16, 4 p. 572, 45. Die Juden dagegen waren allein zur Didrachmensteuer verpflichtet; nirgends, weder bei Philo [II, 568—69. 578. 591—92] noch bei Josephus, habe ich daher gefunden, dass von ihrer Seite *ἀναθήματα* nach Jerusalem geschickt wurden[1]), sondern nur *τὰ(ἱερὰ) χρήματα*. Schickten also die Essener Weihgeschenke nach Jerusalem, so waren sie entweder Heiden, oder aber sie werden von einem Manne geschildert, der gleich dem Schreiber des Lucasevangeliums [Luc. XXI, 5] mit der Sprache des nachexilischen Judenthums nicht vertraut war.

γεραίρω. Dies Wort fällt auf, nicht bloss weil es der Sprache der Dichter und Philosophen entlehnt ist, sondern auch, weil man in der Wendung *γεραίρουσι τὸν Θεόν* B. J. 97, 12 eine nähere Angabe vermisst, womit die Essener Gott ein Ehrengeschenk darbrachten. Dies wird von guten Schriftstellern in der Regel durch einen folgenden Dativ ausgedrückt[2]). Es gehört überhaupt zu der sprach-

1) Die Bemerkung von Schürer a. a. O. S. 204 Anm. 94 ist nicht zutreffend. Dies ergiebt sich aus der Stelle in ihrem Zusammenhange. Josephus schildert die günstige Lage der Städte Nisibis und Naarda, darauf fährt er fort: *Ὅθεν Ἰουδαῖοι, τῇ φύσει τῶν χωρίων πεπιστευκότες, τό τε δίδραχμον ὃ τῷ Θεῷ καταβάλλειν ἑκάστοις πάτριον, ταύτῃ κατετίθεντο καὶ ὁπόσα ἄλλα ἀναθήματα, ἐχρῶντό τε ὥσπερ ταμιείῳ τοῖσδε ταῖς πόλεσιν* [A. XVIII, 9, 1]. Die Juden sammelten also dort die gesetzliche Tempelsteuer und legten dort auch ihre übrigen Schätze nieder. Sie sandten, wie die übrigen Juden der Diaspora [A. XVI, 6, 1—6], nur Geld nach Jerusalem, deshalb heisst es weiter *τὴν κομιδὴν τῶν χρημάτων* p. 725, 28.

2) So auch bei Philo, der dies Wort wahrscheinlich aus Plato entlehnt hat, z. B. II, 105. 174. 193. 214. 428. 559 (ed Mangey); cf.

lichen Eigenthümlichkeit dieser Abschnitte, dass wir in ihnen nirgends einem aus dem Alten Testament entlehnten, religiösen Ausdrucke begegnen. Vielmehr scheinen die von der LXX ausgeprägten Begriffe hier auf das Geflissentlichste vermieden zu sein. So wird z. B. das Voraussagen der Zukunft *προαγόρευσις* B. J. 99, 41 genannt. Dies Wort gebraucht Josephus niemals von den jüdischen Propheten. Dagegen nennt er die Weissagung eines ägyptischen Sehers *κατὰ τὴν τοῦ μάντεως προαγόρευσιν* [C. Ap. I, 29 p. 362, 23], übrigens ist diese Wendung vielleicht als ein Citat aus Manetho anzusehen. Sonst heisst *προαγόρευσις*, *προαγορεύω* bei Josephus „öffentlich bekannt machen", „befehlen": z. B. A. XVIII, 8, 2 p. 720, 28.

δειπνητήριον B. J. 97, 6 im Sinne von Refectorium. Stephanus citirt unsere Stelle als den ältesten Beleg für dies Wort.

ἑτερόδοξος B. J. 97, 5. Das Wort begegnet uns allein hier im Josephus. Derselbe kann es nicht gut angewendet haben. Denn erstens konnte er es für eine etwa ausserhalb des Mosaismus stehende Partei nicht gebrauchen. Der Unterschied des Mosaismus und des Heidenthums war ja für jedes jüdische Bewusstsein ein generischer. Mithin war, wer etwa eine andere religiöse Auffassung als die des Mosaismus vertrat, eben ein Heide. Natürlich blieb ihm diese seine andersartige religiöse Anschauung [*ἑτερογνωμοσύνη*] unbenommen [A. X, 11, 7 p. 397, 41 f.]. Zweitens gab es innerhalb des Mosaismus keine verschiedenen Dogmen [C. Ap. II, 16], in Folge dessen konnte Josephus einen Juden nie „heterodox" nennen. Nur weil unser Schreiber bei seinen Essenern eigene *δόγματα* B. J. 98, 8, eine eigene *δόξα* B. J. 99, 10 voraussetzte, durfte er alle Nicht-Essener als Heterodoxe auffassen.

θακεύω B. 98, 39. Die Wendung *θακεύουσι εἰς αὐτόν* zeigt, dass der Schreiber das Wort ohne Rücksicht auf seine etymologische Bedeutung verstanden wissen will. Dadurch

---

καὶ ταύταις ταῖς τιμαῖς αὐτὸν (Gott) *γεραίρειν* Ep. ad Diognetun c. 3 ed. Otto [3] p. 170.

erhält aber das Wort die in der späteren Zeit allerdings sehr gebräuchliche, aber auch zugleich sehr gemeine Bedeutung. Porphyrius, der das Wort aus unserer Stelle übernommen hat, zeigt jedoch durch seinen Gebrauch, dass man in der gebildeten Gesellschaft dies Wort anders anwandte [Porph. p. 341, 7]. Ebenso hat er das mindestens ebenso vulgäre *ἀποπατεῖν* B. J. 98, 35 durch eine elegantere Wendung [*μὴ δεῖσθαι κενώσεως* p. 341, 13] vermieden. Dass dem Josephus, der sich nur sehr gewählt ausdrückt, eine solche — offene Sprache nicht zuzutrauen ist, wird Jeder zugeben, der A. VI, 33, 4 p. 222, 6 f. gelesen hat. Diejenigen aber, die hier eine Benutzung von Deut. 23, 12—14 so ohne Weiteres annehmen, möchten wir darauf aufmerksam machen, dass sich auch dort im griechischen Texte die erwähnten Ausdrücke nicht finden. Doch gestehen wir, dass wir die Sache nicht weiter verfolgt haben, da wir nach den Lorbeeren A. Geiger's nicht lüstern sind.

θεολογέω B. J. 99, 36. *περὶ ψυχῆς θεολογοῦσιν* kann nur heissen: sie lehren über die Seele, stellen eine Lehre auf; also *θεολογοῦσιν* = *φιλοσοφοῦσιν*. Diese Bedeutung von *θεολογεῖν* scheint aber erst bei christlichen Schriftstellern so recht gäng und gäbe geworden zu sein; man lese darüber Suicer nach. Josephus gebraucht wenigstens in diesem Sinne stets *φιλοσοφεῖν*, z. B. C. Ap. I, 2 p. 338, 34 f. *περὶ τῶν οὐρανίων τε καὶ θείων .... φιλοσοφήσαντες*. *θεολογία* hat dagegen bei Josephus die Bedeutung von *εὐσέβεια*, so spricht er C. Ap. I, 25 p. 358, 21 von *τῆς ἡμετέρας θεολογίας* im Gegensatz zur ägyptischen Religion. Weil dies so ist, eben darum hat er die Secten seines Volkes nicht als verschiedene Theologen-, sondern als verschiedene Philosophen-Schulen dargestellt: *Ἰουδαίοις φιλοσοφίαι τρεῖς κτλ.* A. XVIII, 1, 2 p. 693, 51.

καταστολή B. J. 96, 41, ein sehr schlechtes Wort, der classische Ausdruck war dafür *περιβολή*, wie bereits Theodoret zu 1. Timoth. 2, 9 richtig bemerkt hat.

λαλέω B. J. 98, 29. *λαλιά* B. J. 97, 17 ist hier wie im Neuen Testament nur im guten Sinne gebraucht, was

schwerlich der nach classischen Mustern arbeitende[1]) Josephus in seinen Vorlagen finden konnte.

μολύνω B. J. 97, 17 erschien wieder dem Porphyrius entweder zu unpassend oder zu derb, er hat es daher durch *μιαίνω* ersetzt, p. 337, 13.

ὄργανον B. J. 99, 4 heisst bei Josephus jedes Werkzeug und so auch, wenngleich sehr selten, ohne jeden weiteren Zusatz das „Marterwerkzeug" [2]) [B. J. I, 32, 3 p. 78, 10]. Das hier noch daneben stehende Adjectiv *βασανιστήριος* habe ich indessen vergeblich bei Josephus gesucht.

πρόσειμι τῇ διαίτῃ B. J. 97, 42. Die zum Mahle Zugelassenen heissen *τοὺς προσιόντας* B. J. 98, 11. Dieser Ausdruck erinnert lebhaft an die christliche Bedeutung von *πρόσειμι*, vgl. Suicer *προσιέναι τῇ φρικτῇ καὶ θείᾳ τραπέζῃ* (Chrysostomus). Nur in christlichen Kreisen begegnet uns ferner der in einem historischen Bericht einfach lächerliche Ausdruck *μυστήριόν τι φρικτόν* B. J. 97, 18 f. Ja, wenn Josephus uns sagte, es sei dort ein Sacrament gefeiert worden, dann liesse man sich die Wendung noch gefallen; selbstverständlich hatte er aber von diesem *μυστήριον* keine Ahnung[3]), vergl. Suicer s. v. *μυστήριον* p. 383 *θαυμαστά μυστήρια*, *φρικτά μυστήρια.* Eben dahin weisen uns auch die *ὅρκοι φρικώδεις* B. J. 97, 48 [vergl. Stephanus], die übrigens in Widerspruch mit der vorhergehenden Behauptung stehen [p. 97, 29 f.]. Doch sind diese „furchtbaren" Eide dem Josephus nicht ganz unbekannt, wie Vita § 53 p. 819, 20 zeigt.

καθαρωτέρων τῶν ὑδάτων B. J. 97, 43. Die Essener waschen ihre Körper für gewöhnlich mit *ψυχροῖς ὕδασι*

---

1) Dindorf l. c. S. 828, besonders suchte Josephus Thukydides nachzuahmen.

2) Dafür gebraucht Josephus in der Regel *βάσανος*, z. B. A. XII, 5, 4 p. 458, 45. B. J. VII, 10, 1 p. 333, 33 f. oder *στρέβλη* C. Ap. I, 8 p. 341, 20.

3) *μυστήριον* hat bei Josephus überall denselben Sinn wie in der classischen Sprache, vgl. C. Ap. II, 22 p. 381, 50. II, 37 p. 388, 51. B. J. I, 24, 1 p. 58, 22.

B. J. 97, 3. Wiederum muss ich meine Unfähigkeit bekennen, den ersten Ausdruck zu verstehen. Was heisst „reineres“ Wasser, war etwa das erste schmutzig? Oder meint er damit Quellwasser ὕδωϱ ζῶν [Ev. Joh. IV, 10 f. Didache ed. Harnack S. 23]? Gewiss, auch Josephus kennt noch etwas Besseres als frisches Wasser [ὕδωϱ ψυχϱόν A. III, 11, 3 p. 106, 10], das nennt er aber nicht „reineres“ Wasser, sondern πηγαίοις ὕδασι [A. III, 11, 1 p. 105, 33. cf. C. Ap. I, 31].

Doch ganz abgesehen von den einzelnen Wörtern, deren Liste sich leicht bedeutend vermehren liess, da sich beinahe bei jedem Wort, das hier in diesen Abschnitten vorkommt, ein „aber Josephus“ geltend machen lässt, begegnet uns hier ausserdem noch eine so arge Begriffsverwechslung, dass wir dieselbe nothwendig etwas eingehender besprechen müssen. Auch gelangen wir ja mit der blossen Untersuchung der Wörter im besten Fall nicht weiter, als festzustellen, dass Josephus diese Abschnitte nicht geschrieben hat. Mit einem derartigen, bloss negativen Resultat wird aber niemand so recht zufrieden sein. Nun kommt noch hinzu, dass in vielen Kreisen ein vielleicht nicht unberechtigtes Misstrauen gegen die von uns befolgte Art der Untersuchung herrscht. Vielfach glaubt man sogar die Schlüsse, die auf diesem Wege gewonnen werden, durch den Hinweis auf den Reichthum der griechischen Sprache, durch die willkürliche Annahme einer bis ins Unendliche gesteigerten Vieldeutigkeit der griechischen Wörter vernichten zu können. Gelingt es uns dagegen, sachlich nachzuweisen, dass hier eine wirkliche Begriffsverwirrung vorliegt, so haben wir damit endgültig dargethan, dass Josephus nicht der Schreiber unserer Abschnitte sein kann. Noch mehr, wir haben damit gleichzeitig eine sichere Fährte gefunden, auf der wir unseren Schreiber auffinden können; denn es ist doch klar, dass die Begriffe, die derselbe fälschlich in den Josephus hineingetragen hat, aus der Umgebung stammen müssen, in der er lebte.

In unsern Abschnitten wird also dreimal ein Tempel erwähnt: A. 694, 37 τὸ ἱεϱόν; A. 694, 38 εἰϱγόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος; endlich heisst es B. J. 97, 6 die Essener

gelangen zum Speisesaal καθάπερ εἰς ἅγιόν τι τέμενος. Dieser Speisesaal (δειπνητήριον) befand sich in einem ἴδιον οἴκημα (B. J. 97, 4). An und für sich ist es schon auffällig, dass hier der Tempel zweimal mit einem Wort bezeichnet wird, das man bei Josephus wie eine Stecknadel suchen muss. Seine stehende Bezeichnung ist dafür sonst ναός oder ἱερόν, nur letzteres findet sich hier einmal. Was aber noch auffälliger ist, ist die Art, wie die Wörter τεμένισμα und τέμενος hier angewendet werden. Gab es denn überhaupt andere als „heilige“ Tempelbezirke? Kann man in ein Haus eintreten, wie in einen Tempelbezirk, der bekanntlich[1]) viele Baulichkeiten enthielt, aber nicht gerade ein bedeckter Raum gleich einem Refectorium war? Letzteres doch gewiss nicht, sondern nur καθάπερ εἰς ναόν τινα oder ἱερόν τι. Ferner: waren die Essener aus dem ganzen Tempelbezirk verbannt, so mussten sie von den Juden nicht bloss als Fremde (ἀλλόφυλοι) betrachtet werden, denn diesen stand wenigstens der erste Vorhof offen [B. J. V, 5, 2][2]), sondern sogar als γονόρροιοι, als λεπροί, diesen allein war der Zugang zum heiligen Stadtbezirk verschlossen [B. J. V, 5, 6]. Will man die Richtigkeit dieser Schlussfolgerung nicht zugeben, dann sagen wir: die Hierarchen müssen die Essener mindestens gleich den Juden geachtet haben, die sich durch Götzendienst besudelt hatten [μεμιασμένοι A. IX, 7, 4]; nur von diesen abtrünnigen Juden wird uns nämlich erzählt, man habe ihnen einst den Zutritt zum Tempelbezirk (τέμενος) verwehrt [l. c. p. 351, 8 f.].

Erwägt man freilich, in welchen Verdacht der Schreiber seine reinen [καθαροί B. J. 97, 5; βέλτιστοι ἄνδρες A. 694, 40] Essener durch diese unüberlegten Worte gebracht hat, dann wird man sagen, so kann er die Worte nicht gemeint haben. Das ist sehr richtig; gemeint hat er natürlich etwas

---

1) Hermann, Alterthümer der Griechen [2] II, § 19 f. Cf. Philo L. ad Caium § 22. M. p. 568 die Beschreibung des Sebastion zu Alexandrien.

2) Daher heisst es von Agrippa, der als Heide den eigentlichen Tempel nicht betreten durfte, aber zum Vorhof ging, εἰς τὸ τέμενος τρεπόμενος. Philo L. ad Caium § 37 M. 389 (cf. § 31 M. 577).

ganz Anderes. Für ihn haben eben die Wörter *τέμενος*, *τεμένισμα* eine andere Bedeutung als für Josephus.

Ein Wort über den Sprachgebrauch von *τέμενος*. Die Uebersetzer der Septuaginta, wohl bewandert mit der Volkssprache, haben mit diesem Worte nie den jerusalemischen Tempel bezeichnet. Denn wer *τέμενος* sagt, denkt dabei unwillkürlich an *ἄλσος*; diese Verwandtschaft wird bereits von den alten griechischen Lexikographen angedeutet. Deshalb konnte der Uebersetzer des Ezechiel chammanim[1]) etwas frei mit *τεμένη* wiedergeben [Ez. 6, 4. 6]. Im Hosea ist hekal mit *τέμενος* übersetzt, denn wenn es dort Tempel bedeuten soll [vgl. Hitzig-Steiner z. St.], kann damit nur ein Götzentempel gemeint sein, wie der Uebersetzer ganz richtig angenommen hat[2]). Diesem Gebrauch haben sich auch die Uebersetzer der Makkabäerbücher angeschlossen 1. M. 1, 58. 5, 43. 44. 2. M. 1, 15. 10, 2. 11, 3[3]).

Josephus nun, der, wie man weiss, das Griechische nicht selbständig schrieb, kennt diesen Unterschied nicht, oder hat ihn wenigstens nicht beobachtet. Er bezeichnet mit diesem Worte freilich sehr selten den jerusalemischen Tempelbezirk, z. B. *τέμενος* A. IX, 7, 2 p. 349, 52. A. p. 351, 4; *τεμένισμα* A. IV, 8, 22 p. 139, 36, aber auch die heidnischen Tempel, z. B. A. XII, 5, 4 p. 458, 33. B. J. II, 11, 3 p. 104, 28. C. Ap. I, 18 p. 348, 15. Wo er aber das Wort gebraucht, bedeutet es bei ihm, wie bei allen Classikern, den ganzen Tempelbezirk[4]) und nicht etwa ein einzelnes Gebäude, wie hier in unsern Abschnitten. Denn nur so ist der Vergleich *καθάπερ κτλ.* zu verstehen!

---

1) cf. Gesenius, Thesaurus p. 489 s.

2) Man kann allerdings die Stelle auch anders, wie Ewald will, auffassen [Die Propheten [2] I, 221], etymologisch bezeichnet ja hekal jeden grossen Bau [Schrader, Keilschriften u. d. A. T. [2] S. 353, 21 f.].

3) Besonders beachtenswerth II M. 1, 15 *εἰς τὸν περίβολον τοῦ τεμένους;* 11, 3 *τὸ δὲ ἱερὸν* [in Jerusalem!] *ἀργυρολόγητον καθὼς τὰ λοιπὰ τῶν ἐθνῶν τεμένη.*

4) B. J. VII, 10, 3 p. 334, 23 heisst es vom Oniastempel: *Τὸ δὲ τέμενος πᾶν ὀπτῇ πλίνθῳ περιετετείχιστο κτλ.*

Wie ist nun dieser entschieden falsche Gebrauch zu erklären? Wir meinen nur dadurch, dass der Schreiber hier eine Vereinigung schildert, die zwar für ihre gemeinschaftlichen Mahlzeiten ein eigenes Gebäude [ἴδιον οἴκημα B. J. 97, 4] besass, aber für dasselbe entweder noch keinen bestimmten Namen hatte, oder doch nur einen solchen, den der Schreiber nicht anzuwenden wagte. Da demselben nun in seiner Schilderung der Essener bewusst oder unbewusst die griechischen Religionsgenossenschaften vorschwebten, so hat er den bei diesen sehr gebräuchlichen Ausdruck *τέμενος* [1]) gewählt. Zugleich aber durch das Beiwort *ἅγιον*, wie durch die beiläufige Andeutung, dass die Essener an dem *κοινὸν τεμένισμα* [Josephus hätte sicher „unserem" gesagt] nicht Theil haben, angedeutet, dass sie etwas viel Besseres besassen, als Juden und Heiden an ihren *τεμένη* [2]).

---

1) Foucart, Les associations religieuses, 1873. Inschriften Nr. 7, 24. 43, 13, 53 etc.

2) Wir setzen hier und in der Folge als bekannt voraus, dass die altchristliche Verfassung zum grossen Theil aus der der antiken Brüderschaften entlehnt ist. Darauf hat bereits 1843 Mommsen [De collegiis et sodalitiis Romanorum] hingewiesen. Wäre diese Schrift von unsern Kirchengeschichtsschreibern rechtzeitig beachtet, so hätten sie manche Irrthümer vermeiden können. Dann hätte gewiss Baur nicht noch 1863 [Geschichte der christlichen Kirche ³ I, 107 f.] unternommen, die christliche Gemeindeverfassung aus dem Judenthum abzuleiten, bloss weil einige Bischöfe, z. B. Cyprian, sich für ihre hierarchischen Ansprüche auf das Alte Testament berufen. Auch Ritschl hätte dann sicherlich nicht noch 1857 [Altkatholische Kirche S. 388 f.] eine Erklärung von *κλῆρος* aus dem Sprachgebrauch der Kirchenschriftsteller aufgestellt, oder gar ordo für eine Uebersetzung von *κλῆρος* ausgegeben [l. c. S. 392], dem er eine kaum zu rechtfertigende Bedeutung untergeschoben hat. Gegen diesen verzweifelten Versuch Ritschl's vergleiche man die Lexica von Ducange, Forcellini und Stephanus, jene Schrift Mommsen's und die von Champagny mitgetheilten Inschriften [Les Antonins, 1875, III, 439 f., besonders p. 443]. In diesem Punkte hatte Gibbon, so wenig er auch von dem Christenthum verstand [Bernays, Gesammelte Abhandlungen II, 226 f.], viel richtiger gesehen, wenn er von der christlichen Kirche sagte [The Decline and Fall, Basel 1787, II, 275]: „The catholic church soon assumed the form, and acquired the strength of a great foederativ

Dass nämlich der Mann, der uns hier die Essener beschreibt, mit der Begriffssprache jener griechischen Brüderschaften sehr genau vertraut war, zeigt eine Reihe von Ausdrücken, die wir bei jenen Vereinen wiederfinden. Weil jedoch nach ihm der Essenerbund kein eigentlicher θίασος (das Wort fehlt hier so gut wie ἔρανος oder ὀργεών) war, hat er jenen technischen Bezeichnungen zum Theil (doch nur selten) eine andere Bedeutung unterlegen müssen.

Wir finden also: αἱρετισταί[1]) B. J. 96, 10. 35. 98, 6; ἀκίνητος[2]) B. J. 98, 24 von den Beschlüssen der Versammlung; ἀνάθημα A. 694, 37[3]); wahrscheinlich gehört auch ἀποδέκτης A. 694, 53 hierher[4]); ἄρχω das Präsidium führen[5]) B. J. 97, 54; δοκιμάζω zur Aufnahme prüfen[6]) B. J. 97, 46. 99, 47; ἐκβάλλω aus dem Verein ausstossen[7]) B. J. 98, 14; ἐπιμελητής der Vereinsbeamte[8])

---

republic." In der That fehlte der Kirche stets das Princip der Erblichkeit ihrer Aemter (von jener unbedeutenden Gemeinde Jerusalems abgesehen, Gieseler K.-G. I, § 32) und in der alten Zeit eine Centralregierung, die das Judenthum auch nach seinem politischen Untergange in der Person des Patriarchen von Tiberias festzuhalten suchte [Kuenen, De Godsdienst II, 518 f.]. Gibbon's feindliche Augen hatten also schärfer gesehen als die der besten Freunde. Eine richtige Auffassung der altchristlichen Verfassung deutet leider nur an: Weingarten in Rothe's Kirchengeschichte II, p. XIV, wissenschaftlich begründet ist sie erst von Hatch [Hatch-Harnack, Die Gesellschaftsverfassung, S. 17 f.]; für die Gnostiker von Koffmane, Die Gnosis, S. 6 f.

1) Ueber die Bildung mit dem Suffix σται: Foucart l. c. S. 3. Diese Bildung ist insofern ein sprachliches Unicum, weil eine αἵρεσις, eine Philosophenschule, ursprünglich nichts mit einer Religionsgenossenschaft zu thun hatte.

2) Foucart: Nr. 46, 104 νόμος ἀκίνητος.

3) Die Aufstellung (ἀνατίθημι) von Ehrenbezeigungen jeder Art im τέμενος war eine Hauptbeschäftigung jener Vereine, Foucart: Nr. 7, 17. 9, 17. 11, 2. 13, 2. 16, 4. 17, 3. 19, 2 ἀνάθημα ἀνατίθημι 30, 25 etc.

4) cf. Stephanus, das Wort wurde von der Kirche beibehalten.

5) Foucart: Nr. 46, 21. 71. 86 etc. οἱ ἄρχοντες.

6) Foucart: Nr. 20, 34.

7) Foucart: Nr. 20, 42.

8) Foucart: Nr. 2, 15. 6, 27. 7, 21. 9, 20. 22, 7. 44, 2 etc.

B. J. 96, 32. 54. 97, 22; wahrscheinlich auch ἐπίτροπος B. J. 97, 27; θόρυβος Streit, Händel in der Versammlung[1]) B. J. 97, 27; τὸ κοινωνικόν B. J. 96, 23; οἱ τῶν κοινῶν ἐπιμέληται B. J. 96, 31 von der gemeinschaftlichen Casse[2]); ὅρκους αὐτοῖς (den Vereinsgenossen) ὄμνυσι B. J. 97, 48[3]); προστάτης B. J. 97, 29[4]); ταμίας B. J. 97, 28[5]); ταμιεύω B. J. 96, 41[6]); und endlich das bereits besprochene τέμενος.

Selbstverständlich entlehnte unser Schreiber nicht jenen Vereinen die genannten Wörter, vielmehr beschreibt er uns unter den „Essenern" einen Verein, der mit jenen heidnischen Vereinen ungemein viel Verwandtes gehabt haben muss. Diese Verwandtschaft bestand aber nicht bloss in der gleichen Begriffssprache, sondern auch in der gleichen Organisation. Der sogenannte Essenerorden theilt nämlich mit jenen heidnischen Religionsgenossenschaften noch weiter folgende Eigenthümlichkeiten: er besass wie jene seine eigenen Bücher [B. J. 98, 10, vgl. mit B. J. 97, 33 f.][7]); wie dort liegt auch hier die Strafgewalt allein in der Hand der versammelten Genossen [B. J. 98, 22 f.][8]); endlich hatte er, wie jene Brüderschaften, seine eigenen Priester [B. J. 97, 10], die zu gleicher Zeit auch Verwaltungsbeamte waren [A. 694, 53 f.][9]).

---

1) Foucart: Nr. 20, 41.

2) Foucart: τὸ κοινόν Nr. 6, 23. 7, 12. 8, 8. 9, 17. 10, 11. 22, 20. 25, 4. τὸ ἀργύριον τὸ κοινόν 27, 3. τὰ κοινά 46, 37. καλῶς καὶ δικαίως ἐπεμηλήθη τῶν κοινῶν 30, 7 etc.

3) Foucart: Nr. 27, 9. κατὰ τὸν ὅρκον ὃν ὤμοσε τοῖς ἐρανισταῖς.

4) Foucart: Nr. 20, 34. Diesem Wort hat unser Schreiber eine andere Bedeutung gegeben. Bei Josephus = Patron A. XII, 4, 3 p. 450, 22. B. J. I, 19, 6 p. 48, 49.

5) Foucart: Nr. 6, 4. 12, 1. 20, 36. 24, 1. 26, 3 etc. Auch dies Wort ist vom Schreiber geistig gedeutet. Cf. Josephus B. J. I, 22, 2 p. 77, 8.

6) Foucart: Nr. 21, 2.

7) Ueber die Bücher: Demosthenes citirt von Foucart S. 67 Anm. 1. 74. Anm. 3 etc.

8) Foucart S. 15. 19. 41.

9) Foucart S. 30—33. „Aucune distinction ne sépare les fonctions civiles et religieuses."

Nun wird man sicherlich fragen, was wir mit dieser Darlegung eigentlich beweisen wollen. Weiter nichts, als dass Josephus, weil er die jüdischen Parteien als aristokratische Philosophenschulen zu schildern versuchte, nicht gleichzeitig Ausdrücke aufnehmen konnte und durfte, die die essenischen Philosophen als Mitglieder einer gemeinen, in den Kreisen, für die Josephus schrieb, verachteten Religionsgenossenschaft hinstellten. Diese Verdrehung des Josephischen Gesichtspunkts, diese heillose Verwirrung der Begriffe *αἵρεσις* mit einem zu supponirenden *θίασος*, die hier in diesen Abschnitten herrscht, können vielmehr nur das Werk eines Fremden sein. Derselbe hat seine Essener in das Schema des Josephus hineingezwängt. Seine Schuld ist es gewiss nicht, wenn sich seine Anschauungswelt nicht mit der des Josephus deckte; denn er hat, wie schon das verzweifelte *αἱρετισταί* zeigt, sein Möglichstes gethan, um das überlieferte aristokratische Wort *αἵρεσις*, so gut oder so schlecht es eben ging, mit durchzuschleppen [B. J. 96, 24. 97, 38. 98, 10]; aber sympathischer waren ihm die militärischen Ausdrücke *τάγμα*[1]) [B. J. 96, 25. 40. 98, 14. 99, 42. 54], *ὅμιλος*[2]) [B. J. 97, 47], deshalb zerfällt auch die nicht näher definirte Gesellschaft *κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως εἰς μοίρας*[3]) *τέσσαρας* [B. J. 98, 45].

Demnach, auf Grund der von uns angeführten sprachlichen Sonderlichkeiten, auf Grund dieser von uns nachgewiesenen Verwechslung einer *αἵρεσις* mit einem *θίασος*, halten wir uns für voll berechtigt, hier eine Interpolation anzunehmen. Wir werden weiter unten auseinandersetzen, warum der Mann, der hier für Josephus das Wort genommen hat, wie schon angedeutet, nicht eine heidnische Bruderschaft im Auge hatte. In der That meinte er eine

---

1) Auch von Josephus ähnlich gebraucht, z. B. B. J. II, 8, 14 p. 100, 9.

2) Stephanus, Verbum militare proprie significat In una turma versari.

3) Stephanus p. 1133. *μοῖρα* dicitur etiam certum quoddam militum *σύνταγμα*.

andere *κοινωνία*, eine andere Bruderschaft, die schon seit lange das Bewusstsein ihrer Ueberlegenheit über Griechen und Barbaren besass[1]), die jedoch erst zur Zeit des Schreibers, was schon ihre militärische Organisation ahnen lässt, die antike Welt muthig anzugreifen wagte, „angethan mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und dem Helm der Heilshoffnung".

Cap. IV.

Josephus kann diesen Bericht nicht verfasst haben.

Es giebt nun allerdings noch einen Weg, auf dem man vielleicht suchen könnte, die Essener, die eine so merkwürdige Rolle in der Geschichte der Religion und Philosophie gespielt haben sollen, vor ihrem gänzlichen Untergange zu retten. Man könnte nämlich versuchen, durch eine Vergleichung unserer Abschnitte mit den Auszügen des Porphyrius, in denen sich die eranistische Verfassung der Essener nicht so deutlich, nicht so bis in die kleinsten Details hinein, wie hier, verfolgen lässt, einen ursprünglichen Bericht des Josephus herzustellen und dann nur die von uns nachgewiesene Verfassung als eine erst nach Porphyrius' Lebzeiten eingetretene Interpolation hinzustellen. Leider müssen wir aber auch diesem Versuche, noch bevor er gewagt wird, auf das Entschiedenste entgegen treten. Es ist nach unserer Ansicht eine verlorene Mühe, auch nur irgend ein Stück dieses Berichtes retten zu wollen. Denn wir machen uns anheischig nachzuweisen, dass kein Stück desselben von Josephus herrühren kann. Doch nicht Worte, Thatsachen sollen entscheiden.

1. Josephus, zu wenig mit dem Griechischen vertraut, arbeitete nicht selbständig. Er musste sich sein Griechisch von „Mitarbeitern"[2]) zustutzen lassen. Diese Art seines Arbeitens erklärt uns die fast identischen Parallel-Abschnitte, die sich in seinen Schriften öfters finden. Es war ja sehr

1) A. p. 694, 41 f.

2) C. Ap. I, 9 p. 341, 52 *χρησάμενος τισὶ πρὸς τὴν Ἑλληνίδα φωνὴν συνεργοῖς, οὕτως ἐποιησάμην τῶν πράξεων τὴν παράδοσιν.*

natürlich, dass er die einmal so zurecht gerückte Phrase nicht gern zerstörte und, wenn möglich, an einer passenden Stelle wieder einschob. Uebrigens kann man diese Beobachtung bei jedem schreibseligen Verfasser machen, besonders freilich bei denen, die nicht in ihrer Muttersprache schreiben. Endlich hat er durch dies Einrücken eines bereits schon einmal geformten Berichts zu grobe Widersprüche, denen er bei seiner lebhaften Phantasie vielleicht mehr als ein Anderer ausgesetzt war, glücklich vermieden. Man kann sich von der Richtigkeit dieser Beobachtung sehr schnell überzeugen, wenn man seine von Schürer[1]) recht übersichtlich zusammengestellten Aussagen über die Pharisäer durchliest, man vergleiche ferner A. XIII, 11, 2 mit B. J. I, 3, 5; A. XVII, 13, 3 mit B. J. II, 7, 3; A. XIV, 4, 4 mit B. J. I, 7, 6 etc.

Unsere Abschnitte enthalten nun keine derartige Parallelstellen, vielmehr muss man sich den Bericht in den Antiquitäten als Fortsetzung des Berichts im Jüdischen Kriege denken. Noch mehr, jener kurze Paragraph dort ist eine nothwendige, ja wesentliche Ergänzung der 12 Paragraphen des Jüdischen Krieges, enthält er doch, wie bereits[2]) auseinandergesetzt, allein 8 neue Punkte! Endlich in allen Abschnitten, wo Josephus den Gegensatz der Sadducäer und der Pharisäer berührt, erwähnt er auch ihre beiderseitige Stellung zum Schicksal. Man mag nun über seine Darstellung dieser Parteien denken, was man will; er ist sich wenigstens dabei stets treu geblieben. Selbst nach dem Excurse über die Essener, den er verfasst haben soll, kommt er auf dieselbe Differenz zurück[3]). Freilich wirkt hier, nachdem „in unser Inneres jene packende Lockspeise von der Seelenlehre der Essener gesenkt ist“[4]), dieser trockene Bericht über den Streit der Pharisäer und Sadducäer sehr ernüchternd. Auch begreift man nicht recht, weshalb die

1) Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes [2] II, 315 f.

2) Capitel I.

3) B. J. II, 8, 14.

4) B. J. II, 8, 11 p. 99, 35 f.

mächtigen Parteien sich noch um solche Lappalien zanken, während sich an ihrer Seite bereits eine Religionsgemeinschaft erhoben hat, deren Mitglieder uns als gerechte Verwalter des Zornes, als Beherrscher der Leidenschaften, als Beschützer der Treue und als Diener des Friedens[1]) gekennzeichnet werden. Was muss das für eine arge Verblendung gewesen sein, die jene Parteien abhielt, sich sofort den Essenern an- und unterzuordnen. Warum hat Josephus überhaupt durch kein Wort angedeutet, welche Stellung diese Parteien zum Essenismus einnahmen? Das wäre doch nicht bloss von Interesse, das wäre unbedingt nothwendig gewesen. Warum hat er nicht wenigstens gegen die Sadducäer, die er ja nirgends schont, als ein neues, schwerwiegendes Anklagemoment geltend gemacht, dass sie es vorzüglich gewesen seien, die über jene 4000 Männer vom „besten Charakter“ [2]) den Bann verhängt hatten? Warum bemerkt er schliesslich nicht, dass dieser ganze Handel über das Schicksal durch die Seelenlehre der Essener längst abgethan sei?

Nun, wir meinen, auf diese und ähnliche Fragen, die sich jedem aufmerksamen Leser unwillkürlich aufdrängen müssen, giebt es nur eine Antwort: dem Josephus waren ebenso wie seinen Pharisäern oder Sadducäern diese Essener unbekannt; niemand in Juda hatte zu seiner Zeit nöthig, zu dieser extravaganten Lehre und Partei der Essener Stellung zu nehmen, denn d i e s e Essener existirten damals noch nicht.

Wer aber mit den Schriften und den Ansichten des jüdischen Geschichtschreibers einigermassen vertraut ist, der fühlt, dass er mit § 14 im B. J. und mit § 6 in den Antiquitäten wieder auf Josephischem Boden angelangt ist, d. h. auf dem Boden der Thatsachen. Allerdings kannte auch Josephus eine, wie es scheint, unbedeutende Partei Namens Essener, dieselbe hat er aber gerade so wie seine

1) B. J. II, 8, 6 p. 97, 28. *Ὀργῆς ταμίαι δίκαιοι, θυμοῦ καθεκτικοί, πίστεως προστάται, εἰρήνης ὑπουργοί.*

2) A. p. 694, 40.

Sadducäer und Pharisäer um das „Schicksal" gruppirt; doch darüber später.

Hier nur noch ein Wort; wenn jenes Schicksal und die Stellung zu ihm in allen Berichten des Josephus über die Parteien Palästinas eine Hauptrolle spielt, woher kommt es dann, dass hier in dieser endlosen Beschreibung des Essenismus auch nicht die leiseste Andeutung von der Stellung dieser Essener zum Schicksal vorkommt? Auch hier wird, glauben wir, jeder Unbefangene mit uns sagen müssen: weil Josephus diese „tendenziöse Lobrede" der Essener nicht geschrieben hat, nicht geschrieben haben kann.

2. Josephus konnte eine Partei niemals billigen, die die Gemeinschaft mit dem jerusalemischen Tempel aufgegeben hatte. Gegen diesen Satz wird man vielleicht einwenden: Wie! Der Verräther seines Volkes, seiner Religion soll ein so zartes Einheitsgefühl besessen haben! Nun, wir wollen den unglücklichen Mann nicht entschuldigen; wir sagen nur, so gewiss es ist, dass er auf die raffinirteste Weise den Aberglauben seiner Genossen in Jotapata ausnutzte, um sich das Leben zu retten, ebenso gewiss ist es, dass er in der Frage des einheitlichen Cultus stets nicht bloss national, sondern sogar pharisäisch beschränkt gedacht hat. Wir sehen hier ab von seiner Stellung zu den „Chouthäern (diesen Namen führen nämlich die Samariter eigentlich)"[1]), man könnte dieselbe nicht als beweiskräftig ansehen; obgleich er unleugbar mit einer hämischen Freude erzählt, sie hätten ohne Weiteres ihren Tempel, den Concurrenten des jerusalemischen[2]), einstmals dem „Hellenischen Zeus" geweiht[3]). Nein, wir verweisen dazu auf seine Stellung zum Tempel in Leontopolis. Wer sich seine verächtlichen Worte über den Erbauer dieses Tempels, über seinen Standort, seine Priester und Verehrer in's Gedächtniss zurückruft,

1) A. XI, 4, 4 p. 407, 14 f., vgl. Schrader l. c. S. 276 f.

2) A. XII, 8, 2 p. 429, 20 *ναὸν ὅμοιον τῷ ἐν τοῖς Ἰεροσολύμοις*.

3) A. XII, 5, 5 p. 459, 25. Die Deutung, die A. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, S. 33 f. dieser Stelle gegeben hat, ist sicher abzuweisen; Josephus deutet mit keinem Wort an, dass die Samariter einen blossen Wortwitz gemacht hätten.

der wird uns zugeben, dass der Mann eine Trennung, wie sie der Essenismus geplant haben soll, nicht bloss als eine Uebertretung des Mosaischen Gesetzes, sondern als ein Verbrechen gegen Gott auffassen musste. Sieht er doch in dem Brief des Ptolemäus und der Kleopatra ein Zeichen ihrer Religiosität, weil sie durch ihn die „Sünde und die Gesetzesübertretung“ auf das Haupt [1]) jenes abtrünnigen Aaroniden gewälzt hätten. Man mache sich doch von der Gesetzesbildung des nachexilischen Judenthums keine falsche Vorstellung. Die Zeitgenossen eines Josephus bildeten sich wirklich ein, an dem Mosaischen Gesetz die Gotteserkenntniss und die Wahrheit in greifbarer Gestalt zu besitzen [2]). Ebendeswegen giebt es für Josephus nur Einen Altar, nur Einen Tempel, nur Eine Art rechtmässiger Opfer; denn das Mosaische Gesetz des nachexilischen Judenthums ist der Priestercodex, ist das Deuteronomium [3])!

Schlagen wir nun vollends seine Schrift gegen Apion auf, so finden wir dort gerade die Einheit und Einmüthigkeit der jüdischen Gemeinde auf das Nachdrücklichste betont [II, 17 f.]. Und dies mit vollem Rechte, denn selbst der Gegensatz der Pharisäer gegen die Sadducäer war ja im Grunde genommen mehr socialer als religiöser Natur. Von einer vermeintlichen Partei, die, „obgleich von Geschlecht Juden“, mit dem Mosaismus gebrochen hätte, weiss er auch dort nichts. Wie fern ihm überhaupt der Gedanke lag, es könne bessere Opfer, bessere Reinigungen als die des Mosaismus geben, lehrt der 23. Paragraph des zweiten Buches. Wenn also der Schreiber unserer Abschnitte jene Reinigungen und Opfer der Essener anerkennt, — doch was

1) A. XIII, 3, 2 p. 484, 34 *τὴν γὰρ ἁμαρτίαν καὶ τὴν τοῦ νόμου παράβασιν εἰς τὴν Ὀνίου κεφαλὴν ἀνέθεσαν.* Vgl. A. XII, 9, 7. XIII, 10, 4. XX, 10, 1. B. J. VII, 10, 2 f.

2) Römerbrief II, 20 *ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ.*

3) A. IV, 8, 5 p. 135. *Ἱερὰ πόλις ἔστω μία .... καὶ νεὼς εἷς ἐν ταύτῃ ἔστω καὶ βωμός εἷς .... Ἐν ἑτέρᾳ δὲ πόλει μήτε βωμὸς μήτε νεὼς ἔστω. Θεὸς γὰρ εἷς καὶ τὸ Ἑβραίων γένος ἕν.* C. Ap. II, 23 p. 382, 16. *Εἷς ναὸς ἑνὸς Θεοῦ.* etc.

sage ich, anerkennen ist viel zu kalt, dieser begeisterten Lobrede gegenüber — wenn er also jene essenischen Einrichtungen preist und verherrlicht, so beweist er damit nur das Eine, dass er nicht mit Josephus identisch sein kann.

3. Josephus war ein gläubiger Jude. So war er z. B. überzeugt, dass die Propheten die Zukunft sicher und unzweideutig vorausgesagt hatten[1]). Diese Ueberzeugung musste er schon deshalb haben, weil er über die Propheten völlig die alttestamentliche Anschauung theilte, dass sie, die Verkündiger des göttlichen Willens, unmittelbar im Namen und an Stelle Gottes sprachen[2]). Aber auch von den zeitgenössischen Propheten — obgleich er ja den eigentlichen Prophetencodex als bereits abgeschlossen betrachtet — spricht Josephus nur im gleichen Sinne[3]). Ganz natürlich; die nachexilische Gemeinde Palästinas lebte ja nicht bloss im Gesetz, sie lebte auch in den Propheten, ja sie glaubte die Prophezeiungen zu erleben. Ebendeshalb konnte in ihr nie das lebendige Gefühl von der unmittelbaren Nähe Gottes ganz verschwinden, wie das vielleicht in den ausserpalästinensischen Gemeinden der Fall war. Eben deshalb erheben sich auch hier in Palästina bei jeder entscheidenden

1) Vgl. A. X, 11, 7 über Daniel.

2) So sagt er z. B. von den Weissagungen des Haggai und Sacharja A. XI, 4, 5 p. 408, 8 ὡς τοῦ Θεοῦ ταῦτα προλέγοντος. Wir erlauben uns Müller's Anmerkung zu C. Ap. I, 8 hier mitzutheilen: „Die Propheten schrieben Θεοῦ δείξαντος A. X, 11, 7, in ihnen waltet τὸ θεῖον A. VI, 8, 2. X, 11, 3. 5. VIII, 13, 3, sie stehen im Umgange mit Gott, A. X, 11, 7. B. J. I, 2, 7, sie sind ἔνθεοι A. IX, 3, 1. B. J. III, 8, 3, sie sind ἐν θειασμῷ B. J. II, 13, 4. II, 22, 1, der Geist Gottes ergreift sie (λαμβάνει) A. IV, 6, 5.“ Die Bemerkung über die Weissagung des Moses A. IV, 8, 44 p. 146, 3 f. ist also seiner eigensten Ueberzeugung entsprungen, wenngleich er ihr vielleicht absichtlich eine Form gegeben hat, dass seine Leser die Mosaischen Schriften etwa mit den Sibyllinen zusammenstellen konnten.

3) So heisst es von dem bekannten Essener Menahem A. XV, 5, 5 p. 609, 52 πρόγνωσιν ἐκ Θεοῦ τῶν μελλόντων ἔχων. Damit steht aber die andere Nachricht, dass Judas die Kunst der Weissagung lehrte [A. XIII, 11, 2. B. J. I, 3, 5], nicht in Widerspruch. Denn wir kennen ja auch aus dem Alten Testament Prophetenschulen und Prophetenschüler. Daher die stolze Erklärung des Amos VII, 14.

Wendung der Geschichte bis zu den Zeiten Barkochba's prophetische Stimmen, die der Gemeinde — freilich im Anschluss an die Schriften der Alten[1]) — den göttlichen Willen verkündigen. Dies beweist doch schlagend, dass für das Volksbewusstsein der prophetische Geist noch nicht als ausgestorben galt, dass sich Israel noch nicht von Gott verlassen fühlte.

Doch wozu das alles, wird man sagen, das ist ja selbstverständlich! Nun wenn das so selbstverständlich ist, dann versteht es sich auch von selbst, dass Josephus den zwölften Paragraphen im B. J. nicht geschrieben haben kann. Doch übersetzen wir ihn: „Es giebt auch einige, die mit den heiligen Büchern, verschiedenen Weihungen und mit den Aussprüchen der Propheten bewandert, sich anheischig machen, die Zukunft vorher zu erkennen; mit ihren Voraussagungen verfehlen sie, wenn überhaupt, nur selten das Ziel."

Wir halten erstaunt inne, denn wir haben schon Manches über die Prophetie und ihr Wesen gelesen, aber eine so realistische Auffassung der Sache ist uns bei den Alten wenigstens noch nicht begegnet. Sie können „vorbeischiessen", meint doch der Schreiber, aber das geschieht nicht häufig. Schon dieser wunderbare Ausdruck „vorbeischiessen"[2]) muss uns stutzig machen; untersuchen wir daher diese Aussage näher.

Was heisst *ὑπισχνοῦνται* anders als „sie versprechen", „sie machen sich anheischig" oder „sie erregen die Hoffnung"? Mithin wollten die Essener, als vorsichtige Leute, das absolute Eintreffen ihrer Voraussagen nicht garantiren. Was soll das ferner heissen, sie sind bewandert, geübt [*ἐμπαιδοτριβούμενοι*] in den heiligen Schriften, verschiedenen Weihungen oder Reinigungen und den Aussprüchen der Propheten? Nun doch offenbar nichts anderes, als dass

1) Daniel IX, 2.

2) Dass Josephus einen so haarsträubenden Ausdruck nicht gebraucht haben kann, brauchte kaum gesagt zu werden, doch sehe man über seinen Gebrauch dieses Wortes B. J. IV, 2, 5 p. 190, 20. V, 2, 2 p. 233, 13.

die Essener nicht selbständig, d. h. von Gott erleuchtet, prophezeiten, sondern hauptsächlich aus jenen Schriften ihre Fähigkeit schöpften, in der Mehrzahl der Fälle die Zukunft richtig vorhersagen zu können. Mit andern Worten, die Essener scheinen die Kunst des Nachschlagens der Bibel — denn von dieser ist die Rede — geübt und es darin zu einer relativen Fertigkeit gebracht zu haben. Kurz und bündig ausgedrückt: die Essener unseres Schreibers trieben *στιχιομαντεία*![1]).

Dass das Josephus nicht geschrieben haben kann, liegt nach meiner Ueberzeugung auf der Hand. Wenn er überhaupt von dieser edlen Kunst, die ja sehr alt ist[2]), Kunde hatte, so würde er wenigstens bei seiner Auffassung von der prophetischen Gabe eine derartig erbärmliche Beschäftigung nicht als etwas besonders Rühmliches hervorgehoben haben. Weiter aber folgt aus dieser Stelle, dass die Essener hier unmöglich mit den Essenern, von denen uns Josephus an den andern Stellen berichtet, identisch sein können. Denn es ist unglaublich, dass die Herodianer Menschen geachtet hätten, weil sie, wie alte Weiber, „die Hoffnung erweckten“, unter günstigen Umständen die zukünftigen Ereignisse nicht ganz zu verfehlen. Der Mann, der diesen Satz hier geschrieben hat, können wir daher dreist behaupten, hatte keine Ahnung mehr von dem wahren Wesen der alten und neuen Propheten Israels und Judas.

4. Josephus kannte jedoch nicht bloss sein Volk, er kannte auch die Römer. Er wusste, dass gerade den Römern nichts ferner lag als religiöse Intoleranz. Deshalb hat er im ganzen Verlauf seines Jüdischen Krieges auch nicht einmal einen einzigen Zug erwähnt, der auch nur im Entferntesten bei seinen Lesern den Verdacht erwecken könnte, dass irgend wo ein römischer Officier oder ein römischer Soldat den Versuch gemacht hätte, die Juden aus religiösen

1) Ueber dieselbe Lexicon universale 1738 XVIII, 411; dort wird auch bemerkt, dass man in der Regel die Propheten und das Neue Testament (unsere *βίβλοις ἱεραῖς*?) zu Rathe zog.

2) Pauly, Real-E. II, 1154. Hermann l. c. § 39.

Gründen zu bedrängen[1]). Uebrigens hätte er sich ja schon durch die leiseste Verdächtigung der Römer bei seinen Lesern[2]) einfach lächerlich gemacht; denn vorausgesetzt, dass die jüdische Nation sich ruhig verhielt (non tumultuari), konnte sie, wie jede andere Nation, innerhalb des römischen Imperiums verehren, was und wen sie wollte.

Noch mehr, Josephus kennt aus seiner vaterländischen Geschichte einen Religionskrieg, den Antiochus Epiphanes einst gegen Juda führte. Dass er diesen genau nach dem ersten Makkabäerbuch schildert, ist allgemein bekannt. Weniger scheint man sich der Consequenz dieser Abhängigkeit bewusst geblieben zu sein.

Das Unternehmen des Antiochus war vermuthlich hervorgerufen durch die Ueberschätzung der hellenistischen Partei, jener gesetzlosen Menschen[3]); er glaubte, vielleicht durch diese überredet, den Augenblick für gekommen, eine einheitliche Gottesverehrung, wenigstens äusserlich, in seinen Staaten einführen zu können. Zu diesem Zwecke wollte er vor allem die Juden zwingen, von der Beschneidung abzustehen und Schweine zu opfern[4]). Der Widerstand gegen diese Zumuthung scheint besonders in Jerusalem kein sehr

---

1) Will man dagegen einwenden, dass die Zeloten den Treueid dem Kaiser aus religiösen Motiven verweigerten, dass also diesen Eid von den Juden zu verlangen religiöse Intoleranz war, so bemerken wir gegen diesen an sich richtigen Einwand, dass dies Verhältniss von den Römern nicht so aufgefasst wurde und von Josephus nicht so dargestellt ist. Dies gehört mit zu der unhistorischen Darstellung dieses Krieges von Seiten Josephus', er hat absichtlich vermieden, die religiöse Triebfeder des Aufstandes irgend wie zu berühren. Da wir also oben nur von der Auffassung des Josephus sprechen, bleibt unsere Bemerkung trotz dieses Einwandes richtig.

2) Nach meiner Ansicht hat er seinen B. J. gleich griechisch geschrieben, jene aramäische Urschrift (p. 4) ist eine prahlerische Erfindung, um sich wichtig zu machen.

3) 1. M. 1, 11 *υἱοὶ παράνομοι*. A. XII, 5, 4 p. 458, 26 *οἱ ἀσεβεῖς καὶ πονηροί* etc.

4) 1. M. 1, 47 *καὶ θύειν ὕεια*. B. J. I, 1, 2 p. 8, 37 *σῦς ἐπιθύειν τῷ βωμῷ*. A. XII, 5, 4 p. 458. 29. 34 *θύειν ἐπ' αὐτοῖς σῦς*.

grosser gewesen zu sein[1]). Anders in Modein; als dort die königlichen Beamten anlangten, um Schweine zu opfern[2]), brach der Aufstand los. Dass Antiochus die wahnsinnige Idee gehabt habe, die einzelnen Juden zu zwingen, Schweinefleisch zu essen, erzählt uns weder das erste Makkabäerbuch, noch Josephus. Das unmosaische Opfer und seine Theilnahme an ihm war das Einzige, was man vorläufig von dem Volke verlangte und von ihm vernünftiger Weise allein verlangen konnte. Dagegen hat nun das zweite Makkabäerbuch ein von Josephus unbeachtet gelassenes Wort des alten Berichtes [1. M. 1, 62 *μὴ φαγεῖν κοινά*] begierig aufgegriffen und, wie man weiss, detaillirt ausgemalt[3]). Dadurch zersplittert sich aber nothwendig bei diesem späteren Erzähler die geplante Massenbekehrung in die Bekehrung einzelner Personen. Wie unhistorisch diese ganze Auffassung und Darstellung ist, braucht hier nicht gesagt zu werden. Halten wir also unser Resultat fest im Auge: Josephus hat selbst dem Antiochus nicht die Verrücktheit aufgebürdet, dass er die einzelnen Juden durch gewaltsames Aufsperren ihres Mundes [denn anders liess sich doch die Sache nicht machen, wenn man die Juden zum Essen zwingen wollte, wie der Verfasser des 2. Makkabäerbuches von seinem Standpunkt aus auch ganz richtig gefolgert hat[4])] zum Genuss des ihnen vorgesetzten Schweinefleisches hätte zwingen wollen.

Lesen wir jetzt nun von unsern Essenern, die Römer hätten sie zwingen wollen, etwas ihnen Ungewohntes zu essen[5]), so haben wir hier doch unzweifelhaft die unhistorische Ansicht des 2. Makkabäerbuches vor uns. Weiter hören wir noch, die Essener sollten durch die Folter gezwungen werden „den (ihren) Gesetzgeber zu schmähen" [B. J. 99, 4). Mithin wird uns hier ein Religionskrieg im

1) Nur Wenige scheinen den Märtyrertod damals gefunden zu haben, doch wird uns kein Name genannt 1. M. 1, 26 f. A. p. 458, 45.

2) 1. M. 2, 15. A. XII, 6, 2 p. 460, 3.

3) 2. M. 6, 18 f.

4) 2. M. 6, 18 *ἀναχανὼν ἠναγκάζετο φαγεῖν ὕειον κρέας.*

5) B. J. 99, 4 *φάγωσί τι τῶν ἀσυνήθων.*

wahren Sinne des Wortes geschildert, ein Religionskrieg, den die Römer damals wenigstens nicht geführt haben, und den Josephus so nirgends beschrieben hat.

Doch halt! wird man uns zurufen, steht denn im Texte, dass es die Römer gewesen seien, die diese Experimente mit den Essenern angestellt haben? Nein, gewiss nicht; auch dies gehört mit zu der ganz verschwommenen Art, in der diese Abschnitte gehalten sind. Hier steht nur da, dass sich dies zur Zeit des Krieges gegen die Römer zugetragen haben soll[1]). Wer den Krieg gegen die Römer geführt hat, und wo dieser Krieg ausgebrochen sein soll — denn in dem ganzen Abschnitte fehlt jede geographische Bestimmung — wird uns überhaupt nicht gesagt. Der Schreiber hat eben keine begrifflich zu definirende Vorstellung von den Essenern gehabt, und deshalb begnügte er sich mit dieser vagen Andeutung. Er überlässt es ganz dem Leser, sich die Sachen nach Gutdünken zurechtzulegen. Dies war das Gescheiteste, was er in seiner Lage thun konnte, denn wirklich hat man sich nun auch gedacht, seine Essener hätten in Palästina gelebt, hätten unter den Römern gelitten etc.

Möglicher Weise wendet man aber noch ein: vielleicht wollte Josephus seine römischen Leser nicht durch eine genauere Angabe beleidigen. Der Grund lässt sich hören. Allein nicht bloss die Gedanken, auch die Worte dieses Abschnittes [§ 10] sind zum Theil aus dem 2. Makkabäerbuche entlehnt, das Josephus sicher nicht gekannt hat.

Die Schergen heissen *τοὺς αἰκιζομένους* 99, 6; *αἰκιζόμενοι* 2. M. 7, 13. Die Essener lachen *ἐν ταῖς ἀλγηδόσι* 99, 7; der gefolterte Jüngling *ὡς ἐν οὐδενὶ τὰς ἀλγηδόνας ἐτίθετο* 2. M. 7, 12. Die Essener durchlaufen alle möglichen *τῶν βασανιστηρίων ὀργάνων* 99, 3; vgl. *ἐβασάνιζον* 2. M. 7, 13. Man fordert die Essener zum *βλασφημεῖν* auf,

1) Auch ist die Andeutung über das Verhalten der Essener während des Krieges mindestens „proleptisch“, da von dem Kriege gegen die Römer, von der Einleitung abgesehen [p. 4, 1], noch nicht die Rede war.

vgl. 2. M. 8, 4 etc. Die Essener wählen *τὸν θάνατον εἰ μετ' εὐκλείας προσίοι* 98, 53; auch Eleazar wählte *τὸν μετ' εὐκλείας θάνατον* 2. M. 6, 19. [Der letzte Ausdruck ist als der schlichtere das Original.] Die Essener besiegen die Schmerzen *τοῖς φρονήμασι* 98, 52; auch an dem armen Weibe wird das *φρόνημα* gerühmt 2. M. 7, 21.

Doch das sind ja alles Kleinigkeiten in Anbetracht der Identität der Anschauung, aber auch in Anbetracht der bewussten, der gewollten Abweichungen. Für Letzteres noch zwei Beispiele: Im Makkabäerbuche will man vor allem die Juden zum Genuss des „verbotenen" (*ἀθέμιτος* 6, 5. 7, 1) Schweinefleisches zwingen; dies passte aber, wie gesagt, unserm Schreiber gar nicht, er hat daraus „ungewohntes" (*ἀσύνηθος* 99, 5) gemacht. Natürlich, seine Essener, obgleich von Geschlecht Juden, übertreffen ja durch ihre Lebensweise, Gesinnung und durch ihre Gesetze[1]) alle „andern Juden". Sie haben bessere Reinigungen als der Mosaismus mit all' seinen Priestern und Cultusanstalten zusammengenommen. Er durfte sie daher nicht dem Verdachte aussetzen, sie hätten noch die beschränkte Ansicht von verbotenen Speisen gehabt! Der Jüngling im Makkabäerbuch ist kühn bereit, seine Glieder, die er vom Himmel erhalten hat, aufzugeben, weil er hofft, sie vom Himmel wieder zu erhalten: *καὶ παρ' αὐτοῦ ταῦτα πάλιν ἐλπίζω κομίσασθαι* 7, 11. Auch die Essener geben willig ihre — Seelen auf *ὡς πάλιν κομιούμενοι* 99, 9. Zwischen beiden Sätzen, die scheinbar so gleich lauten, liegt eine ganze Welt! Der Eine hofft noch auf Wiederherstellung seiner Glieder, die Anderen nur auf die ihrer Seelen. Wir haben diesen Unterschied nicht bestritten, wir behaupten nur die Abhängigkeit des einen Berichts von dem andern. Wo die Priorität zu suchen ist, brauchen wir wohl bei dem letzten Beispiel nicht erst zu erörtern.

Mithin scheint es uns erwiesen, dass Josephus auch diesen Theil des Essenerberichtes nicht geschrieben haben kann.

Dies sind im Wesentlichen unsere Gründe, mit denen

1) B. J. 99, 43 *δίαιταν... ἔθη... νόμιμα.*

wir glauben, Josephus endgiltig von der ihn belastenden Autorschaft unserer Abschnitte lossprechen zu können. Er hat, wie Philo, das Unglück gehabt, dass ihm von irgend einer Seite ein Kukuksei untergeschoben wurde.

Wem etwa die von uns beigebrachten Beweise noch nicht zahlreich genug sein sollten, der kann ja unsere Arbeit in der angewiesenen Richtung mit Leichtigkeit fortsetzen. Ist einmal das Brecheisen an der richtigen Stelle eingesetzt und genügend hin und her bewegt, so dass die Fugen des Baues auseinandergerissen sind, dann kann hinterher ein jeder die losgelösten Steine weiter rollen.

Indessen giebt es noch einen Beweis dafür, dass Josephus die bisher besprochenen Paragraphen nicht geschrieben haben kann, ein Beweis, auf den wir schon mehrmals andeutungsweise hinweisen mussten, mit dem wir uns aber jetzt eingehender beschäftigen wollen. Wir meinen nämlich die historischen Essener des historischen Josephus.

(Schluss folgt.)

Zur synoptischen Frage.

III.

Von

Paul Feine
in Neuwied.

XI. Der Parabelabschnitt der Erzählungsquelle.
Matth. 13. Marc. 4. Luc. 8.

1. Woher entlehnen die Evangelisten die erzählten Gleichnisse.

Matthäus hat in seinem Parabelcapitel sieben Gleichnisse, Marcus erzählt deren drei, Lucas hat an dem parallelen Ort nur ein einziges Gleichniss, das von vielerlei Acker. Dies bietet er trotz mannigfacher Verschiedenheiten in einer Fassung, die der bei Matthäus und Marcus vorliegenden parallel läuft. Bei diesem Sachverhalt suche ich nach meinem Standpunkt die gemeinsame Quelle für das Gleichniss vom Säemann in dem synoptischen Leitfaden. Weiss dagegen leitet das Gleichniss aus der Redenquelle ab. Bei der Wichtigkeit der Frage muss ich dieser Differenz näher treten. Dadurch komme ich aber in die Untersuchung nach der Composition der Parabelcapitel bei Matthäus und Marcus überhaupt, und so bin ich genöthigt, über die ganze Frage, woher die Gleichnisse in diesen Parabelabschnitten stammen, zusammenhängend zu handeln.

Nach Weiss ist der zweite Evangelist eine Quelle nicht nur des Lucas, sondern auch des Matthäus. Und so hat denn für ihn die Darstellung des Marcus auch in dem

Parabelcapitel eine beherrschende Bedeutung. Marcus nimmt nach ihm aus der apostolischen Quelle auf, was er bei tauglich scheinender Veranlassung unterzubringen wusste. Die bisweilen skizzenhaften Erzählungen, Sprüche und Spruchreihen derselben füllt er aus und gruppirt sie oft frei nach dem leitenden Gesichtspunkt seiner Erzählung. Diesen Fall hätten wir nach Weiss auch hier in der Parabelrede. Er sagt (Jahrb. f. deutsche Theol. 1864 S. 88 f.; Marcus S. 135 ff.), das Parabellehren Jesu im vierten Capitel habe in der Oekonomie des Marcusevangeliums eine ganz bestimmte Bedeutung. Es komme dem Evangelisten darauf an, an dieser Stelle die Scheidung der lernbegierigen Hörer von der im Grossen und Ganzen unempfänglich bleibenden Volksmasse vorzuführen. Jesus trage in verhüllender Form das tiefste Geheimniss des Gottesreiches vor, das aber wegen der Form, in der es geboten wird, an und für sich nicht verstanden werden könne, sondern dessen wahrer Sinn erst von Jesus selbst erschlossen werden müsse. Wer nun von dem Volke nachdenklich zu Jesus komme und um Aufschluss über den Sinn des eben Gehörten bitte, der zeige dadurch seine Empfänglichkeit für das Gottesreich, und bei ihm habe dann das Lehren Jesu seinen Zweck erfüllt, er werde eingeführt in den tiefen Sinn von Jesu Verkündigung und erhalte von Jesus Aufschluss durch die Darlegung des Gesetzes, das bei der Begründung des Reiches Gottes walte. Wer aber gleichgültig sich um das Gehörte und im Grunde nicht Verstandene nicht weiter kümmere, der beweise durch diese Unempfänglichkeit, dass er nicht werth sei, die Enthüllung zu erhalten. Diesen werde Alles, was zum Geheimniss des Gottesreiches gehöre, alle die tieferen Wahrheiten, welche das Wesen desselben betreffen, nur in einer Hülle zu Theil, die ihnen auch ferner das Geheimniss verborgen bleiben lasse. Darin aber, dass sie äusserlich das hören, was die Geheimnisse des Reiches enthalte und doch von dem wahren Sinn des Gehörten nichts ahnen und nichts verstehen, zeige sich die Absicht des göttlichen Strafgerichts über sie. Nur wenn sie fragen, solle ihnen die Möglichkeit der Bekehrung und der Sündenvergebung zu Theil werden.

Wenn sie nicht fragen, so solle ihnen die unerlässliche Bedingung ihres Seelenheils, die Bekehrung, unmöglich gemacht werden.

Wenn aber, schliesst Weiss, die Parabeln von Marcus nicht um ihrer selbst willen erzählt werden, sondern ein bestimmter pragmatischer Fortschritt durch die Anreihung der Parabelrede an diesem Ort dargestellt werden soll, so haben wir das Recht, diejenigen Theile der Parabelrede, die die Intention des Evangelisten ausdrücken, erst ihm selbst zuzuweisen. Und so betrachtet Weiss das Gespräch mit den Jüngern V. 10—25, sowie den reflectirenden Abschluss V. 33 f. als Zusatz des Evangelisten. In dieser Annahme bestärkt ihn die etwas unklare Art, wie V. 26 nach dem eingeschalteten Gespräch, das erst nach Beendigung der Rede an das Volk vorgefallen sein könne (vgl. 4, 10), die folgenden vor dem Volk gesprochenen Parabeln angeknüpft werden. Denn man müsse nach dem Context des Marcus eigentlich die Jünger als Auditorium voraussetzen, und diese Auffassung werde doch durch 4, 33 f. unmöglich gemacht.

Allein in erster Linie habe ich mich nicht überzeugen können, dass die Bedeutung unseres Abschnittes im Zusammenhange des Marcusevangeliums die ist, wie sie Weiss darstellt. Es ist nicht die Absicht des Marcus gewesen, geschweige denn der entscheidende Gesichtspunkt, weshalb er hier die Parabelrede einordnet, Jesum als Prüfstein der Empfänglichkeit für das Gottesreich die Frage nach dem Sinn der Parabeln anwenden zu lassen, Weiss wie Volkmar (Die Evangelien S. 280) irren, wenn sie diesen Gedanken nachdrücklich geltend machen. Der Grundgedanke des Gleichnisses vom Säemann ist nach Weiss (Marc. S. 141) der: Wie der Erfolg der Säemannsarbeit von der Beschaffenheit des Ackers abhängig ist, so ist auch der Erfolg der reichsgründenden Thätigkeit Jesu abhängig von der Beschaffenheit des Volkes, in welchem er wirkt; wie dort nur ein Theil des Samens Frucht trägt, so hat auch diese nur bei einem Theil des Volkes rechten Erfolg. Auf die einzelnen Kategorien, dass es in dem einen Fall zu gar keinem,

im zweiten zu einem vorübergehenden, im dritten zu einem später wieder vereitelten Erfolge kommt, will das Gleichniss in seinem ursprünglichen Zwecke gar keinen Nachdruck legen, ebensowenig wie darauf, dass den drei verschiedenen Graden von Unfruchtbarkeit drei verschiedene Grade von Fruchtbarkeit gegenübergestellt sind. Das sind Alles nur erst eingetragene allegorisirende Ausdeutungen, die den eigentlichen Zweck der Parabel, eine Scheidung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen auszuführen, verdunkeln.

Sollte aber Weiss wirklich mit dieser Darlegung des ursprünglichen Sinnes der Säemannsparabel recht haben, so würde das Verfahren des Marcus mit dieser Parabel schlechterdings unbegreiflich sein. Denn nach Weiss ist es gerade erst Marcus gewesen, der das Gleichniss ausbaute und die allegorisirenden Züge hineinarbeitete. Der zweite Evangelist fand der Ansicht von Weiss zufolge in seiner Quelle dasselbe etwa in der Form, wie wir es noch jetzt bei Lucas lesen; und da hätte er, trotzdem er, um den Grundgedanken des ganzen Abschnittes zum Ausdruck zu bringen, das Gleichniss eher in der vorgefundenen Form brauchen konnte, dennoch Erweiterungen angebracht, die den Gedanken nach einer anderen Seite hinwendeten, so dass derselbe mit dem von ihm ins Auge gefassten Hauptgedanken des Abschnittes nicht mehr harmonirte? Ja, noch mehr, er hätte der Form der nach einer andern Richtung hin gewendeten Allegorie, welche er erst dem Gleichniss gegeben haben soll, dadurch mehr Nachdruck verliehen, dass er eine vollständig durchgeführte Deutung derselben erst selbst hinzugefügt hätte? Wie jetzt die Parabel vom Säemann bei Marcus vorliegt, ist sie eine Allegorie, der es darauf ankommt zu zeigen, nicht, dass die Einen Aufnahme ins Reich finden, während die Seelen der Andern nicht gerettet werden, sondern dass es verschiedene Klassen von Menschen giebt, deren verschiedene Herzensbeschaffenheit die Veranlassung ist, dass sie entweder kein Verständniss für die Lehre vom Reich Gottes haben, oder sich der Lehre Jesu zuwenden und aus verschiedenen

Gründen keinen Bestand im Glauben haben, oder aber das Wort annehmen und bewahren und rechte Kinder Gottes werden. Und diese Wendung des Gedankens lässt sich nicht auf Rechnung des Marcus setzen, wenn Weiss seine Intention richtig auslegt.

Doch das ist erst ein Bedenken; es lassen sich aber noch manche andere Einwendungen machen (vgl. Jülicher, Die Gleichnissreden Jesu I S. 140 ff.). Wenn von Marcus hier die Scheidung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen betont werden soll, so müsste man das so verstehen, dass, wer einmal Aufnahme in das Gottesreich gefunden habe, nun als gerettet betrachtet werden solle. Der Gedanke, dass man nach der Aufnahme ins Gottesreich demselben wieder abtrünnig werden und der Verdammniss anheimfallen könnte, liegt bei dem von Weiss dem Marcus zugeschobenen Gedanken fern, da haben wir vielmehr die Scheidung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen, Geretteten und Verdammten. Aber das Gleichniss spricht klar genug die Anschauung aus, dass mit der Annahme des Wortes vom Gottesreiche die Rettung der Seele noch nicht unmittelbar verbunden sei, sondern dass diejenigen, die sich nicht bewähren, keine echten Glieder des Reiches seien und ungeachtet ihres anfänglichen Glaubens würden verworfen werden.

Ferner, wenn wir von der historischen Unwahrscheinlichkeit der Annahme, dass Jesus die Erlangung der Seligkeit von einer einzigen Frage abhängig gemacht hätte, ganz absehen, kann ich mir auch nicht denken, dass der Evangelist eine solche Anschauung hätte vertreten können. Auch Marcus hat recht gut gewusst, dass ganz andere Dinge nöthig sind, um Theilhaber des Reiches Gottes zu werden. Ebensowenig ist es richtig, zu sagen, dass die bildlose Verkündigung der Menge ebenso unverständlich geblieben sein würde, während die parabolische Form sie wenigstens hätte anlocken und den letzten glimmenden Funken von Willigkeit zum Forschen nach der Wahrheit und zum Hören derselben anfachen können (Weiss, Leben Jesu II S. 29). Denn eben aus dieser Menge heraus sollte ja ein Theil

kommen und fragen, und dann sollte ihnen die in den Parabeln verborgene Wahrheit enthüllt werden, und sie verstanden sie dann. Es ist kein Unterschied in der Auffassungsgabe zwischen den einzelnen Menschen in dem Volkshaufen ins Auge gefasst, alle hätten die Enthüllung des Geheimnisses verstanden, die sich entschlossen zu fragen. Also begriffe man nicht, warum Jesus nicht gleich die bildlose Offenbarung über das Gottesreich gegeben habe, da so wohl noch mehr hätten gerettet werden können.

Weiterhin, und das ist ein wichtiger Punkt, die Frage ist bei Marcus im Texte gar nicht so betont, dass man auf dieselbe eine Theorie gründen könnte. Dass Matthäus den Gedanken des Marcus nicht aufgenommen hätte, liesse sich erklären, da er in diesem Abschnitt auch in anderer Beziehung seinen eigenen Weg eingeschlagen hat; aber es ist befremdlich, dass Lucas ebensowenig etwas von diesem von Weiss behaupteten Grundgedanken des Marcus verräth. Bei ihm sind die Frager allein die Jünger, und doch nimmt gerade er, indem er das Kommen der Verwandten Jesu nach der Säemannsparabel bringt, eine Abänderung in der Reihenfolge der Geschichten vor, die ihm eine gute Gelegenheit geboten hätte, die Fragenden aus der Menge als die Empfänglichen über Mutter und Brüder zu stellen. Denn als seine Mutter und Brüder kommen, ist Jesus nach Lucas noch von der Menge umgeben, der er eben das Gleichniss erzählt hatte, und die Antwort, die Jesus auf die Nachricht vom Kommen seiner Verwandten ertheilt, lässt voraussetzen, dass nach der Meinung des Evangelisten auch über die Zwölf hinaus solche da sind, die die von Jesus V. 21 gestellte Forderung erfüllen. Wie nahe hätte es da gelegen, Jesum in der Unterhaltung mit den nach dem Geheimniss des Gottesreiches Verlangenden sein zu lassen, als seine Verwandten herankamen, um so mehr, als er dann auch den Gedanken von Marc. 3, 34 f. gestreift hätte. Aber nein, daran, dass Leute aus der Menge gefragt hätten und dass sie sich dadurch irgend ein Verdienst erworben hätten, denkt der dritte Evangelist gar nicht, sondern er nimmt Bezug auf die vierte Kategorie von Menschen nach dem

Gleichniss. Diejenigen bezeichnet bei ihm Jesus als seine Mutter und seine Brüder, die das Wort Gottes hören und danach thun.

Doch das sind nur Vermuthungen, gegen die sich auch Einiges einwenden liesse, wenn nicht der Marcustext selbst sie nahe legte. Jülicher hat recht, wenn er ausführt, wie wir bei Marcus nirgends eine Spur finden, dass die Parabelrede dadurch, dass ein Theil des Volkes zu Jesus kommt und fragt, wirklich eine Scheidung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen herbeigeführt hätte: *καταμόνας* lässt nur die Deutung zu, dass seine gewöhnliche Umgebung ihn um Aufschluss über die Gleichnissrede bittet und dass nicht vom Volke sich ein Theil derselben angeschlossen hat, um auch der Erklärung der Parabel theilhaftig zu werden. „Hätte der Evangelist an Andere gedacht, an Neugewonnene aus den Schaaren, so hat er dieselben v. 10 in einer Weise bezeichnet, die Jedermann irreführen musste“ (Jülicher S. 141). Man müsste wohl wenigstens ein *ὑμῖν τοῖς ἐρωτῶσιν* erwarten. Und dann, V. 34 ist's ja direct ausgesprochen, dass nicht die Fragenden, sondern seine Jünger es waren, die die Auflösung bekamen [1]).

Dem Argument, das aus V. 13 gegen ihn und seine Auffassung entnommen werden muss, sucht Weiss durch eine andere Auslegung zu entgehen. Die gewöhnliche Auffassung des Verses ist bekanntlich die, dass nach *ταύτην* interpungirt werden muss: „Ihr kennt nicht diese Parabel, und wie wollt ihr alle Parabeln (nämlich die ich gesprochen habe) verstehen?“ Auf die Schwierigkeiten, einmal, dass V. 10 nicht nach d i e s e r e i n e n Parabel gefragt worden

1) Die *περὶ αὐτόν*, die V. 10 neben den Zwölfen genannt sind, kann man nicht als solche ansehen, die aus der Menge kommen und ihn fragen, sondern sie gehören schon zu dem Kreise der Jesu Ergebenen. Dies geht schon aus 3, 34 hervor, und hier, im 10. Vers kann man den Ausdruck gar nicht anders übersetzen, als dass Diejenigen gemeint sind, welche über die Zwölf hinaus sich schon vorher in Jesu Umgebung befanden. Dann stehen sich aber schon von vornherein gegenüber die Anhänger Jesu und Diejenigen, welche sich seiner Lehre nicht zugewendet haben.

ist, sondern nach **den Parabeln**, zweitens, dass das Fut. γνώσεσθε nicht passend erscheint, da ja die andern Parabeln von Jesus auch schon vorgetragen und nicht verstanden worden sind, ferner darauf, dass V. 11 f. den Tadel gegen die Jünger, der in V. 13 liegt, nicht erwarten lassen, habe ich hier nicht einzugehen. Sie bestehen bei dieser Erklärung, ich glaube aber, es lässt sich noch nachweisen, woher sie kommen. Die eben angegebene Auslegung kann Weiss indess nicht annehmen, da derselben zufolge hier den Jüngern ein Vorwurf gemacht würde, dass sie diese Parabel nicht ohne besondere Erklärung verstanden haben und Weiss in diesem Abschnitt den Gedanken ausgedrückt sieht, dass sie durch ihre Frage gerade Anerkennung verdienen. Er interpungirt daher nicht hinter ταύτην und zieht die beiden Glieder der Frage enger an einander: „Ihr wisset also die Parabel (nach ihrer Bedeutung) nicht und wie ihr alle die Parabeln (wonach ihr fragt, bem. den Artikel) verstehen sollt?" (Marc. S. 146.) Dann würde also Jesus, bevor er die Erklärung des Gleichnisses vom Säemann gab, resumiren, dass er genöthigt sei, auch seinen Jüngern, um sie in den Besitz des ihnen verliehenen Geheimnisses des Gottesreichs zu setzen, seinen Parabelvortrag ausführlich zu deuten.

Ich kann mir aber nicht denken, dass sich Marcus so würde ausgedrückt haben, wie wir es bei ihm lesen, wenn V. 10—13 erst aus seiner Feder geflossen wären. Ich will es nicht betonen, dass die Jünger V. 10 nach **den Parabeln**, also allen, die Jesus gesprochen hatte, gefragt haben und hier V. 13a durch ταύτην ein natürlicher Nachdruck auf die Säemannsparabel gelegt wird, was bei der Weiss'schen Deutung zurücktritt, aber von Belang ist etwas Anderes. Weiss sagt, die Beziehung auf die eine Parabel, welche Marcus bis dahin mitgetheilt habe, sei lediglich Sache des Schriftstellers, der mit dieser Einleitung die folgende Parabelerklärung als ein Beispiel davon geben wollte, wie Jesus überhaupt den Jüngern das Verständniss der Parabeln eröffnete, und so könne Marcus ganz gut das Wort in eine Situation versetzen, wo Jesus schon mehrere Parabeln ge-

sprochen habe und wo die Jünger auch nach der Deutung aller dieser erzählten Parabeln gefragt haben. Ich glaube, Weiss berührt hier einen richtigen Gedanken, aber der Fassung desselben und den Folgerungen, die er aus demselben zieht, kann ich nicht beistimmen.

Aus Marc. V. 2a (vgl. Matth. 13, 2) geht hervor, dass Jesus an dem bezeichneten Tage dem Volke viele Parabeln vorgetragen hat, und aus V. 2b, dass die Säemannsparabel als ein Beispiel aus der Zahl der gesprochenen Parabeln erzählt werden soll. Und wenn uns dann nach dieser ersten Parabel schon ein Gespräch zwischen Jesus und seinen Jüngern berichtet wird, in dem die Jünger den Herrn nach den Parabeln fragen, so kann natürlich für die Erklärung auch nur auf die eine erzählte Parabel zurückgegangen werden, trotzdem schon eine Reihe als vorgetragen gedacht sind. Aber ebensowenig, wie das Gleichniss von Marcus erzählt ist, um die Art von Jesu Parabellehren überhaupt zu charakterisiren, — denn es ist ja doch das Ereigniss eines bestimmten Tages — ebensowenig ist die folgende Parabelerklärung ein Beispiel davon, wie Jesus überhaupt den Jüngern das Verständniss der Parabeln eröffnete. Ueberhaupt wird das Verständniss der Parabeln oder vielmehr der unverstandenen Parabeln eröffnet, indem eine Erklärung derselben gegeben wird, und insofern, als hier eben auch eine Erklärung geboten wird, hat Weiss recht. Aber jede Parabel hat ja doch einen andern Gedanken zum Inhalt, und so ist bei jeder Parabel, vorausgesetzt, dass sie nicht von selbst verstanden wird, eine andere Erklärung nöthig. Dem gegenüber kann auf die Art, wie Jesus die Erklärung gab, kein Nachdruck gelegt werden, es kommt nur darauf an, dass das Verständniss aufgeschlossen wird.

Und wenden wir uns nun zu V. 13, so kann natürlich in dem Satz *καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε* nicht der Sinn liegen, dass mit dem Verständniss der Säemannsparabel irgend ein Schritt auf der Bahn des Verständnisses anderer Parabeln gethan werde. Demnach würde ich wenigstens nicht einsehen können, was Marcus veranlasst habe, V. 13b zuzusetzen. Das *ταύτην* und die sofort fol-

gende Erklärung der Säemannsparabel liefert ja den Beweis, dass es dem Evangelisten hier zunächst auf dies eine Gleichniss ankommt. Er kann nicht die Absicht haben, mehrere Deutungen zu geben, weil er erst ein einziges Gleichniss erzählt hat. Wozu aber dann, nachdem er mit dem Plural τὰς παραβολάς der Anschauung von V. 2 gerecht geworden war, V. 13 noch einmal auf die andern Gleichnisse hindeuten, die nicht erklärt werden?[1]) Genügte es dann nicht, hier nur von der einen Parabel und deren Deutung zu reden, da in V. 33 f. die andern Parabeln immer noch berücksichtigt wurden?

Wir müssen nun hier einen kurzen Rückblick thun. Nach Allem, was eben auseinandergesetzt worden ist, ist der den Abschnitt beherrschende Gesichtspunkt nicht dieser, dass sich eine Scheidung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen vollzieht, indem diese gleichgültig weitergehen, jene kommen und nach dem Sinn der gehörten Gleichnisse fragen. Es würde somit auch die Berechtigung bestritten werden müssen, sich auf diesen Gedanken zu stützen, um erst dem Marcus die Abfassung des Gespräches V. 10—25 und V. 33 f. zuzuweisen. Hier haben wir nun aber glücklicher Weise einen Abschnitt, wo nach meiner Ueberzeugung ziemlich klar dargethan werden kann, dass Weiss' Anschauung über die Quellenverhältnisse nicht haltbar ist. Ich für mein Theil komme nur aus, wenn ich — von Einzelheiten sehe ich jetzt ab — das ganze Stück Marc. 4, 1—25 und V. 33 f. aus der synoptischen Erzählungsquelle geflossen denke. Einen sichern Anhalt, dass die Erzählungsquelle die gemeinsame Grundlage der drei Synoptiker ist, gewinne ich aus den Versen 21—25. Denn auch nach meiner Ansicht haben wir in den Doubletten vielfach deutliche Fingerzeige für die Quellenverhältnisse, und nament-

1) Weiss hat keine Berechtigung, auf den Artikel vor παραβολάς V. 13 zur Stütze seiner Ansicht hinzuweisen. Der Artikel steht grammatisch ganz correct in dem Sinne meiner und der gewöhnlichen Erklärung, da alle Parabeln gemeint sind, die nach dem Context (V. 10) als eine bestimmte Mehrheit bekannt sind (vgl. Winer, Gramm. 6. Aufl. S. 101; Jülicher, Die Gleichnissreden Jesu I S. 128).

lich in diesem Abschnitt bleiben unsere Argumente trotz der Einsprache Wetzel's (Die synopt. Evang. S. 79 ff.) bestehen.

Die Sprüche V. 21 f. haben sowohl Matthäus wie auch Lucas. Bei Matthäus stehen sie aber nicht an dem dem Marcus parallelen Ort; er hat sie auch nicht wie Marcus mit einander verbunden, sondern den ersten von dem Licht und Leuchter bringt er 5, 15, den zweiten von dem Verborgenen, was offenbar werden müsse, 10, 26. Lucas hat beide Sprüche je zweimal, zuerst in der Parallele zu Marcus, und dann den ersten noch einmal 11, 33 und den zweiten 12, 2. Dass Matth. 5, 15 = Luc. 11, 33 und Matth. 10, 26 = Luc. 12, 2 aus der Redenquelle entnommen sind, bedarf für die jetzige Untersuchung keines Beweises, und das wird ja auch nur von Wenigen bezweifelt. Nun aber soll Marcus nach Weiss die Sprüche ebenfalls aus der apostolischen Quelle haben. Sieht man jedoch näher zu, so muss man gestehen, dass Marcus dann mit den Sprüchen recht frei verfahren wäre. Er hätte eigentlich nur einige Wendungen aus der Quelle stehen lassen und im Uebrigen die Sprüche ganz umgestaltet. Nach dem Druck von Weiss erinnern an die Quelle die Ausdrücke V. 21 *λύχνος* — *ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῇ* — *ἐπὶ τὴν λυχνίαν* und V. 22 nur *ἔστιν* und *κρυπτόν*.

Auf die etwas verschiedenen Nüancen der Bedeutung, die zwischen Matth. 5, 15 und Luc. 11, 33 zu Tage treten, gehen wir hier nicht ein, auch nicht auf die grössere Differenz hinsichtlich der Bedeutung des Spruches bei Matthäus und Lucas einerseits und Marcus andererseits, denn daraus ergiebt sich für die Herleitung des Spruches kein zwingendes Motiv. Warum aber Marcus, wenn er in seiner Quelle den Spruch in der Form des Matthäus las, eine so grosse Veränderung mit demselben vorgenommen hat, ist Weiss nicht im Stande gewesen zu erklären, denn klarer oder bestimmter tritt der Gedanke auf keinen Fall bei Marcus heraus. Im Gegentheil, man versteht nicht, warum Marcus den Abschluss des Spruches *καὶ λάμπει πᾶσι τοῖς ἐν τῇ*

οἰκίᾳ weggelassen hätte, wenn er ihn gelesen hätte, denn dadurch wäre der Sinn noch deutlicher geworden.

Nicht anders verhält sich die Sache mit V. 22. Matth. 10, 26 = Luc. 12, 2 geben in ihrer fast genauen Uebereinstimmung ganz bestimmt die Fassung an, die der zweite Spruch in der Redenquelle gehabt hat; für mich ist es nicht denkbar, mit Wetzel (a. a. O. S. 164) anzunehmen, dass Jesus dies Wort zweimal geredet und wir hier zwei verschiedene, fest fixirte mündliche Ueberlieferungen zu statuiren haben. Von einer Aehnlichkeit der Fassung aber mit der Redenquelle kann bei Marcus nicht die Rede sein. Bei ihm erscheinen nicht nur die Satzglieder in der umgekehrten Ordnung, sondern die Gestaltung derselben ist auch durchaus verschieden. Weiss sagt, der zweite Evangelist habe den Spruch seinem Zweck gemäss frei umgestaltet. Er legt den Sinn des Verses sehr genau dar, und ich stimme seiner Auslegung auch bei bis auf die Auffassung des Conj. Aor. *φανερωθῇ*, der wohl nicht als Perf., sondern als Fut. exact., vielleicht auch wegen des Präs. *ἐστίν* als Fut. I übersetzt werden muss. Der Vers will sagen: „Es ist nicht irgend Etwas ein Verborgenes, es müsste denn der Fall eintreten, dass es einmal offenbar geworden sein wird“, oder vielmehr, um das einmal nicht ergänzen zu müssen, „wenn es nicht in der Zukunft offenbar werden wird; und nicht ist irgend Etwas versteckt geworden, wenn nicht, damit es an den Tag komme“. Da sehe ich denn nicht ein, wie bei Marcus ein anderer Sinn herauskommen soll als bei Matthäus. Die ausnahmslose Allgemeinheit der ausgesprochenen Wahrheit geht ebenso aus der Form des Matthäus, wie aus der des Marcus hervor. Ich weiss nicht, ob ich mich darin täusche, jedenfalls ist es nur eine Nüance, ich finde sogar, dass die Fassung einmal mit dem Aor. *ἐγένετο* und dann mit *ἵνα* bei Marcus den Gedanken noch etwas weniger allgemein ausdrückt als das *οὐδέν* — *ἐστίν* — *ὃ οὐκ* mit folgendem Futurum des Matthäus. Doch lassen wir das. Jedenfalls kann ich nicht zugeben, dass die ausnahmslose Gültigkeit der bereits in der Urgestalt des Spruches aus-

gedrückten Wahrheit durch die Umbildung des Marcus noch mehr hervorgehoben wird.

Weiter, wenn Marcus den Spruch aus der apostolischen Quelle entlehnt hat, so hat er ihn aus dem kleinen Spruchcomplex Matth. 10, 26—33 losgelöst. Dann jedoch stehe ich wieder vor dem Räthsel, warum er nicht auch Matth. 10, 27 mit aufgenommen hat. Da wäre ja so deutlich mit directen Worten die Verpflichtung ausgesprochen gewesen, das später frei und öffentlich zu verkündigen, was Jesus jetzt als Geheimniss des Gottesreiches nur ihnen aufgeschlossen hätte.

So kann ich also die beiden Verse des Marcus nicht aus der Redenquelle herleiten, sondern es bietet sich mir die Annahme dar, dass Marcus sie aus seiner gewöhnlichen Quelle, der Erzählungsquelle hat, die die Verse schon in dieser Form und in diesem Zusammenhang bot. Diese Ansicht gewinnt nun aus dem Folgenden eine Stütze.

V. 24b enthält den Spruch „Mit welchem Masse ihr messet, wird euch gemessen werden, und es wird euch zugesetzt werden.“ Die Redenquelle Matth. 7, 2 (= Luc. 6, 38) kennt denselben aber nur in der Form „Mit welchem Masse ihr messt, wird euch gemessen werden“, also ohne den Abschluss. Diesen hat nun Marcus nach der Ansicht von Weiss aus einem andern Wort der Redenquelle angefügt, das Matthäus gleichfalls in der Bergpredigt, 6, 33, bringt, Lucas an einem andern Ort, 12, 31. Dass sich dies wirklich so verhält, ist jedoch nicht wahrscheinlich. Weiss stimmt einer Bemerkung von Klostermann bei, dass nämlich das *καὶ προςτεθήσεται ὑμῖν* nicht wohl eine Steigerung des *μετρηθήσεται* sein könne, denn dieser Spruch wolle gerade die Aequivalenz der Vergeltung hervorheben, und diese Pointe würde sonst abgeschwächt werden. Die Erklärung, die dann Weiss von dem Gedankeninhalte giebt, befriedigt aber nicht. Wenn man die Dinge ansieht, wie sie liegen, so ist in dem *προςτεθήσεται* allerdings eine Steigerung gegenüber *μετρηθήσεται* ausgesprochen. Es ist aber nicht einleuchtend, dass Marcus aus sich selbst, nur weil ihm auch noch ein anderer Spruch der apostolischen Quelle

vorschwebte, den ursprünglichen Gedanken des Spruches verdunkelt haben sollte, welchen er gerade recht gut hätte brauchen können, sondern ich vermuthe, der Spruch von der Vergeltung mit gleichem Masse ist in manchen Kreisen in der Fassung, wie wir ihn bei Marcus lesen, bekannt gewesen, und in der Erzählungsquelle hat man ihn dann so, wie er überliefert war, fixirt, unbekümmert darum, ob nicht vielleicht der Abschluss desselben hier auch fehlen könnte.

Auch wenn wir uns zur Besprechung von V. 25 wenden, sehe ich mich auf die Annahme nicht einer Veränderung des Wortes durch den zweiten Evangelisten, sondern einer zweiten schon in der Quelle A zum Niederschlag gelangten Form angewiesen. Wir haben das Wort an fünf verschiedenen Stellen unserer synoptischen Evangelien. Unzweifelhaft ist für uns, dass Matth. 25, 29 = Luc. 19, 26 der Redenquelle zuzuweisen sind. Wie diese beiden Verse eine ganz ähnliche Fassung haben, so gehören ihrer Form nach auch die drei anderen Stellen zusammen, Matth. 13, 12 = Marc. 4, 25 = Luc. 8, 18, die ich aus der synoptischen Erzählungsquelle herleite. Dadurch glaube ich Weiss gegenüber entschieden im Vortheil zu sein. Denn eben in diesem Fall sehen wir, wie gezwungen die Annahme ist, dass Marcus mit dem Spruch der apostolischen Quelle frei verfahren sei. Sowohl Matthäus wie Lucas zeigen uns an beiden Stellen, wo sie denselben bringen, wie treu sie ihrer Vorlage hinsichtlich der allgemeinen Gestalt folgen. Der Sinn des Spruches an und für sich ist ja beide Male derselbe und wird durch die Fassung nicht verändert. Wozu sollten sie dann das Gefüge ändern? Wie hätte also Marcus eine Veranlassung gehabt, eine Umgestaltung vorzunehmen? Und wenn Weiss sagt (Marc. S. 156), der Spruch sei bis auf die Verwandlung der Participien in Relativsätze und wahrscheinlich auch das nachdrückliche *ἀπ᾽ αὐτοῦ* am Schlusse fast wörtlich wiedergegeben, so erweckt diese Ausdrucksweise einen falschen Schein. Der ganze Aufbau des Satzes ist in beiden Quellen verschieden, und diese Verschiedenheit ist durchaus fühlbar. Dass aber der Zusatz

καὶ περισσευθήσεται Matth. 13, 12 ein Nachklang von Marc. 4, 24 *προστεθήσεται ὑμῖν* sei, ist natürlich ein Gedanke, der nur zu der Quellenansicht von Weiss passt, aber irgend eine zwingende Kraft nicht besitzt und für uns nicht brauchbar ist.

Es erübrigt noch, auf etwas Anderes hinzuweisen. Wäre Marc. 4, 21—25 nur durch die Parallele bei Lucas belegt, so könnten Zweifel entstehen, ob wirklich die Erzählungsquelle diese Verse schon in diesem Zusammenhange enthalten hätte, oder ob sie nicht erst vom zweiten Evangelisten zusammengestellt sein könnten. Wenn nun auch der Spruch Matth. 13, 12 nicht ganz am parallelen Orte steht, so lässt sich doch aus der ungefähr gleichen Stellung schliessen — Matthäus ist ja für mich von Marcus unabhängig — wenn man den ersten Evangelisten mit Marcus und Lucas zusammenhält, dass die Quelle das Wort wohl innerhalb der Parabelrede gehabt hat. Und da ausserdem der Abschluss des Parabelcapitels Matth. 13, 51 f. noch einen ähnlichen Gedanken durchblicken lässt, wie Marc. V. 21 f., so halte ich es auch von dieser Seite her für wahrscheinlich, dass die Spruchreihe Marc. V. 21—25, im Wesentlichen wenigstens, in der Erzählungsquelle schon so gestanden hat.

Einen ferneren Anhaltspunkt dafür, dass in diesem Abschnitt die Erzählungsquelle zu Grunde liegt, kann ich hier nur andeuten, da er in die später vorzunehmende Einzeluntersuchung gehört. Es giebt bei Lucas verschiedene Ausdrücke und Wendungen, die sich nicht mit Marcus, sondern mit Matthäus berühren, in denen also, wie ich erklären muss, Matthäus den Text der Quelle treuer erhalten hat und auch Lucas über Marcus hinaus denselben berücksichtigt.

Dann habe ich in diesen Jahrb. 1886 S. 463 ff. zu zeigen versucht, wie ich die Anordnung des Stoffes im Matthäusevangelium von Cap. 5—14 aus der Zusammenarbeitung der Redenquelle mit dem im Marcus hinsichtlich der Reihenfolge reiner erhaltenen synoptischen Leitfaden erkläre, und ich glaube, dass mir das ohne Schwierigkeiten gelungen ist. Ebenso legt auch Lucas nach meiner Ansicht

durchaus die Annahme näher, dass schon das Säemannsgleichniss selbst bei ihm aus der Erzählungsquelle oder Marcus genommen sein wird. Bei Marcus folgen auf einander die Erzählung vom Kommen der Verwandten Jesu, die Gleichnissrede, die Geschichten vom Seesturm, vom Gerasener, von der Heilung der blutflüssigen Frau und der Erweckung des Töchterleins des Jair. Lucas hat dieselben Erzählungen gleichfalls eine an die andere gereiht, nur mit dem Unterschiede, dass er das Kommen der Verwandten Jesu erst nach dem Gleichniss vom Säemann und dessen Deutung berichtet und ausserdem die beiden Parabeln vom selbstwachsenden Samen und dem Senfkorn auslässt. Es scheint mir nun, wie ich schon in diesen Jahrb. 1887 S. 86 ausgesprochen habe, sehr wahrscheinlich zu sein, dass Lucas die Umstellung der Erzählung von seinen Verwandten in wohlüberlegter Absicht vorgenommen habe. Er will den im Säemannsgleichniss und seiner Auslegung dargethanen Gedanken, dass es zur Gewinnung der Theilhaberschaft am Gottesreiche nöthig sei, das Wort Gottes in einem reinen und guten Herzen aufzunehmen und im Leben durch alle Hindernisse und Anfechtungen hindurch es zu bewahren und danach zu thun, deutlich zum Ausdruck bringen und ihm eine nachdrückliche praktische Anwendung geben, was er allerdings mit geringen Mitteln erreicht hat. Daher kann ich die Ansicht, dass er bis zu 8, 8 der apostolischen Quelle folge und sich nun erst zu Marcus hinüberwende, nicht theilen, sondern nehme an, dass er schon 8, 3 die Redenquelle verlässt und dann im ganzen achten Capitel seiner andern Quelle, dem Marcus oder dessen Vorlage, sich anschliesst.

Wir verlassen vorläufig das Säemannsgleichniss, um an die Untersuchung zu gehen, woher Marcus die beiden andern Gleichnisse hat, die er ausser der Parabel vom Säemann erzählt. Und betrachten wir zunächst das Gleichniss vom selbstwachsenden Samen, so ist es in erster Linie nöthig, die Frage zu erledigen, was dasselbe eigentlich sagen wolle. Ich weise es dabei von der Hand, zur Erforschung des Sinnes auf andere Gleichnisse zurückzugreifen, die bei

unserm Evangelisten in der Nähe stehen oder bei einem anderen Evangelisten an der unserem Gleichniss parallelen Stelle. Jedes Gleichniss will aus sich selbst verstanden sein. Von einem Gleichniss aber auf das andere hinsichtlich des Gedankengehaltes zu schliessen, noch dazu wo nicht einmal feststeht, woher der zweite Evangelist die beiden kleinen Gleichnisse hat, kann leicht auf Irrwege führen.

Das Gleichniss ist dieses: „Das Reich Gottes bietet einen ähnlichen Vorgang, als wie er statthat, wenn ein Mann den Samen auf das Land geworfen hat, dann Nachts schläft, Tags wach ist und wenn man weiter annimmt, dass der Same dann keimt und gross wird, wie es der Landmann selbst nicht weiss. Von selbst trägt die Erde Frucht, zuerst den Halm, dann die Aehre, dann siehe, ist volles Getreide in der Aehre. So wie es aber die Frucht gestattet haben wird, sendet er sofort die Sichel, denn die Ernte ist da."

Unser Gleichniss stellt also ein Gesetz, welches im Gottesreiche Geltung hat, in Parallele zu einer im Berufe des Landmanns zu beobachtenden Erfahrung. Der Landmann streut das Getreide auf den Acker, thut aber dann lange nichts an dem so besäten Felde, sondern geht seinen gewohnten Lebensbeschäftigungen nach, und, wie es der Wechsel der Zeiten mit sich bringt, schläft er die Nacht und ist am Tage auf. Der Same aber keimt und dehnt sich, wie es der Landmann selbst nicht weiss. Diese letzten Worte wollen nicht sagen: „ohne dass der Landmann etwas davon merkt" (Klöpper, Jahrb. f. deutsche Theol. 1864 S. 142 nach De Wette und Bleek), sondern wie Meyer, Weiss und Göbel (Theol. Stud. und Krit. 1878 S. 568 f.) richtig erklären: „so dass der Landmann von dem Wie, von der Art und Weise des Wachsens keine Kenntniss hat" oder „so dass er selbst, der Mensch, der den Samen doch gesät hat, nicht einmal weiss, wie es mit diesem Sprossen und Längerwerden des Samens zugeht."

Es ist unverkennbar, wie in dem Gleichniss auf die Worte ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός ein gewisser Ton gelegt ist. Dies haben auch Weiss und Göbel (a. a. O. S. 569) wohl er-

kannt; nur besteht eine Verschiedenheit zwischen ihrer Auffassung. Weiss sieht hier eine Gegenüberstellung dessen, was der Mensch thut und dessen, was der Same seinerseits ganz von selbst thut, und so sind ihm die hervorgehobenen Begriffe ἄνϑρωπος und ὁ σπόρος. Göbel leugnet, dass man auf ὁ σπόρος hier Nachdruck legen dürfe; nach ihm ist der ausgesprochene Gedanke nur der, dass das Sprossen und Wachsen des Samens sich auf eine Art und Weise vollzieht, von welcher der Säemann selbst keine Kenntniss hat, und somit dies Sprossen und Wachsen des von ihm selbst Gesäeten ganz ausserhalb seiner Wirkungssphäre liegt, da er nicht einmal um das Wie des Vorgangs weiss, geschweige denn, dass es seine Sache wäre, ihn zu bewirken. Zur Verstärkung seiner Ansicht führt Göbel noch zwei Momente vor: der Einschnitt, welcher mit V. 28 in den Satzbau gemacht sei, zeige, dass erst hier die Schilderung umbiege zu der Aussage, durch welchen Factor die Entwicklung des Samens, die so ganz ausserhalb der Wirkungssphäre des Säemanns liege, zu Stande komme, und ebenso sei die Unverbundenheit von V. 28 mit dem Vorangegangenen ein neuer Beweis, dass derselbe keineswegs nur eine Begründung oder eine ausführende Erläuterung von Solchem sei, was schon implicite V. 27 gesagt würde, sondern dass er eine neue selbständige Aussage bringe. Indessen muss ich mich in dieser Frage vielmehr auf die Seite von Weiss stellen, ich finde, dass Göbel den Sinn zu eng fasst. Der Säemann ist V. 27 b nicht mehr das regierende Subject, sondern es ist thatsächlich erzählt, was, während der Säemann schläft und wach ist, der Same nun seinerseits thut. Göbel hat wohl allerdings recht, in der Weiss'schen Auslegung auf die Worte „ganz von selbst“ Nachdruck zu legen, aber der Gedanke schlummert nach meiner Ansicht wirklich in den Worten des Marcus. Er selbst, der Säemann, der doch den Samen ausgestreut hatte, weiss nicht, wie es mit dem Wachsthum der Saat zugeht. Die dem Samen innewohnende geheimnissvolle Kraft, oder sagen wir mit dem Gleichniss, der Same ist es, der aus sich selbst

heraus keimt und sprosst, ohne dass der Landmann etwas daran thut.

Mit dieser Auffassung von V. 27 hängt für mich eine weitere Abweichung von der von Göbel vertretenen Ansicht zusammen. Nach Meyer hatte Weiss auf die Differenz zwischen V. 27 und 28 hingewiesen, dass zuerst gesagt war, wie der Same keime und an Länge zunehme, darauf aber fortgefahren werde, dass von selbst die Erde Frucht trage, und Weiss hatte es auffallend gefunden, dass der vermittelnde Gedanke, wie die Erde die Triebkraft des Samens bedinge, auf den sie wirke, nicht dastehe. Dem gegenüber macht Göbel geltend, dass der Same ohne Erde ebensowenig Triebkraft habe, wie die Erde ohne Samen; und ebensogut wie es von dem Samen würde gesagt werden können, dass er selbstthätig Frucht bringe, während er es doch nicht könne ohne die Erde, in die er gesät werde, ebensogut könne von der Erde unter der Voraussetzung, dass sie besät sei, das Gleiche gesagt werden, wozu noch komme, dass das Besätsein V. 26 ausdrücklich erwähnt sei. Wenn nun aber hier nicht das Erstere, sondern das Letztere ausgesagt sei, so müsse man im Auge behalten, dass in diesem Gleichniss im Gegensatz zu der Unthätigkeit des Menschen nicht die Selbstthätigkeit des Samens, sondern die der Erde hervorgehoben sei. Aber auch hier verfällt nach meiner Ansicht Göbel in einen Irrthum. So gewiss V. 28 von einer Selbstthätigkeit der Erde geredet ist, so gewiss ist anzuerkennen, dass bis zu V. 28 von der Triebkraft der Erde noch nicht die Rede gewesen ist, sondern V. 27 dem Samen die Entwicklungskraft zugeschrieben wird; und das ist eine Differenz, mag auch die Richtigkeit der Ueberlegung, dass die Erde ohne Samen ebensowenig Triebkraft besitze, wie der Same ohne Erde, unzweifelhaft sein.

Mit nachdrücklicher Betonung, indem der Satz unverbunden an den vorhergehenden angeschlossen und das *αὐτομάτη* an die Spitze gestellt ist, erzählt uns V. 28 zuerst von der Selbstthätigkeit der Erde in der Entwicklung der Saat und schildert dann die einzelnen Stadien des Wachsthums derselben. Der Ansicht von Weiss zufolge sollen

diese Worte das Gesetz der Allmählichkeit hervorheben, nach welchem die Erde in ihrer Selbstthätigkeit Frucht trage, da zuerst der grüne Halm emporsprosse, dann sich die Aehre entfalte und zuletzt erst die vollreife Weizenfrucht hervorgebracht werde, ja Weiss sucht in dieser Hervorhebung der Allmählichkeit der Entwicklung der Saat die eigentliche Pointe des Gleichnisses. Dass dies wohl kaum richtig sein kann, werden wir bald finden. Aber sicher verfolgt Weiss einen Gedanken, der brauchbar wird, wenn man mit demselben das verbindet, was Göbel im Gegensatz zu Weiss ausführt. Ich bin nicht der Ansicht, dass die dreifache Stufenfolge der Entwicklung des Samens, in dem Sinne von Weiss aufgefasst, geradezu eine einlenkende Wiederabschwächung der der Erde mit solchem Nachdruck zugeschriebenen Selbstthätigkeit bedeuten würde; die Einführung der Entwicklungsstadien durch πρῶτον — εἶτεν — εἶτεν ist für mich ein Fingerzeig, dass die Aufeinanderfolge allerdings als eine allmähliche, sich im Laufe der Zeit entwickelnde gedacht ist. Aber Göbel erklärt ganz richtig den Sinn, wenn wir nur den Begriff der Allmählichkeit hinzusetzen. Die Worte sagen, dass eine Entwicklungsstufe der Saat nach der andern, zuerst das Gras, dann die Aehren, bis hin zu der Vollendungsstufe des vollen Weizens nach dem ganz allmählichen Entwicklungsgange, der sich in der Natur beobachten lässt, selbstthätig von der Erde hervorgebracht werde, dass also der ganze Wachsthumsprocess der Saat nach Anfang, Mitte und Ende in seiner gesammten allmählichen Dauer das ununterbrochene selbsteigene Werk der Erde sei.

Das Gleichniss schliesst nun mit dem Ausblick auf die Zeit der Ernte. Jetzt erst tritt wieder die Thätigkeit des Säemanns ein, wenn es sich darum handelt, das Getreide einzuernten. Für den Sinn des Verses ist es nicht von besonderem Belang, wie man das umstrittene παραδοῖ fasst. Ich für meine Person möchte mich auch vielmehr der von Meyer, Bleek und Weiss vertretenen Erklärung anschliessen und es durch „gestatten, erlauben“ übersetzen. Die Gründe, die Göbel dagegen anführt, sind zu subtil, um Stand zu halten.

Welches ist nun, wenn wir auf die gesammte Parabel einen Rückblick werfen, der Gedanke, der uns vorgeführt werden soll? Ich habe schon angedeutet, dass ich mit Weiss nicht einverstanden bin, wenn er in dem Gedanken der Allmählichkeit die eigentliche Pointe findet. Er erklärt die Parabel folgendermassen (Marc. S. 159): „Wie sich der einmal gesäete Same ohne menschliches Zuthun entwickelt, aber nur stufenweise oder allmählich zur Ernte heranreift, so entwickelt sich das einmal begründete Gottesreich von selbst weiter, reift aber auch nur in allmählicher Entwicklung seiner Vollendung entgegen." Aber ich glaube, damit erschöpft Weiss den Gedankengehalt des Gleichnisses nicht. Die Persönlichkeit und das Verhalten des Landmannes gegenüber der Selbstentwicklung des Samens sind nach meiner Ansicht für die Erklärung durchaus im Auge zu behalten. Es ist uns von einem Landmann erzählt, der zunächst nichts weiter thut, als dass er den Samen auf den Acker streut. Zwar ist es ihm nicht gleichgültig, was mit seinem Saatfeld weiter geschieht, nein, er verfolgt die Entwicklung der Saat, denn er bemerkt das Keimen und Grösserwerden derselben, nur weiss er nicht, wie es damit zugeht. Er greift nicht in den Entwicklungsgang derselben ein, aus keinem andern Grund, als weil jedes Eingreifen ausser seiner Wirkungssphäre liegt und auch ganz unnöthig wäre. Denn der Same, die Saat entwickelt sich ja ganz von selbst, die Erde treibt den grünen Halm, setzt die Aehren an, und wenn uns dann sehr anschaulich schildernd erzählt wird, gewissermassen in einem Ausruf staunender Freude „voller Weizen in der Aehre", so ist der verborgene Gedanke doch wohl auch der, dass der Landmann in diese freudige Verwunderung ausbricht. V. 29 ist es auch nicht direct angegeben, dass er, der Landmann es ist, welcher die Sichel sendet, vielleicht nur aus dem Grunde, weil er stillschweigend die Entwicklung des Saatfeldes beobachtend gedacht ist. Zuletzt zeigt das *εὐθύς* V. 29, dass er sehr sorgsam Acht gehabt hat und sowie die Frucht reif ist, sowie sich ihm die Gelegenheit zum Eingreifen wieder bietet, mit seiner Thätigkeit auch wieder einsetzt.

Ausserdem geht Weiss von der Voraussetzung aus, dass in unserm Gleichniss von der Entwicklung des Christenthums überhaupt die Rede sei, dass ausgesprochen werden solle, das Wachsthum der Saat sei ähnlich der Art, wie das Gottesreich sich auf Erden entwickele. Ich halte aber diesen Gedanken für unrichtig. Es ist in der Parabel nicht an ein Wachsthum in die Breite, an eine Ausdehnung des Gottesreiches in weite Kreise hinaus gedacht, sondern es wird nur geschildert, wie der Same, wenn er auf das Land geworfen ist, sich entwickelt, und das heisst, es soll uns gezeigt werden, wie sich das Evangelium in den Herzen der Menschen entfaltet.

Diese beiden Gesichtspunkte, die wir gegen Weiss geltend gemacht haben, müssen wir auch im Auge behalten bei der Besprechung der Deutung, die Klöpper (a. a. O. S. 144 ff.) von unserm Gleichniss gegeben hat. Klöpper fragt sich, wer wohl mit dem säenden Menschen V. 26 gemeint sein könne und findet, dass, wie in dem dem unsrigen jedenfalls verwandten Gleichniss Matth. 13, 24—30 der *ἄνθρωπος σπείρων τὸ καλὸν σπέρμα* auf den Menschensohn gedeutet werde, wir auch hier gar keine Veranlassung haben, an Jemand anders zu denken, als an Jesus den Messias, und dies um so weniger, als sich nur von ihm passend sagen lasse, dass er bei Beginn der Ernte die Sichel schicke. Dann sei der Sinn der, dass Jesus, nachdem er die Saat der frohen Botschaft vom Reich ausgestreut habe, vor der Hand jenes dem eignen Wachsthum überlassen, nicht vor dem Ablauf gewisser Entwicklungsstadien in die naturgemäss vor sich gehende allmähliche Fruchtbildung eingreifen wolle, sondern erst dann, wenn der Moment herbeigekommen sei, wo dieselbe ihre Vollendung erreicht habe.

In der That muss zugegeben werden, dass, wenn man an das Gleichniss herantritt, der erste Eindruck stets der sein wird, dass unter dem Säemann Jesus zu verstehen sei. Auch Göbel zweifelt gar nicht daran, dass, was vom Säemann im Gleichniss erzählt ist, im Gottesreiche von Jesus gelten solle. Und doch ist diese Auffassung eine irrige.

Ich gestehe willig zu, dass das Säen des Samens sehr passend von Jesus ausgesagt werden könne und dass das Einernten der reifen Frucht auf Niemand besser zu beziehen ist als auf den Messias, der seine Anhänger in sein Reich sammelt. Aber betrachten wir nur einmal einige andere Punkte genauer.

Meine Ansicht, die ich eben zum Theil schon auseinandergesetzt habe, ist die, dass der Säemann des Gleichnisses nur an den zwei Punkten des Anfangs und des Endes eingreift, weil sie die einzigen sind, bei denen überhaupt seine Thätigkeit möglich ist. In der ganzen Zwischenzeit, während des ganzen Entwicklungsganges, ist die Saat der Möglichkeit seiner Einwirkung durchaus entzogen, er hat keine Mittel, helfend und fördernd an derselben zu arbeiten. Das Einzige, was er thun kann und was er wirklich thut, ist dies, dass er mit Aufmerksamkeit und Spannung das Wachsthum seiner Saat verfolgt und den Zeitpunkt abwartet, wo er wieder mit seiner Thätigkeit eintreten kann. Er sieht mit freudigem Staunen — es ist das also eine Thatsache, auf die er von vornherein nicht unbedingt rechnen konnte — dass sich die Saat so günstig entfaltet, ja es ist sogar direct ausgesprochen, dass er gar keine Kenntniss von der Art hat, wie überhaupt die Saat heranwächst.

Dies Alles und besonders das Letztere kann nicht von Jesus ausgesagt werden, und es hat ebensowenig Klöpper wie Göbel gelingen können, die hervortretenden Bedenken zu beseitigen. Der Ausweg, den Göbel sucht, ist zwar sehr geschickt ausgedacht; er sagt: „Gleichwie der Process der Saatentwicklung seiner Natur nach jeder Einwirkung des Säemanns so sehr entzogen ist, dass er nicht einmal weiss um das Wie dieses Processes, so ist auch der Process der fortschreitenden Entfaltung des mit dem Worte Gottes in die Menschenherzen gepflanzten Lebensprincipes seiner innerlichen Natur nach jeder Einwirkung von aussen her, also auch der Einwirkung Jesu, sofern sie eine menschlich vermittelte ist, entzogen" (S. 577). Aber das Nichtwissen des Säemanns um die Art und Weise, wie der Same wächst, was Göbel dabei ausser Acht lässt, muss

doch mit selbst in die Vergleichung gezogen werden und der dogmatische Einwand, der sich aufdrängen muss, dass der zum Himmel erhöhte Jesus doch den Fortgang seines Werkes überwacht und segnend und fördernd auf dasselbe einwirkt, ist wirklich zutreffend. Die Behauptung Göbel's, dass es sich hier nur um eine Abgrenzung der Aufgabe handele, welche Jesus innerhalb seines geschichtlich menschlichen Auftretens an den für sein Wort empfänglichen Hörern zu erfüllen habe, ist ein Postulat, das zwar bei seiner Auslegung des Gleichnisses Berücksichtigung verdient, aber mit der Nichtannahme des Gedankens, den er in der Parabel ausgesprochen findet, hinfällt.

Klöpper hat sich auf andere Weise zu helfen gesucht. Auch er fühlt, dass seine Erklärung nicht derjenigen Seite der Lehre Jesu Genüge zu thun scheint, nach welcher der Messias selbst mit seiner segenspendenden Fürsorge auf seine Schöpfung zu wirken nimmer ablässt. Aber da erwidert er, es sei eine charakteristische Eigenthümlichkeit der parabolischen Lehrweise Jesu, dass sie in jedem Gleichnisse für gewöhnlich nur ein hervorstechendes Moment aus dem Wesen des Gottesreiches ans Licht treten lasse, woneben bei der starken Betonung gerade dieses einen, anderen an sich ebenso berechtigten und eine nothwendige Ergänzung bildenden Momenten eine ausdrückliche Erwähnung nicht zu Theil werde, obgleich sie der Parabellehrer bei geeigneter Veranlassung ebenfalls zur Geltung bringe. Indessen, wenn es auch ganz richtig ist, dass in jedem Gleichniss meist ein Moment hauptsächlich betont wird, neben dem die anderen Seiten unberücksichtigt bleiben, so liegt doch hier die Sache anders, da das Verhalten des Säemanns den sonstigen Schilderungen und den Thatsachen der Wirksamkeit Jesu an seinem Reiche direct widerspricht. Eine Deutung, die den Evangelisten sagen lässt, dass auch Jesus der Auferstandene keine Vorstellung davon habe, wie sich sein Evangelium auf Erden entfalte, ist eine falsche. Gegen Klöpper spricht auch noch dies, dass seine Erklärung eine Ausdehnung des Reiches Gottes

in die Breite hier ins Auge gefasst sein lässt, was nach unserer Darlegung nicht im Gleichniss liegt.

Ebenfalls unannehmbar erscheint mir die Deutung Göbel's. Den einheitlichen Gedanken sieht dieser Gelehrte darin, dass nach dem Säen Sache des Säemanns nur noch das Ernten sei. Was aber in der Mitte liege zwischen dem Säen des Samens und dem Ernten der Frucht, nämlich den Samen zu entfalten und durch alle Stufen des Wachsthums hindurch bis zur reifen Frucht zu entwickeln, das sei Sache des Bodens, dem er anvertraut sei. Behufs Beantwortung der Frage aber, welches Mysterium des Gottesreiches in der Schilderung dieser Seite des Wachsthumsprocesses der Saat zur Darstellung komme, bleibt er nicht bei unserm Gleichniss stehen, sondern findet einen Wegweiser in der Bedeutung, die das erste Gleichniss der Volksrede vom vielerlei Acker hat. Wie dies erste sage, dass der Erfolg der reichsgründenden Thätigkeit Jesu seiner Natur nach abhängig sei von der Herzensbeschaffenheit Derer, an welche die Verkündigung ergehe, so knüpfe dies zweite Gleichniss an das erste an, indem es den Gedanken beleuchte, wie nun, die gute Beschaffenheit des Bodens vorausgesetzt, der vom Säemann ausgestreute Same bis zur Frucht hin entwickelt werde. Nämlich auch da, wo das Werk der Reichsverwirklichung nicht durch arge Herzensbeschaffenheit von vornherein behindert sei, sondern das neue Lebensprincip in die gläubigen Hörer des Wortes eingepflanzt sei, dürfe man die Fortsetzung und Durchführung des von Jesus grundlegend begonnenen Werkes nicht von einer von ihm ausgehenden messianischen Machtübung gewärtigen, sondern dieselbe sei der Natur der Sache nach Aufgabe der selbsteignen Thätigkeit Derer, in welchen das Gottesreich seinen Anfang genommen habe.

Ich kann jedoch nicht finden, dass ein solch enger Zusammenhang zwischen dem Gleichniss von vielerlei Acker und dem Gleichniss vom selbstwachsenden Samen bestehe; es ist schon gesagt worden, wie die Thätigkeit des Landmannes in unserm, dem Marcus eigenthümlichen Gleichniss Züge enthält, die eine Beziehung auf Jesus unmöglich

machen. In unserm Gleichniss ist auch, wie mir scheint, den gläubigen Hörern des Wortes nicht eine Pflicht aufgegeben, von deren Erfüllung ihre Vollendung für das Gottesreich abhängt; es ist den Jüngern Jesu nicht die Weisung ertheilt, „dass sie selbst, gleich der selbstthätig fruchtbringenden Erde den durch sein Wort in ihnen gewirkten neuen Lebensanfang durch eigne sittliche Arbeit werden zu entfalten haben, und zwar nicht so, dass sie auf halbem Weg stehen bleiben könnten, sondern durch alle Stufen inneren Wachsthums hindurch bis zu einer dem heiligen Gotteswillen allseitig entsprechenden und somit für das Gottesreich der zukünftigen Welt gereiften Ausgestaltung ihres gesammten innern und äussern Lebens“ (Göbel S. 578). Nein, es ist ein Gesetz ausgesprochen, welches im Gottesreiche Geltung hat, welches sich mit der Sicherheit eines jeden Gesetzes vollzieht. So sicher sich der Same ohne fremdes Eingreifen entwickelt und zur Frucht heranreift, so sicher soll auch die Verkündigung des Evangeliums Jesu vermöge der in dem Evangelium liegenden Kraft in den Herzen der Menschen, die es gehört haben, sich selbst entfalten. Der Erde ist auch die Triebkraft nur V. 28 zugeschrieben; sowohl V. 27 wie V. 29 ist es aber statt des besäten und selbst treibenden Ackerlandes vielmehr der ohne Hülfe des Landmannes wachsende Same und die reife Frucht, auf die das Gleichniss hinaus will. Göbel muss ja selbst zugeben (S. 579), dass die Jünger Jesu, welche als Hörer des Wortes bisher in dem Gleichnisse unter dem Bilde des besäten Ackerlandes vorgestellt seien, hier am Schlusse zugleich als das Gegenbild des lebendigen, hier des gereiften und eingeerntet werdenden Saatgewächses zu stehen kommen. Und das ist nicht ein unwillkürlicher Wechsel der bildlichen Vorstellung, über den man leicht hinweggehen könnte, sondern zusammengehalten mit der V. 27 vom Samen selbst ausgesagten Thätigkeit ist dies ein wesentliches Moment gegen die Auffassung Göbel's von unserm Gleichniss.

Ich bin nun bei dem Punkte angekommen, meine eigne Ansicht über die Parabel auszusprechen. Wie ich es schon

hervorhob, sind für die Deutung die zwei Gesichtspunkte massgebend, einmal das Verhalten des Landmanns der Saat gegenüber und dann die Entwicklung der Saat ohne fremdes Eingreifen. Jesus kann nicht unter dem Landmann verstanden werden; dann haben wir also wahrscheinlich an die Verkündiger des Evangeliums zu denken, und das Gleichniss giebt denselben dann eine Richtschnur, wie sie sich bei ihrem Werk der Ausbreitung der Botschaft vom Gottesreiche zu verhalten haben. Es zeigt daher das Gleichniss, dass für die Boten des Reiches sich die Thätigkeit nur darauf beschränkt, das Evangelium zu verkündigen, dass dann aber ihre Wirksamkeit zunächst ein Ende erreicht hat. Einen weiteren Einfluss auf die Herzen Derer, die die Predigt gehört haben, besitzen sie nicht. Das braucht sie aber nicht zu bekümmern, Jesu Evangelium trägt eine so lebendige Kraft in sich, dass seine Entfaltung ganz von selbst erfolgt, unabweislich, durch den ganzen Verlauf der Entwicklung, bis es das Herz des Menschen vollständig erfüllt. Der Bote des Gottesreiches aber, der diesen langsamen, jedoch sicheren Process beobachtet, muss sich freuen, wie herrlich die Entfaltung des Wortes fortschreitet. Er hat nur seine Aufmerksamkeit darauf zu richten, wie die innere Ausgestaltung im Menschenherzen vorwärts schreitet und den Zeitpunkt abzuwarten, bis der Mensch reif ist, von ihm aufgenommen zu werden als Glied des Gottesreiches.

Aus dieser Erklärung folgt aber auch auf der andern Seite, dass der Mensch, der einmal das Evangelium gehört hat, nicht mehr die Macht besitzt, sich abzuwenden und nicht Theilhaber des Reiches zu werden, sondern dass er dann der Wirksamkeit des Wortes, bis das Evangelium von seinem Herzen ganz Besitz genommen hat, unterworfen ist. So liegt ein tiefer Optimismus in dem Gleichniss, es ist nur die positive Seite berücksichtigt, die unabweislich und selbstthätig wirkende Kraft des Wortes, welcher der Mensch ohnmächtig gegenübersteht. Ganz zur Seite fällt der Gedanke, der im Säemannsgleichniss hervorgehoben war, dass es nur ein Theil der Hörenden ist, die Glieder des Reiches

werden, denn die Grundvoraussetzung ist doch die, dass Diejenigen, in deren Herzen das Evangelium dringt, auch gerettet werden.

Bei meiner Auffassung tritt auch die Schwierigkeit zurück, auf die Meyer und Weiss aufmerksam gemacht haben und die Göbel nicht würdigte. Wenn es auch V. 27 und 29 die sich entwickelnde Saat ist, auf welche das Gleichniss den Nachdruck legt, während V. 28 vielmehr der Erde die Triebkraft zugeschrieben wird, so fällt doch Beides insofern zusammen, als der Same des Evangeliums eben in den Herzen der Menschen keimt und sprosst und so auf der einen Seite zwar das Gottesreich sich in den Herzen der Menschen entfaltet, auf der andern Seite aber auch das Menschenherz, wenn es so besät ist, in sich und aus sich heraus die Frucht bringt.

Wir sehen somit, wie das Gleichniss sich vollständig aus sich selbst heraus erklären lässt und einen ganz eigenartigen Gedanken veranschaulicht. Schon dadurch wird es unwahrscheinlich, dass Weiss recht haben sollte (wie auch Holsten, die synopt. Evangelien S. 32. 190), wenn er, einen Gedanken von Strauss (in Hilgenfeld's Zeitschr. VI S. 209 ff.) aufnehmend, unser Gleichniss als eine durch den zweiten Evangelisten vorgenommene Bearbeitung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen ansieht. Und in der That hat diese Ansicht keine Berechtigung (vgl. auch Göbel, S. 581). Weiss stellt zwar (Jahrb. f. deutsche Theol. 1864 S. 91—93) eine nicht unbeträchtliche Summe von Uebereinstimmungen zwischen beiden Gleichnissen zusammen. Indessen von vornherein muss nach meiner Meinung zugestanden werden, dass Jesus zur Beleuchtung oder Darlegung von Lehren, die das Gottesreich betreffen, in verschiedenem Sinne mehrfach Bilder vom Säen des Samens hat entlehnen können, dass also aus einer Aehnlichkeit des Bildes zweier solcher Gleichnisse an und für sich noch nicht folgt, dass erst ein Evangelist das eine Gleichniss aus dem andern werde geformt haben. Wird überhaupt das Bild nicht nur einmal angewendet, so darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn wir bei zweien solcher Gleichnisse

lesen, dass ein Mann Samen auf den Acker streut, dass der Same sprosst, dass vom Fruchttragen und vom Einernten gesprochen wird. Auch im Gleichniss vom Säemann werden ja von diesen Momenten die drei ersten erwähnt. Ob das Schlafen des Mannes im Gleichniss vom Unkraut ein echter Zug ist, kann bezweifelt werden. Nehmen wir aber auch an, es sei nicht erst spätere Eintragung, so besteht gewiss nicht viel Aehnlichkeit zwischen den Gedanken, dass das eine Mal, während der Landmann schläft, sein Feind kommt und Unkraut unter den guten Samen sät und dass das andere Mal die Erwähnung des Schlafens neben dem Wachen sagen soll, der Mensch lebt weiter wie vorher, ohne eine Thätigkeit an der Saat auf seinem Acker auszuüben, die ja von selbst wächst. Die Worte *ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός* drücken ferner die Unfähigkeit des Landmannes aus, sich eine Vorstellung von der Art des Wachsthums der Saat zu machen, die Frage der Knechte bei Matthäus geht darauf, wie es komme, dass neben dem guten Samen, den der Landmann gesät hatte, auch Unkraut aufgegangen sei, hat also auch eine andere Bedeutung. Die drei Entwicklungsstufen des *χόρτος* — *στάχυς* — *σῖτος* aber lassen sich im Matthäus nur bei sehr gekünstelter Erklärung wiederfinden. Wer mir ferner in der soeben dargelegten Auffassung des Gleichnisses vom selbstwachsenden Samen folgt, muss einsehen, dass das, was Weiss aus der Erwähnung der selbständigen Triebkraft der Erde in dem Gleichniss des Marcus schliesst, für mich nicht in Betracht kommen kann. Ich sehe ja nicht in der Allmählichkeit des Wachsthums, sondern in der selbständigen, von aussen unbeeinflussten Entwicklung des Samens den Grundgedanken des Gleichnisses, so dass eine nur einigermassen erwähnenswerthe inhaltliche Verwandtschaft der Parabel vom Unkraut und der vom selbstwachsenden Samen nicht besteht, also der Grund hinfällt, aus dem Weiss die Bearbeitung des Gleichnisses der Quelle durch Marcus erklärt. Auf die Kraft, welche das Unkraut hat wachsen lassen, scheint in der Urgestalt des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen nicht reflectirt gewesen zu sein. Es ist wohl das Wahrscheinlichste, dass es da nicht viel

anders geheissen hat, wie V. 26 noch jetzt lautet. Es kommt dem Sinn der Parabel nach nicht darauf an, woher das Unkraut stammt, sondern auf der häufig zu beobachtenden Thatsache, dass mit dem guten Getreide zugleich Unkraut aufwächst, dass sich also das Schlechte neben dem Guten und zugleich mit ihm entfaltet, baut sich der Gedanke des Gleichnisses auf.

Also der von Weiss eingeschlagene Weg führt zu keinem befriedigenden Ergebniss. Das Gleichniss ist nicht aus der durch die Redenquelle vermittelten Parabel vom Unkraut durch den zweiten Evangelisten gebildet worden, sondern wir haben es als ein selbständiges zu betrachten. Ich habe nun den Eindruck, dass es in der jetzigen Form einen Gedanken darstellt, der nicht auf die älteste Zeit der Verkündigung des Evangeliums hindeutet, sondern auf schon sicheren und festgegründeten Verhältnissen fusst und auf eine Zeit hinweist, in der das Christenthum anfing, allen Hindernissen zum Trotz die Herzen Vieler zu gewinnen, und zwar wohl schwerlich im jüdischen Lande, sondern in heidnischen Kreisen. Die Anfänge des Christenthums zur Zeit Jesu und zur Zeit der ältesten Verkündigung der Apostel sind schwierige gewesen. Jesus hat seinen Jüngern ihr Amt nicht als ein leichtes hingestellt, wie es nach unserm Gleichnisse zu sein scheint, er hat sie bei verschiedenen Anlässen darauf hingewiesen, dass ihr Beruf ein harter, entsagungsvoller sei, der ihnen auch Verfolgung und Verwerfung eintragen werde. So sagt er ihnen in der Aussendungsrede, dass sie nicht überall mit ihrer Verkündigung willige Aufnahme finden würden, er deutet ihnen im Gleichniss vom verlorenen Schaf und Groschen an, dass man suchen müsse und keine Arbeit scheuen dürfe, um seine Pflicht als treuer Diener des Reiches zu erfüllen, und er selbst hat ja immer und immer wieder das Volk gelehrt, hat nie nachgelassen in seinem Streben, wenigstens einen Theil des Volkes zu seiner Lehre heranzuziehen (Matth. 23, 37). Es spiegeln sich also nicht gerade Anschauungen der Erzählungsquelle in dieser Parabel. Ausserdem liegen auch in einigen Zügen Schwierigkeiten, wie in

der Differenz zwischen der Triebkraft des Samens und der Erde V. 27 und 28 und darin, dass das Einernten der reifen Frucht nicht von Jesus ausgesagt sein kann, wenn unsere Deutung richtig ist. Ich bezweifle in Folge dessen, dass Jesus das Gleichniss so gesprochen habe, wie es Marcus erzählt, halte mich aber nicht für fähig zu beurtheilen, ob überhaupt und wie weit ein echter Kern zu Grunde liege und in wie weit Umgestaltungen mit demselben vorgenommen sein mögen.

An das Gleichniss vom selbstwachsenden Samen schliesst sich bei Marcus das vom Senfkorn an, dessen Sinn klar ist und daher jetzt für uns keiner besonderen Besprechung bedarf. Matthäus hat dies Letztere gleichfalls in der Parabelrede, aber in Verbindung mit der Parabel vom Sauerteig. Wie bei Matthäus, stehen auch bei Lucas diese beiden Gleichnisse zusammen, aber nicht im achten Capitel, sondern an einer andern Stelle seines Evangeliums, im dreizehnten Capitel, wo sie sich an die Sabbathheilung nur locker anschliessen. Beim dritten Evangelisten folgt aus ihrer Zugehörigkeit zu der grossen Einschaltung, dass sie jedenfalls aus der Redenquelle entnommen sind, also hat sie auch Matthäus eben daher. Woher aber stammt bei Marcus das Gleichniss vom Senfkorn?

Vor allen Dingen kann ich nicht zugeben, dass Lucas das Gleichniss in der ursprünglichsten Form erhalten habe. Schon die Eingangsworte Luc. 13, 18 sind nicht der Quelle zuzuweisen. Die Wendung ist ähnlich wie 7, 31 = Matth. 11, 16, wo Lucas mit den Worten *καὶ τίνι εἰσὶν ὅμοιοι* das folgende *ὅμοιοί εἰσιν* vorbereitet und wo er *τοὺς ἀνθρώπους* ebenso einsetzt wie 11, 31 = Matth. 12, 42 *τῶν ἀνδρῶν*. Hat er also 7, 31 erst die zweigliederige Einleitung geschaffen, so kann er hier die ähnliche ebensogut geformt haben, um so mehr, als er auch bei Marcus das Gleichniss in ähnlicher Weise eingeführt gelesen hatte (vgl. Wendt, Die Lehre Jesu I S. 130). Das Gleichniss selbst ist bei Lucas kürzer. Matthäus sowohl wie Marcus haben über ihn hinaus die Angabe, dass das Senfkorn kleiner sei als alle Samen, dann aber grösser sei oder werde als die

Küchengewächse. Gerade aber in dem Gegensatz, dass ein so kleiner Same sich zu einer so grossen Pflanze entwickele, liegt die Pointe des Gleichnisses, und ein Text, der das nicht deutlich ausdrückt oder verwischt, kann nicht der ursprüngliche sein. Lucas hat das Gleichniss der Form nach glatter gestaltet, insofern, als er die Erzählung rein durchgeführt, deshalb aber auch die Schilderung weggelassen hat, wohingegen Matthäus die echte Form der Quelle beibehalten hat, indem er, um den Gedanken des Gleichnisses voll zum Ausdruck zu bringen, sich nicht scheut, von einer Erzählung in eine Schilderung zu fallen. Bei Lucas schimmert es auch noch durch, dass seine Quelle anders gelautet haben wird, als er schreibt. Ich bin zwar auch der Ansicht, dass die Senfstaude, mag sie immerhin in morgenländischen Gegenden eine viel beträchtlichere Höhe erreichen als bei uns, dennoch nicht ein Baum genannt sein kann, in dessen Zweigen Vögel des Himmels nisten. Wir haben wohl an die Salvadora Persica zu denken. Aber in dem Ausdruck *εἰς κῆπον ἑαυτοῦ* spiegelt sich noch ganz erkennbar das *λάχανα* des Matthäus und Marcus, was eben Gartengewächse bezeichnet. In dem ursprünglichen Gleichniss braucht dies Wort nicht aufzufallen, es soll nur zur Beleuchtung dienen, wie sehr dieser Same sich entfaltet, der kleiner war, als der Same der Gartengewächse.

Nicht der Text des Lucas steht somit der Fassung der Redenquelle näher, sondern der des Matthäus. Nun ist aber die weitere Frage, sehen wir uns zu der Annahme genöthigt, dass Marcus, der in mancher Beziehung in der Einzelfassung mit Matthäus gegen Lucas geht, die Darstellung der Redenquelle gekannt hat? Ich glaube dies verneinen zu können. Weshalb ich in dem Uebergang von der Erzählung zur Schilderung bei Matthäus nicht eine Abhängigkeit von Marcus erblicken kann, geht aus dem vorhin Gesagten hervor. Ferner, das Einlenken in die neutrische Construction Matth. V. 32, veranlasst durch *σπερμάτων*, das auch der zweite Evangelist hat, liegt viel zu nahe, als dass nicht Beide unabhängig von einander darauf hätten verfallen können; *ὥςτε* und *ἐλθεῖν καί* sind auch keine Indicien.

In gleicher Weise ist die Construction mit ὅταν bei Matthäus eine so naturgemässe, dass daraus gar nichts geschlossen werden kann. *μικρότερον πάντων τῶν σπερμάτων* und *μεῖζον τῶν λαχάνων* sind allerdings bei Beiden gegen Lucas übereinstimmend. Aber man scheint thatsächlich annehmen zu müssen (vgl. Furrer in Schenkel's Bibellex. V S. 281), um so mehr, als auch im Talmud und Koran ähnliche Anschauungen zu Tage treten, dass das Senfkorn im Volksmunde als der kleinste Same galt, also diese Wendung sprichwörtlich war, und dann kann sich selbstverständlich auch dieser Ausdruck in zwei verschiedenen Relationen ganz gut unabhängig erhalten haben.

Es bestehen nun aber im Gegensatz zu diesen Uebereinstimmungen, bei deren Beurtheilung auch zu beachten ist, dass die mündliche Ueberlieferung schon feste Formen gehabt haben kann, beachtenswerthe Verschiedenheiten. Die Parabel selbst begann in der Redenquelle sicher in der Form der Erzählung; die Einleitung hat erst Matthäus hinzugefügt. Marcus fängt das Gleichniss selbst schildernd an, wie das Wachsthum des kleinen Samens vor sich gehe. Dabei giebt er dem Gedanken eine ein wenig verschiedene Wendung. Matthäus sagt, ein Mann nahm ein Senfkorn und säte es auf seinen Acker. Natürlich denkt man da noch nicht daran, dass es der kleinste Same ist; man weiss ja noch nicht, wohinaus das Gleichniss will. Das geht erst aus der nachfolgenden Beschreibung hervor. Von Marcus aber wird gleich beschrieben, und zwar nicht als Thätigkeit eines Mannes, sondern in unpersönlicher Wendung, dass das Senfkorn als der kleinste von allen Samen auf der Erde gesät wird. Demnach tritt die Kleinheit des Anfangs gegenüber dem spätern Wachsthum von vornherein etwas mehr hervor, wie auch im folgenden Verse die Nothwendigkeit, dass das Gesetz dieses Wachsthums sich vollziehen muss, wenn der Same einmal ausgeworfen ist. Es ist nun wohl klar, dass diese geringe Verschiedenheit des Gedankens wahrlich nicht ein Anlass hätte sein können, die andere, erzählende Form umzugestalten; wenn Marcus dieselbe gekannt hätte, würde er sie jedenfalls ein-

fach herübergenommen haben. Aber die ganze Construction des Satzes weicht ja auch von der des Matthäus ab. Marcus verfällt in ein Anakoluth durch die Wiederholung des ὅταν σπαρῇ V. 32 oder dadurch, dass er das Partic. ὄν statt der Form des verb. fin. schreibt, und so bekommt der Satz das andere Aussehen. ὅταν σπαρῇ ἀναβαίνει sagt auch etwas Anderes als der parallel stehende Ausdruck ὅταν αὐξηθῇ. Ferner ist abweichend von Matthäus die Wendung, dass die Pflanze grosse Zweige treibt. Dazu lassen sich immer auch kleine redactionelle Verschiedenheiten wenigstens erwähnen, wie die, dass bei Marcus das Senfkorn ἐπὶ τῆς γῆς, statt wie bei Matthäus ἐπὶ τῷ ἀγρῷ des Mannes gesät wird, ferner der Zusatz τῶν ἐπὶ τῆς γῆς V. 31 und πάντων V. 32. Zwar sind diese Abweichungen nicht zwingend, aber sie stehen in einem so kleinen Stück, dessen fest fixirter Gedanke so wenig verrückt werden konnte.

Hierzu kommt, dass das Gleichniss deutliche Merkmale des Stiles des Marcus trägt. Die Construction ist schwerfällig und nicht einmal richtig durchgeführt, das Gleichniss hat Verstärkungen des Gedankens, wie sie Marcus liebt (τῶν ἐπὶ τῆς γῆς V. 31; πάντων V. 32 und μεγάλους hinter κλάδους), es zeigt Wiederholungen derselben Ausdrücke, wie sie ebenfalls in Bearbeitungen des Marcus zu finden sind (ὅταν σπαρῇ V. 31 und 32; ἐπὶ τῆς γῆς zweimal V. 31), es ist eine dem Marcus eigenthümliche Wendung in ὥςτε δύνασθαι ebensowenig zu verkennen. Auch die doppelgliederige Einleitung würde sich gut auf den Evangelisten zurückführen lassen.

Wenn wir nun das Ergebniss der Untersuchung über die beiden Gleichnisse vom selbstwachsenden Samen und vom Senfkorn zusammenfassen, so ist es dieses. Das erste kennt weder Matthäus noch Lucas; es hat zum Hintergrunde bereits eine freiere Entwicklung der Kirche, die über die Quelle A hinausweist, und es liegen auch Mängel in der Form der bildlichen Erzählung; das zweite hat Abweichungen von der Form der Quelle des Matthäus und trägt ausserdem Kennzeichen des Stiles des Marcus, so dass die Annahme einer gemeinsamen Quelle nicht nöthig erscheint.

Daher nehme ich an und befinde mich damit in Uebereinstimmung mit Lipsius und Weizsäcker (Unters. über die ev. Gesch. S. 47), dass der Quelle A beide Gleichnisse fremd gewesen sind und Marcus sie aus traditioneller Ueberlieferung hier eingefügt hat, indem er ihnen erst selbst diese Gestalt gab.

Nun kommen wir dazu, unser Urtheil über die Zusammensetzung des Parabelabschnittes abzugeben. Den Grundstock bietet nicht die Redenquelle, sondern der synoptische Leitfaden. Er hat nur ein einziges Gleichniss enthalten, das vom Säemann, an das sich schon in der Quelle die Deutung des Gleichnisses und einige weitere Sprüche anschlossen. Dass nicht mehrere Gleichnisse in dieser Quelle standen, geht daraus hervor, dass nur bis dahin in dem Parabelcapitel eine Uebereinstimmung zwischen den drei Synoptikern oder zweien derselben herrscht. Demnach repräsentirt der Text des Lucas die Quelle, was den Umfang im Grossen und Ganzen betrifft, noch am treuesten, bis auf einen Punkt. Matth. 13, 34 f. = Marc. 4, 33 f. machen es nämlich gewiss, dass der Abschnitt in A mit einer Angabe etwa in der Art, wie die beiden ersten Evangelisten sie erhalten haben, geschlossen hat. Und diesen Abschluss hat Lucas weggelassen oder vielmehr durch einen andern ersetzt, die Erzählung vom Kommen seiner Mutter und Brüder.

Die beiden Verse Matth. 13, 34 f. = Marc. 4, 33 f. bieten nun einige Schwierigkeiten. Nach meiner Ansicht haben sie sich in der Quelle an V. 25 des Marcus angeschlossen. Dann würde sich die Situation der Quelle entsprechend in folgender Weise entwickelt haben. Jesus hält an das Volk einen Parabelvortrag, aus welchem uns das Gleichniss vom Säemann erzählt wird. Sowie er wieder mit den Jüngern allein ist, erzählt uns dann Marcus weiter, bitten ihn dieselben um die Erklärung der Gleichnisse. Nach einigen einleitenden Worten, dass ihnen das Geheimniss des Himmelreiches verliehen sei, deutet ihnen Jesus auch das Gleichniss vom Säemann. Aber eben nur die Jünger bekommen den Aufschluss über das Gleichniss;

dem Volk wird er vorenthalten, und so haben wir natürlich auch nur sie in dieser Situation in Jesu Nähe zu denken. Ebenso lassen sich die Sprüche Marc. V. 21—25 nur dahin verstehen, dass sie an die Jünger allein gerichtet sind. Der Abschluss in der Quelle berichtet aber dann wieder, nach Matthäus „dies Alles sagte Jesus in Gleichnissen zu dem Volkshaufen", und nach Marcus „und in solchen Gleichnissen vielen sprach er zu ihnen das Wort". Es greift somit der Abschluss des Matthäus bestimmt auf die Schilderung der Situation V. 1—3 zurück, wo Jesum viel Volks umgiebt; und dass ebendasselbe auch die Ansicht des Marcus ist, wird unzweifelhaft aus V. 34 b „privatim aber löste er seinen Jüngern Alles auf". Da passt aber weder das *ταῦτα πάντα* des Matthäus, noch das *τοιαύταις παραβολαῖς* des Marcus auf die Situation, denn es ging ja unmittelbar kein Gleichniss voraus.

Eine Erklärung dieser Wendung, die wir nicht erwarten sollten, bietet sich vielleicht bei beiden Evangelisten durch ihre Composition des Abschnittes. Matthäus wie Marcus haben Gleichnisse eingeschoben, die sie nicht in der Erzählungsquelle fanden und sahen sich daher dann auch genöthigt, die Fassung des Abschlusses demgemäss umzugestalten. Also die angezogenen Worte (*ταῦτα πάντα* Matth. und *τοιαύταις παραβολαῖς* Marc.) könnten in dieser Form von der Hand der Evangelisten herrühren. Bei Matthäus ist aber mit Wahrscheinlichkeit das Citat aus Ps. 78, 2, also der ganze V. 35, vom kanonischen Bearbeiter hinzugefügt worden, und ich halte es für sehr leicht möglich, dass dabei das *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἐπέλυε πάντα* weggefallen sein kann, Marcus also diese Worte aus der Quelle bietet. Dann ergiebt sich aber weiter, dass in der Quelle wahrscheinlich doch eine Angabe gestanden hat, dahin gehend, dass Jesus auch noch andere Parabeln an jenem Tage gesprochen hat, deren Deutung für das Verständniss nöthig war, aber eben dem Volke vorenthalten wurde.

Was den Marcus weiter betrifft, so zeigen sich die Fugen der Einarbeitung der beiden Gleichnisse vom selbst-

wachsenden Samen und vom Sauerteig auch noch ganz erkennbar. Obwohl es der Evangelist V. 26 mit keinem Worte andeutet, hat er doch, wie sich mit Sicherheit aus V. 33 f. ersehen lässt, diese beiden Gleichnisse auch als mit an das Volk, nicht allein an die Jünger gesprochen gedacht. Unwillkürlich muss er V. 33 die Scenerie vom Eingang des Capitels im Gedächtniss gehabt haben, so selbstverständlich fliesst ihm das *αὐτοῖς* aus der Feder, dem bei Matthäus das bestimmtere *τοῖς ὄχλοις* entspricht. Er hat eben nicht darüber reflectirt, dass ja schon mit V. 10 die anfangs bezeichnete Situation abgebrochen war, ferner dass er vergessen hatte, V. 26 die Rückkehr zur alten Situation anzudeuten und dass daher eigentlich mit dem *αὐτοῖς* nach seiner Darstellungsweise nur die Jünger gemeint sein können.

Das dreizehnte Capitel des Matthäus trägt das Gepräge des auch in anderen Theilen des ersten Evangeliums zu Tage tretenden Compositionsverfahrens des kanonischen Matthäus. Er zeigt in seinem Parabelcapitel aufs Deutlichste seine Neigung, verwandte Stoffe zu einem Ganzen zusammenzutragen. Auch er folgt, wie Marcus, dem Winke der Erzählungsquelle (13, 3), indem er an die Deutung des Gleichnisses vom Säemann unmittelbar noch andere Parabeln anschliesst. Dabei fühlt er sich gleichfalls durch die Darstellungsweise der Erzählungsquelle so sehr gebunden, dass er den Rahmen ihres Berichtes nicht durchbricht. Aber er erregt abweichend von Marcus im Leser den Glauben, als ob unmittelbar nach dem Vortrag des Säemannsgleichnisses die Jünger zu Jesu gekommen seien und ihn wegen seines Parabellehrens befragt hätten und Jesus ihnen sofort, noch vor Abschluss seines Vortrages an das Volk, die Erklärung des Gleichnisses mitgetheilt habe. Dabei ist es auch ihm nicht gelungen, Unklarheit der Situation zu vermeiden. Denn trotzdem auch bei ihm das Gespräch zwischen Jesus und seinen Jüngern unter Ausschluss des Volkes stattfindet, führt er doch V. 24 mit einer Formel und in einer Weise ein zweites, auch wieder dem Volk mit geltendes Gleichniss ein, als ob eine Unterbrechung des Parabelvortrags gar nicht

stattgefunden habe. So fährt er dann fort in seiner Gleichnisserzählung bis zu V. 33, und zwar ist die erste Parabel nach der vom Säemann die vom Unkraut unter dem Weizen. An dieselbe schliessen sich die beiden vom Senfkorn und Sauerteig an. Die beiden letzteren sind aus der Redenquelle, und auch das vom Unkraut muss aus derselben entnommen sein, denn der Evangelist hat es bearbeitet, und dies setzt einen ihm literarisch überlieferten Text voraus, den wir dann wahrscheinlich in der Redenquelle zu suchen haben (vgl. auch Holtzmann, synopt. Ev. S. 189). Hierauf folgt der Abschluss V. 34 f., dann die vom Evangelisten herrührende Deutung des Gleichnisses vom Unkraut. Trotz dem vorherigen Abschluss aber fügt er an diese Deutung noch drei weitere Gleichnisse an. Diese Anordnung ist mit Recht aufgefallen; sie ist aber auch nach meiner Ansicht von der Herleitung des Stoffes ein weiteres deutliches Anzeichen dafür, dass der Evangelist hier zwei Quellen zusammenarbeitet (vgl. Beyschlag, Stud. u. Krit. 1881 S. 581).

Ich vermuthe, dass Matthäus das Gleichniss vom Unkraut angereiht hat, weil es in Gleichnissform ein Gesetz des Gottesreiches darstellte, welches auch durch ein vom Säen hergenommenes Bild veranschaulicht war. Ebenso verhält es sich mit dem Gleichniss vom Senfkorn, auch da lesen wir V. 31 ἄνθρωπος ἔσπειρεν. Das Gleichniss vom Senfkorn zog aber unmittelbar das vom Sauerteig nach sich, weil dies mit demselben zusammenstand. Ob dabei noch eine inhaltliche Verwandtschaft zwischen den vier Gleichnissen mitgewirkt hat, lasse ich dahingestellt; die hauptsächliche Veranlassung zu der Gruppirung sehe ich in der Uebereinstimmung, dass die drei ersten Gleichnisse von einem Säen reden. Wenn dann Matthäus nach dem Abschluss V. 34 f. doch noch V. 44 ff. drei weitere Gleichnisse erzählt, so nehme ich an, dass er sie vermuthlich auch in seiner Redenquelle gefunden hat. Dass sie trotz 13, 3 ausschliesslich an die Jünger gerichtet erscheinen, braucht nicht auffällig zu sein, denn auch nach Matthäus schöpfen zur Zeit nur die Jünger wahre Belehrung aus den Gleichnissen. Bei dieser nachträglichen Anfügung der drei Parabeln

lässt sich aber auch vermuthen, dass sie in seiner Quelle an einem andern Ort gestanden haben, als die drei vorher gebrachten. Aus der Stellung der beiden Parabeln vom Senfkorn und Sauerteig bei Lucas, zusammengehalten mit der bei Matthäus, folgt ferner mit Wahrscheinlichkeit, dass diese beiden als kleines Ganze allein, nicht in Verbindung mit andern Parabeln standen. Demnach wird auch das Gleichniss vom Unkraut allein gestanden haben. Ob die drei Gleichnisse vom Schatz im Acker, von der Perle und vom Netz gleichfalls in der Quelle ein Ganzes bildeten, entzieht sich unserer Beurtheilung. Jedenfalls aber muss nach meiner Ansicht jede Construction eines Parabelabschnittes in der Redenquelle abgewiesen werden.

Ueber die Essäer in Quod omnis probus liber.

Ein Nachtrag

von

R. Ohle.

Meine erste Abhandlung über die Essäer des Philo sollte nur ein Versuch sein. Derselbe hat sofort einige Gegner gefunden.

Hilgenfeld hat in seiner Zeitschrift (XXXI, 1) mit Benutzung der von mir aus Philo gesammelten Stellen, die nach ihm das Gegentheil von dem beweisen sollen, was ich in denselben fand und finde, meine Interpolationshypothese angegriffen[1]). Trotzdem räumt er mir ein, dass die Essäer in der ursprünglichen Schrift Q. O. P. L. „allerdings kein Hausrecht" (S. 64) haben. Nach ihm ist jedoch der Interpolator Philo selbst; die Essäer leben wie die „Bergschotten"

1) Nur ein Beispiel für diese Widerlegung! Ich sagte S. 330 Anm. 1, „Der Versuch von Hilgenfeld: Ketzerg. p. 109, unter ἁγνείαν eine „ununterbrochene sittliche und gesetzliche Reinheit" zu verstehen, scheint uns nicht annehmbar zu sein." Darauf erwidert mir Hilgenfeld jetzt S. 69: „Wir haben nach dem echten Philo nur eine ununterbrochene s. u. g. Reinheit zu verstehen (vgl. m. Ketzergeschichte S. 109)." Nun heisst jedoch ἁγνεία auch beim echten Philo „geschlechtliche Reinheit" = „Keuschheit", z. B. II, 156, 3. II, 381, 39 (cf. 1. Tim. 5, 2. Hermae Pastor Mand. IV, 1, 1 ed. minor v. Gebhardt etc. p. 149). Eine durch das ganze Leben bewahrte „Keuschheit" setzt aber Ehelosigkeit voraus, diese Bedeutung hat das Wort thatsächlich in der späteren Kirchensprache angenommen: Eusebius H. E. IV, 23, 7. Vita Contemplativa p. 482, 4.

(S. 69) bei Walter Scott; ihre Verfolger können wir uns unter den chaldäischen (sic!), persischen oder seleukidischen Königen (S. 70) suchen.

Einen Angriff rein sachlicher Natur erfuhr dagegen meine Hypothese durch Wendland. Derselbe bringt nämlich — wie sich ja das von dem Verfasser der Quaestiones Musoniae nicht anders erwarten lässt, — nur positives Material vor, über dessen Auslegung und Auffassung man wirklich streiten kann, und das mir selbst über einen wichtigen Punkt zu einer neuen Beobachtung Anlass gegeben hat.

Zunächst bemerke ich gegen Wendland (S. 101), dass nicht bloss ich allein, sondern alle meine Vorgänger[1]), die sich mit dem Essenismus beschäftigt haben, aus dem § 13 Verfolgungen der Essäer „herausgelesen" haben. Und dies mit Recht; denn τοὺς ὑπηκόους [459, 21] können dem Zusammenhange nach nicht schlechtweg die Unterthanen jener wahnwitzigen Fürsten sein, sondern die ὑπήκοοι κατ' ἐξοχήν, d. h. die Essäer[2]), von denen allein in diesem Abschnitt die Rede ist, und die allein einen Beweis [σημεῖον 459, 15] ihres unbeugsamen Freiheitsgeistes zu liefern haben. So wenig wie irgend einer meiner Vorgänger hatte ich also nöthig, die Essäer erst zu Märtyrern zu „stempeln" (W. S. 102), da bereits der Schreiber τὰς τῶν πεπονθότων ἀλήστους συμφορὰς [459, 32] als Denkmäler der den Essäern feindlichen Gesinnung jener Fürsten betrachtet.

Ferner ist die Grundbedeutung von προσφέρειν „hinzu- oder heranbringen". In dem Griechisch des A. u. N. T. findet sich dies Verbum häufig mit θυσίαν (δῶρον κτλ.) verbunden, also wörtliche Uebersetzung von הקריב. Ohne jeden Zusatz bedeutet es in der späteren Kirchensprache, „die Eucharistie, das Opfer des N. B. darbringen"; z. B. Synode von Ancyra Can. I [Hefele, Conciliengeschichte I, 190, „opfern" im heidnischen Sinn heisst daselbst ἐπιθύειν]; I. Synode zu Nicäa Can. XVIII [Hefele l. c. p. 407]. Aber

1) cf. Lucius, Der Essenismus S. 36 ff.

2) Kühner, Ausführliche Grammatik, II. Aufl. II, § 461 S. 519. 8. c. (Der Artikel = ille oder iste).

auch das heidnische Opfern wird einfach *προσφέρειν* genannt: Ep. ad Diognetum c. 3 ed. Otto [3] p. 168, 7. Nun war der Zweck des Opfers ein Besänftigen der Gottheit, daher heisst *προσφέρεσθαι* bei Pseudo-Justin, De Monarchia c. 4 ed. Otto p. 140 Anm. 1 admoveri = propitium fieri vel placari. An diesen Gebrauch hat Wendland offenbar nicht gedacht, wenn er behauptet *προσφέρεσθαι* „heisst nur Jemanden irgend wie begegnen, sich verhalten". Aber auch im klassischen Griechisch scheint *προσφέρεσθαί τινι* zunächst nur die Bedeutung von „sich an Einen heranbringen, sich Einem nähern" zu haben. Ob dies im freundlichen oder feindlichen Sinn zu verstehen ist, darüber muss der Zusammenhang entscheiden. So bemerken Stephanus-Dindorf (p. 2028) zu Herodot V, 109 *ἄνδρες Ἴωνες, αἵρεσιν ὑμῖν δίδομεν ἡμεῖς οἱ Κύπριοι ὁκοτέροισι βούλεσθε προσφέρεσθαι, ἢ Πέρσῃσιν ἢ Φοίνιξι.* [Der Text nach Stein]. „ubi redditur, accedere, adhaerere, adjungere vos". Auf Grund dieser Stelle hielt ich mich für berechtigt, das *προσηνέχθησαν* unseres Textes mit „sie schlossen sich an" (Jahrbücher S. 315. 342) zu übersetzen. Ob ich deswegen nun die spöttische Abfertigung Wendland's mit Recht verdient habe, das zu entscheiden überlasse ich den unparteiischen Lesern. Von dieser mehr allgemeinen Bedeutung, glaube ich, ist erst die viel häufiger vorkommende, aber, wie gezeigt, nicht die einzige Bedeutung von *προσφέρεσθαί τινι* [in der Regel mit *ὡς*] = „Jemanden irgend wie begegnen, sich verhalten" abgeleitet.

Ist nun die letztere Bedeutung hier an unserer Stelle möglich? Ich glaube nicht, weil nämlich, wenn *προσφέρεσθαί τινι* diesen Sinn haben soll, die Person, die auf die eine oder die andere Weise behandelt wird, ausdrücklich genannt werden muss [1]). Ich kann doch nach allen Gesetzen der Logik nicht Jemanden als etwas ansehen, wenn

1) Das Object des Behandelns findet sich daher stets in dieser Wendung, so auch in der „treffenden Parallele", die Wendland anführt: Hebr. XII, 7 *ὡς υἱοῖς ὑμῖν προσφέρεται ὁ θεός*, cf. Philo I, 367, 3 *καὶ πᾶσιν ὡς ἐχθροῖς .... προσφέρεσθαι*, II, 49, 4 *ἐγὼ δ' ὁ δοῦλος ὡς ξένῳ .... προσενεχθήσομαι τῷ δεσπότῃ* etc.

der Jemand, den ich als etwas ansehen soll, gar nicht vorhanden, oder nicht genannt ist.

Wenn also Wendland *καθάπερ αὐτονόμοις καὶ ἐλευθέροις οἶσιν ἐκ φύσεως προσηνέχθησαν* [459, 37] mit „sie sahen die Essäer als wahrhaft autonom und frei an" übersetzt, so ergänzt er dabei ohne Weiteres ein nicht vorhandenes Object *αὐτοῖς* oder *Ἐσσαίοις*. Dies wäre jedoch eine ganz merkwürdige Brachylogie[1]). Doch es sei dem so! Mag diese Ausdrucksweise nun Ellipse, mag sie Brachylogie genannt werden; wie verhält sich die von Wendland bevorzugte Uebersetzung zu dem ganzen Inhalt dieses Abschnittes? Sah man die Essäer erst nachträglich als freie Männer an, so setzt dies doch voraus, dass man ihnen ihre Freiheit streitig machen wollte, davon steht aber in dem ganzen Abschnitt kein Sterbenswörtlein. Vielmehr waren alle Essäer „freie Leute" [*ἐλεύθεροι πάντες* 457, 35], in des Wortes materiellsten Bedeutung, denn es gab bei ihnen nicht einen einzigen Sklaven [457, 34]. Diese Freiheit hatten nun die Essäer von der Natur[2]) erhalten [*ἣ* (*φύσις*) *πάντας ὁμοίως γεννήσασα κτλ.* 457, 38]. Waren demnach die Essäer von Natur aus, d. h. in socialer Beziehung freigeborne und freie Männer, so konnte über diese ihre Freiheit überhaupt keine Meinungsverschiedenheit aufkommen, sondern sie mussten stets und von allen als autonom und von Natur frei angesehen werden. Um seine mit dem Inhalt in Widerspruch stehende Uebersetzung zu rechtfertigen, müsste also Wendland diesmal zu ganzen Ergänzungen des Textes greifen, da hier der Hinweis auf

1) Merkwürdig schon deshalb, weil bei der doppelten Bedeutung von *προσφέρεσθαί τινι* missverständlich, aber auch, weil gerade in dieser Redewendung schwerlich nachweisbar. Die von Kühner l. c. § 597 p. 1076b behandelte Brachylogie lässt sich auf unsern Fall nicht anwenden, da die Essäer in dem vorangehenden Participialsatze nicht das Object bilden.

2) Diese nicht misszuverstehende Erklärung verbietet uns auch *ἐκ φύσεως* [459, 38] mit W. „wahrhaft" zu übersetzen. Der Schreiber ist ja kein Stoïker!

einen dehnbaren Paragraphen der griechischen Grammatik schwerlich genügen kann.

In Rücksicht auf diese angedeuteten, sprachlichen und sachlichen Schwierigkeiten möchte es sich denn doch empfehlen, bei der von mir vorgeschlagenen Uebersetzung „sie näherten sich, oder schlossen sich den wie autonom und von Natur frei Lebenden an“, stehen zu bleiben, zumal da diese Uebersetzung von *προσφέρεσθαί τινι* von Männern gebilligt wird, die nicht in dem Verdachte stehen, des Griechischen so ganz unkundig zu sein.

Endlich muss ich noch einen Punkt zur Sprache bringen, den ich in meiner ersten Untersuchung übersehen habe. Die Essäer bildeten nämlich eine „Genossenschaft“, eine *κοινωνία* [458, 40; 459, 40]. Dies Wort ist gewählt, weil die Essäer alles gemeinsam besitzen: sie haben also *κοιναὶ μὲν ἐσθῆτες κοιναὶ δε τροφαί* [458, 46], *κοινὴν ὠφέλειαν* [459, 3] und *τὰ κοινά* [459, 7] eine gemeinschaftliche Kasse. Die Mitglieder dieser Genossenschaft, die einmal auch *ὅμιλος* [459, 35] genannt wird, wohnten *κατὰ θιάσους* [458, 43]. Kurz die Essäer gehörten einer fest zusammengeschlossenen, religiösen Genossenschaft an, die sogar durch eine gemeinschaftliche Kleidung von den übrigen Menschen unterschieden war.

Wenn dagegen in § 14 — also in dem auf die Interpolation folgenden Theile der Grundschrift — von *τὰς ἐν τοῖς πλήθεσιν ἀρετάς* [459, 42] gesprochen wird, so darf man bei Leibe nicht, wie Wendland vorschlägt (S. 103), diese Worte mit Tugenden „die sich in der Gemeinschaft, in einem grösseren Verein offenbaren“, übersetzen, Denn seit wann heisst *πλῆθος* der „Verein“ oder gar die „Gemeinschaft“? Vielmehr ist der von Wendland so missverstandene Ausdruck der beste Beweis dafür, dass Philo[1])

---

1) Die Gründe, die Ausfeld gegen den Philonischen Ursprung von Q. O. P. L. vorgebracht hat, haben mich nicht überzeugt, denn sie sind zum grossen Theil der von mir nachgewiesenen Interpolation, deren Nachweis Ausfeld nicht bekannt war, entlehnt; cf. Ausfeld, De libro *περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον*, Göttingen 1887, p. 12.

nichts von jener jetzt ihm untergeschobenen Schilderung einer Religionsgenossenschaft, eines Thiasos, wusste, sondern dass er hier genau da einsetzte, wo er § 11 stehen geblieben war, nämlich bei den unorganisirten und nur lose verbundenen Schaaren der barbarischen Philosophen [*πολυανθρωπότατα στίφη καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἀνδρῶν* 456, 43]. Nur um den Ausdruck zu variiren, ersetzt er das dort gewählte Wort *στίφη* hier durch *πλήθη*. Somit heisst *τὰς ἐν τοῖς πλήθεσιν ἀρετάς* „die Tugenden, die sich in jenen grossen Schaaren entwickeln".

Hätte also Philo §§ 12 und 13 wirklich geschrieben, dann musste er freilich, wie Wendland jetzt falsch übersetzt, aber richtig voraussetzt, fortfahren: *τὰς ἐν ταῖς κοινωνίαις*[1]) oder *ἐν τοῖς θιάσοις ἀρετὰς κτλ.*

Ich muss daher Wendland meinen besondern Dank aussprechen, weil er dies „schwerwiegende Bedenken" gegen meine Hypothese erhoben hat. Wurde ich doch durch seinen Einwand veranlasst, meine Aufmerksamkeit noch einmal unserm Texte zuzuwenden und so den, vom philologischen Standpunkte aus, schlagendsten Beweis dafür zu finden, dass §§ 11 und 14 eng zusammengehören. Damit hat Wendland in der That „einer guten Sache" einen Dienst geleistet, wenngleich in einem andern Sinne als er gedacht und sicherlich erwartet hat.

Zum Schluss noch ein Wort über die Besprechung meiner Arbeit von Harnack (in „Theologische Literaturzeitung" Nr. 21, 1887). Auch aus ihr habe ich natürlich manches gelernt. Ich werde mich also nie wieder auf Arbeiten meiner Vorgänger berufen, wenn ich nicht auch ihre Gründe billige. So hat Hilgenfeld in der That die Unechtheit des Essäerabschnittes aus der Apologie „keineswegs erwiesen". Die Gründe, die er dafür anführt, habe ich mir selten aneignen können, nur in dem Resultate

---

13. 22. 23. 51. Diese Interpolation ist allerdings weder von Philo, noch von einem Juden geschrieben!

1) *κοινωνία* = Genossenschaft, kommt auch bei Philo vor, z. B. II, 537, 12.



treffe ich mit ihm zusammen. Nach meiner Ansicht ist nämlich dies Stück dem Philo von demselben Verfasser untergeschoben, der Q. O. P. L. interpolirt und die Vita Contemplativa gefälscht hat. Den Beweis für meine Ansicht hoffe ich in der nächsten Zeit veröffentlichen zu können. Den Eusebius habe ich endlich ausdrücklich mit dem ganzen Vorbehalt, der einer blossen Vermuthung zukommt, eingeführt. Selbstverständlich bin ich der Erste, der, wenn mir von so berufener Seite gesagt wird, dass diese Vermuthung „jedes Grundes entbehrt", dieselbe fallen lässt. Sie hatte ja nur den Zweck, mir den in abstracter Forschung gewonnenen Thatbestand gewissermassen plastisch zu vergegenwärtigen.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Der Doppelbegriff der Möglichkeit in seiner Anwendung auf die neutestamentliche Exegese,

mit besonderer Berücksichtigung von 1. Cor. 15.

Von

Lic. Dr. **Georg Runze,**

Privatdocent in Berlin.

Man unterscheidet in der Logik zwei Kategorien der Möglichkeit, welche je nach dem Zusammenhange, in dem sie in Betracht gezogen werden, als reale und ideelle oder als materiale und formale oder endlich als metaphysische und logische Möglichkeit charakterisirt werden können. Wie alle Verstandesbegriffe, so haben auch diese Kategorien keine Gültigkeit an und für sich, sondern sie haben nur den Werth, als heuristische, orientirende und regulative Hülfsmittel zur Erkenntniss empirischer Erfahrungsobjecte verwerthet werden zu können. Es würde auch leicht nachzuweisen sein, dass es unmöglich ist, mit definitiver Schärfe die beiden Seiten des Möglichkeitsbegriffs gegen einander abzugrenzen. Das lehrt sowohl die Entwicklungsgeschichte ihrer erkenntnisstheoretischen Unterscheidung, als auch die Analyse der bleibenden psychologischen Ursachen dieser Verstandeskategorien, welche, wie es scheint, mit immanenter Nothwendigkeit sich bilden und fortentwickeln, sobald die denkende Betrachtung der Dinge eine gewisse Sehweite erreicht hat. Jene psychologischen Ursprünge werden eben trotz sorgfältigster Analyse des Erfahrungs-

gebietes stets soweit unübersehbar bleiben, dass ihre synthetische Anwendung dem freien Ermessen jedes formulirenden Philosophen weiten Spielraum lassen wird. Wer darüber noch Zweifel hegen sollte, dem bietet die Geschichte des Denkens ausreichende Aufklärung.

Ist doch vor Allem die Formulirung des Gegensatzes zwischen der Welt als Wille und der Welt als Vorstellung, zwischen Metaphysik und Logik nicht minder wandelbar wie jene abgeleitete Unterscheidung, ebenso wie sie abhängig von der gesammten Weltanschauung und vor Allem, worauf nur allzu selten hingewiesen wird, durch den Einfluss der sprachlichen Terminologie bedingt, unter dem jeder Einzelne steht, wenn er sich anschickt, zu einer philosophischen Frage Stellung zu nehmen.

Wenn man mit Schopenhauer annimmt, dass der Satz vom zureichenden Grunde eine vierfache Wurzel hat, so ergiebt sich für die Unterscheidung der Möglichkeiten eine andere Eintheilung, als wenn wir mit Kant und Ueberweg bloss eine doppelte oder gar nur eine einfache Wurzel voraussetzen. Falls das principium cognoscendi mehr formal logisch gefasst wird, so ist die Anwendung des Begriffes der Denkmöglichkeit eine andere, als wenn dasselbe mehr von der sprachlichen Seite angesehen wird, denn der Sprachgebrauch ermöglicht viele Aussagen, welche vor strengerem mathematisch-logischem Denken nicht stichhaltig erscheinen. Von der sprachlichen Anwendbarkeit des Möglichkeitsbegriffes handelt schon Aristoteles, aber die Kategorie der logischen Möglichkeit ist ihm noch fremd. Die aristotelische Logik unterscheidet innerhalb des *εἰ ἔστιν* (neben dem *ὅτι, δι' ὅτι, τί ἐστιν*) noch nicht scharf den Begriff des Möglichen und des Wirklichen, und auch in der Metaphysik hat Aristoteles trotz wiederholter ausführlicher Erörterung des *δυνατόν* und der *δύναμις* gegenüber dem *ἀδύνατον* und der *ἀδυναμία* den Gegensatz der logischen und der realen Möglichkeit noch gar nicht berührt[1]). Er

1) Dieser Vorwurf wird auch durch die Thatsache nicht hinfällig, dass Arist. dem oft ausgesprochenen Satz *τὰ ἄπειρα οὐκ ἔστι διελθεῖν*

unterscheidet das active und das passive Können, ferner das Vermögen etwas gut zu thun, d. h. die Bewegung auf die volle Wirklichkeit hin, und das Vermögen sich gegen störende Einwirkungen in seinem Bestande zu behaupten. Innerhalb der *ἀδυναμία* unterscheidet Aristoteles die Unfähigkeit zur Bewegungsinitiative 1. an und für sich, 2. in Folge zeitlicher Entwicklung, 3. in Folge von Unnatur (*οὐ γὰρ ὁμοίως ἂν φαῖμεν ἀδύνατον εἶναι γεννᾶν παῖδα καὶ ἄνδρα καὶ εὐνοῦχον*[1]). Er zieht mannigfache sprachliche Besonderheiten des Möglichkeitsbegriffes, z. B. das *ἔχειν*, das *ἐνδεχόμενον*, die *προαίρεσις*, die mathematischen Potenzen und den Bewegungsbegriff heran und untersucht das begriffliche Verhältniss zwischen den Kategorien des Stoffes und der Form einerseits, des Möglichen und des Wirklichen andererseits[2]), aber von unserm Gegensatz findet sich auch an der Stelle keine Spur, wo sich die Veranlassung, desselben zu gedenken, geradezu aufdrängen musste. Aristoteles sagt nämlich[3]), der *δύναμις* nach sei der Theil vor dem Ganzen, der Stoff vor der Form, der Entelechie nach aber sei es umgekehrt, denn erst wenn das Wirkliche sich auflöse, entstehe der formlose Stoff, die Theilgrösse. Hier liegt offenbar eine Verwechselung zwischen den formalen Beziehungen des Denkens und dem realen Thatbestande vor: nur in der Sphäre der logischen Möglichkeit ist es richtig, dass wir etwas nicht als Theil denken können, bevor wir es im Zusammenhange eines Ganzen gedacht haben; thatsächlich dagegen ist es sogar die Regel, dass der Stoff als Möglichkeit der Form, der Theil als Möglichkeit dem Ganzen voraufgeht. Aristoteles kennt auch die Meinung (der Megariker und insbesondere des Diodorus Kronos), dass es überhaupt keine Möglichkeit giebt, dass z. B. wenn Jemand nicht baut, er nicht bauen könne, weil

---

zuweilen den Subjectsaccusativ *νοοῦντα* anfügt. Vgl. Anal. post. I, 3, 72; 22, 83 b (6) und 82 b (39). Bei Sext. Empir. lautet die Wendung *ἀδύνατον δ' ἄπειρα ἐπικρῖναι*, Hyp. Pyrrhon. II, 73 (89).

1) Metaph. Δ, c. 12, 1019 b, 18.

2) z. B. c. 11.

3) c. 11, 1019 a, 4 sqq.

die Summe der nothwendigen Bedingungen zum Bauen nicht vorhanden seien[1]), und nach einer Stelle[2]) kommt er der vorher von ihm verworfenen Ansicht sehr nahe, indem er lehrt, die vernünftige δύναμις thue immer, ja müsse (ἀνάγκῃ) dasjenige thun, worauf das stärkste Begehren gerichtet sei. Aber dass gerade in diesen Untersuchungen der aristotelische Formalismus so grosse Unklarheiten gezeitigt hat, die nicht bloss in der Scholastik des Mittelalters, sondern bis auf Wolf's Ontologie nachgewirkt haben und erst von Kant in ihrer Blösse aufgedeckt sind, das hat seinen Grund wohl hauptsächlich in der Nichtunterscheidung der doppelten Möglichkeit[3]).

Wenn wir nun die logische und die metaphysische Möglichkeit so unterscheiden, dass jene die Denkmöglichkeit, diese die Seinsmöglichkeit bedeuten soll, so fragt sich zuerst, was heisst Denken? Ist schon das blosse, ungeordnete Vorstellen Denken oder erst das adäquate Vorstellen? Adäquates Vorstellen kommt nur dem allwissenden, Alles gleichmässig überschauenden, intuitiven Verstande zu, — und vor diesem giebt es vielleicht überhaupt keine Möglichkeit, ihm ist nur das möglich, was wirklich ist. Nur das kann sein, was Kraft hat zu sein und nur das hat wirklich Kraft zu sein, was im Context der gesammten Weltwirklichkeit alle Bedingungen zu seiner Verwirklichung vorfindet. Alles Vernünftige ist wirklich und alles Wirkliche vernünftig, sobald man nämlich Hegel's Gottes- und Freiheitsbegriff voraussetzt. In diesem Falle würde die Unterscheidung der zwei Kategorien ganz hinfällig. Denkbar wäre nur das, was realiter möglich ist; möglich nur das, was wirklich wird oder vielmehr ist.

1) Θ, c. 3, 1046b.

2) c. 5, 1048a.

3) Nach Harms ist die Leibniz-Wolf'sche Philosophie als Restauration des Aristotelismus zu bezeichnen. Wie wäre wohl Leibniz's Begriff Gottes als des *être de soi, qui existe par son essence* oder Wolf-Baumgarten's Definition der Existenz als *complementum possibilitatis* möglich gewesen, wenn diese Denker die beiden Arten der Möglichkeit auseinander gehalten hätten!

Alle logische Möglichkeit, von der sonst noch die Rede sein könnte, würde sich lediglich auf Illusionen des unwissenden Menschengeistes zurückführen lassen. Der Mensch denkt, Gott lenkt. Und auch vor Gott gäbe es logische Möglichkeit nur unter der zweifelhaften Voraussetzung, dass er sein Wissen zu Gunsten geschöpflicher Freiheitswesen selbst beschränkt habe, um diesen die Möglichkeit realer Kraftwirkungen aus sich selbst heraus nicht abzuschneiden.

Wenn dagegen von diesem beschränkten Wissen ausgegangen und nun so unterschieden wird, dass das Nichtwissen die logische Möglichkeit, das Wissen die metaphysische Möglichkeit begründe, d. h. dass Etwas als logisch möglich dann gedacht werde, wenn ich nicht weiss, weshalb es nicht sollte sein können, dagegen als realiter möglich dann, wenn ich weiss oder zu wissen glaube, dass oder inwiefern die Bedingungen gegeben sind, zufolge deren es thatsächlich sein wird, — oder anders ausgedrückt: wenn das reale Können bei allen Wesen bedeutet „Geschehenwerden“, speciell bei organischen Wesen ausserdem „Krafthaben“, bei Vernunftwesen „Freisein“, das logische Möglichsein dagegen: „man weiss nicht, weshalb nicht“ [1]): so kann solche Unterscheidung zwar als Schlüssel zu manchen psychologischen und erkenntnisstheoretischen Problemen dienen, aber es wird — abgesehen davon, dass andere Abgrenzungen mit demselben Anspruch auf Gültigkeit aufgetreten sind und noch mannigfache auftreten könnten, — die Anwendung der beiden Kategorien auf concrete Fälle sehr oft schwankend und unsicher sein. Je ungeübter, je weniger naturgeschichtlich und naturwissenschaftlich geschult ein Denken ist, desto leichter wird es eine bloss gedachte Erscheinung auch als

1) Dass die Sprache besonders auch für die Negation der Möglichkeit zwei Fälle unterscheiden lehrt, wird ersichtlich, wenn wir z. B. die beiden formell problematischen Urtheile vergleichen: „der Apostel Johannes kann nicht länger gelebt haben“ und „Johannes hat nicht länger leben können“. Jenes ist dem Inhalte nach ein apodiktisches Urtheil: cogitari nequit, dieses ein assertorisches: non valuit. Der Massstab für jenes ist die wissenschaftliche Chronologie, das Kriterium für dieses ist die Physiologie.

real möglich ansehen; je reifer dagegen und je mehr an empirische Beobachtung gewöhnt ein Verstand ist, desto mehr wird sogar das Gebiet der ernsthaft gemeinten logischen Möglichkeiten für ihn sich verengen, obwohl die Grenzen der Vorstellungswelt überhaupt für ihn erweitert worden sind. Wenn der kindliche, märchenhaft vorstellende Sinn das Vorkommen von Centauren und Chimären, von Elfen und Wassernixen sogar für real möglich hält, so wird der fortgeschrittene Verstand schon die Existenz einer Seeschlange, das Vorkommen von hölzernem Eisen oder von warmem Eise, die Quadratur des Zirkels, die Idee eines perpetuum mobile für bloss denkbar, der scharfe Denker aber, wenn er erst mit dem Factor zu rechnen beginnt, dass der Nerv der Frage in die Erkenntnisstheorie centrirt und das sprachliche Problem, was wir denn mit „Existenz", „Eis", „warm", „perpetuum", „Bewegung" eigentlich benennen, im Vordergrunde der Erwägungen stehen muss, — er wird nicht einmal die logische Möglichkeit solcher harmlosen Dinge oder Vorstellungen ohne Einschränkung zugestehen. Und wenn erst gar zwischen innerer und äusserer im Sinne von psychologisch-logischer und physisch-metaphysischer, sodann wiederum zwischen physischer und metaphysischer Möglichkeit einerseits, zwischen logischer und metalogischer (Moses Mendelssohn „idealischer" Möglichkeit) andererseits unterschieden wird, so wächst die Schwierigkeit ins Unabsehbare.

Dennoch behält unser Doppelbegriff in seiner heuristischen Tragweite für die Erläuterung vieler Probleme eine grosse Wichtigkeit, sowohl für concrete psychologische wie für abstracte Probleme, wie ich dies in Bezug auf den ontologischen Gottesbeweis in einer ausführlichen Darstellung nachgewiesen und in Bezug auf das Problem der Willensfreiheit in encyklopädischer Form gezeigt habe[1]). Und es scheint mir weder unwichtig noch aussichtslos, diese

1) Der ontologische Gottesbeweis. Kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselm bis auf die Gegenwart. Halle, Pfeffer, 1882. „Willensfreiheit" in der Real-Encykl. für protest. Theol. und Kirche. 2. Aufl. VII, 146—173.

Kategorie auch für die Auslegung schwieriger Texte fruchtbar zu machen. Da insbesondere die griechische Sprache unter den verschiedenen Formen der Bedingungssätze mit voller Deutlichkeit die subjective Denkmöglichkeit (*εἰ* c. Opt., Opt. mit *ἄν*) von der objectiven Seinsmöglichkeit (*ἐὰν* c. Conj.) unterscheidet, so ist namentlich für Literaturproducte, welche in griechischem Idiom überliefert sind, also auch für das N. T. die Berücksichtigung jener Kategorie unerlässlich. Bisher hat man in der Exegese des N. T.'s, obwohl die Veranlassung an mehreren Stellen sehr auf der Hand liegt, wohl kaum daran gedacht, neben so manchen anderen logischen Begriffen und Classificationen, Axiomen und Schlussformen, die längst ausgiebig verwerthet worden sind, auch den Doppelbegriff der Möglichkeit heranzuziehen und als Schlüssel des Verständnisses zu verwerthen. Nur bei Pfleiderer (Der Paulinismus, 1873, S. 119—122) bin ich einer verwandten Unterscheidung begegnet. In Anlehnung an Röm. 4, 25. 10, 9 erklärt Pfleiderer die Auferstehung Christi im Sinne des Paulus als einen Hauptgegenstand des christlichen Erlösungsglaubens, aber nicht als realen Hauptinhalt, sondern als logischen Möglichkeitsgrund des Glaubens an den Gekreuzigten. Der Glaube an die Objectivität der Versöhnung konnte nie entstehen durch die Christusauferstehung, aber ohne dieses nothwendige Mittel der subjectiven Glaubensaneignung würden wir des wichtigsten religiösen Erkenntnissgrundes für den Glauben an das Heilswerk Christi und mittelbar für den Glauben an unsere Auferstehung ermangeln. — Diese Anwendung der Kategorien des principium cognoscendi, des principium essendi und des „realen Hauptinhalts“ (der essentia) deckt sich zwar nicht schlechtweg mit unserem „Doppelbegriff der Möglichkeit“ (und entspricht mehr der aristotelischen Unterscheidung des *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* von dem *πρότερον τῇ φύσει*), aber von diesem gilt dasselbe, was Pfleiderer von jener sagt: sie sollte „bei der Frage nach der bleibenden dogmatischen Bedeutung des Auferstehungsglaubens mehr in Betracht gezogen werden, als es von Seiten der heutigen Apologetik ge-

schieht.“ Pfleiderer erörtert die Frage: ist die Christusauferstehung der reale Hauptinhalt unseres Glaubens oder der logische Möglichkeitsgrund und das reale Mittel für die Verwirklichung des Geglaubten? Wir suchen im Folgenden der Frage näher zu treten: Was wird im Sinne des Paulus für die logische und was für die reale Möglichkeit der Auferstehung als Beweisgrund angeführt? Und bei dieser Gelegenheit liegt es uns überhaupt am Herzen, zu zeigen, dass einzelne schwierige exegetische Probleme mit Hülfe des heuristischen Princips der doppelten Möglichkeit nicht bloss verdeutlicht, sondern auch einer veränderten, richtigeren Auffassung entgegengeführt werden können. Die Exegese hat ja nicht bloss den Zweck, uns den überlieferten Wortlaut des Literaturproducts soweit verständlich zu machen, dass wir ihn correct in unsere Muttersprache übersetzen können, sie soll auch das Verständniss eröffnen für die psychologischen Voraussetzungen, unter welchen es geschrieben worden, und für die historischen Zusammenhänge, aus deren Gesammtheit es geflossen war. Wenn die Philologie sich auch bescheidet, um mit Boeckh zu reden, „Erkenntniss des Erkannten“ zu sein, so gehört doch zur Erkenntniss auch die Beurtheilung mit Hülfe aller Massstäbe, welche die Erkenntnisswissenschaft darbietet: Logik, die Wissenschaft vom λόγος, und Philologie sind untrennbare Erkenntnissformen.

I.

In welcher Weise der Doppelbegriff der Möglichkeit für die neutestamentliche Exegese verwerthet werden kann, das wurde mir zum erstenmal klar, als ich bei Gelegenheit einer umfassenderen Untersuchung über die urchristliche Lehre von der Unsterblichkeit und Auferstehung einen relativen Widerspruch zu entdecken glaubte zwischen der sonst fast allgemeinen Lehre des N. T.'s und der, wie es scheint, allerwichtigsten und zugleich ausführlichsten Erörterung des Problems im 15. Capitel des 1. Corintherbriefes, von dessen einzelnen Zügen noch Heinrici gesteht,

dass sie einer schwer zu entziffernden Runenschrift gleichen[1]). Im Allgemeinen stimme ich Hermann Schultz[2]) und F. Köstlin[3]) darin bei, dass die christliche Eschatologie nicht sowohl eine natürliche Seelenunsterblichkeit lehrt, als vielmehr eine Wiedererweckung durch Gottes allmächtige Gnade[4]), denn Gott ist der *μόνος ἔχων ἀθανασίαν*[5]). Und andererseits ist zweifellos, dass dem Glauben an die Auferstehung der Todten im ganzen N. T. eine so hohe Bedeutung beigemessen wird, dass das Gegentheil für unvereinbar mit dem christlichen Lebensideal erklärt wird. Aber nirgends sonst, ausser 1. Cor. 15 scheint ausdrücklich hervorgehoben zu werden, dass der Glaube an die Auferstehung den Grund des Heils bilde, so dass, wenn diese Grundlage weggenommen würde, mit der persönlichen Rechtfertigung und Heilsgewissheit der Glaube überhaupt ins Wanken gerathen müsste. Sondern abgesehen von dieser Stelle scheint überall das umgekehrte Verhältniss vorausgesetzt zu werden, dass nämlich die Sündenvergebung und Heilsgewissheit vor Allem auf den Tod Christi begründet wird, und dass die Auferstehung des Erlösers selbst nur eine bestätigende Bedeutung für den Heilswerth dieses Todes, eine aneignende Bedeutung für die Rechtfertigung des Gläubigen hat, während der Glaube an die eigene Auferweckung erst als eine Folge jener Voraussetzung aufgefasst wird. Dagegen 1. Cor. 15, 12 ff. heisst es: „Ist eine Todtenauferstehung nicht, so ist auch Christus nicht auferweckt worden; ist aber Christus nicht auferweckt, so ist füglich unsere Predigt gegenstandslos, so ist aber auch euer Glaube gegenstandslos.“ Wenn

---

1) Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Corinther, 1880, S. 491.

2) Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit, 1861, S. 9. 10. 248.

3) Die Lehre des Apostel Paulus von der Auferstehung, Jahrb. f. deutsche Theol. XXII, 1877, 271 ff.

4) Heinrici (S. 485) behauptet: „Ebenso neu, einzig und wunderbar wie die Auferstehung des Herrn ist die christliche Lehre von der Auferstehung der Seinen.“

5) 1. Tim. 6, 16. 1, 17.

man nun οὐκ ἔστιν V. 12 und 13 und demgemäss ἔστιν V. 44 mit „es ist (nicht) möglich“ übersetzen darf und den Doppelbegriff der Möglichkeit in Rechnung zieht, so dass auch ἐγείρονται V. 15 und 16 unter den Gesichtspunkt der Möglichkeit gestellt würde, so eröffnet sich eine neue Aussicht, welche Beachtung verdient. Die üblichen Auslegungen lauten insgesammt so, dass, wenn wir unsere Kategorie als Massstab anlegen, durchweg die Vorstellung von der realen oder metaphysischen Möglichkeit vorzuwalten scheint. Sobald wir aber die logische Möglichkeit als dem Sinn der Stelle entsprechender voraussetzen, so gewinnt die Meinung, welche Paulus ausspricht, einen milderen, weniger ungewöhnlichen Charakter. Die Beweisführung reflectirt in diesem Falle in erster Linie nicht sowohl auf die allgemeine Auferstehungshoffnung, sondern legt mehr auf die Thatsache der Auferstehung Christi als nothwendigen „Mittels unserer Heilsaneignung“ [1]) den Nachdruck. Diese Thatsache nämlich bestätigt und besiegelt die Wirksamkeit des Versöhnungstodes (V. 3); auf dem Glauben an diese Thatsache beruht somit das Heil des Einzelnen, welches in der Rechtfertigung und Gotteskindschaft besteht [2]). Deshalb muss eine Auferstehung realiter möglich sein, da sie ja in einem Falle wirklich gewesen ist. Nun behaupten manche Corinther, eine leibliche Auferstehung könne man sich gar nicht vorstellen, sie sei nicht bloss ein irreales non ens, sondern schon ideell betrachtet „ein Unding“. Sie leugnen also nicht bloss die reale Möglichkeit, sondern schon die ideelle oder logische Möglichkeit, die Denkbarkeit. Dass diese zweifelnde Denkweise, diese möglicherweise (V. 35) mit

---

1) Nach Weiss, Biblische Theol. (1873) § 81 d, verhalten sich Tod und Auferstehung Christi (im Sinne Pauli) als das Mittel der Heilsbeschaffung und das Mittel der Heilsaneignung.

2) So wird auch Röm. 6, 4—11 die Auferstehung Christi von der soteriologischen Seite betrachtet, ohne dass die allgemeine eschatologische Hoffnung direct berührt würde; denn das Mitauferwecktwerden der Gläubigen wird wesentlich auf den neuen Lebenswandel im Sinne der sittlichen Heiligung bezogen.

satirischem Spott gewürzte Polemik in Betreff des Auferstehungsglaubens der hellenischen Geistesrichtung überhaupt entsprach, ersehen wir nicht bloss an dem Verhalten der Athener nach Act. 17, 32, sondern in gesprächiger Ausführlichkeit an der späteren Polemik hellenisch gebildeter Denker. So an der spöttisch-kritischen Bekämpfung, welche der „Ungenannte" des Macarius Magnes den christlichen Zukunftserwartungen angedeihen lässt[1]). Was würde dabei herauskommen, fragt dieser apokryphe Porphyrius, wenn ein vor wenigen Jahren Gestorbener mit Nestor und Priamus auferstünde! Es erlitt z. B. Jemand Schiffbruch, dann verspeisten ihn die Seebarben, diese wurden von Fischern gefangen und gegessen, die Fischer aber später selbst von Hunden zerrissen und gefressen und die Hunde, nachdem auch sie crepirt, mit Haut und Haaren von Raben und Geiern aufgezehrt. Wie soll nun der Leib, der durch so viele lebende Wesen hindurchging, in der Auferstehung wieder zusammengetragen werden? Ihr beruft euch auf Gottes Allmacht; aber Gott kann nicht bewirken, dass Ilion nicht erobert, dass Homer kein Dichter, dass zweimalzwei nicht vier sei. Nur das bleibt ewig, dessen ewige Dauer Gott vernünftiger Weise beschliesst. Gott kann aber nur das Gute, nicht das Sinnlose wollen, z. B. dass am jüngsten Tage die Sterne vom Himmel fallen. Und wenn Gott auch an sich im Stande wäre, z. B. Menschen von unedler Erscheinung in schöner Gestalt wieder auferstehen zu lassen, so ist es doch schlechterdings undenkbar, wie die Erde die Menge der seit uran Gestorbenen sollte fassen können[2]). — Auch Porphyrius appellirt an den Ideenkreis hellenischer Bildung, welche im Neuplatonismus noch eine letzte Kraftanstrengung versuchte; auch er geht darauf aus, die Undenkbarkeit oder „Unvernünftigkeit" des von den Christen Geglaubten darzuthun, obwohl er andererseits mit

1) Dieser Ungenannte, der dem Macarius den Stoff zu seiner Apologie lieferte, ist wahrscheinlich Porphyrius (nicht Hierokles), wie ich mit Wagenmann, Jahrb. f. deutsche Theol. 1878, 273 ff. Loesche, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1884, 277 annehme.

2) S. bei Wagenmann a. a. O.

ähnlicher Geneigtheit wie die Christusgläubigen an der realen Möglichkeit ausnahmsweiser göttlicher Wunderthaten festzuhalten scheint. Denn „dass ein Wunder neben vielen anderen glaubhaft berichtet worden ist, konnte jener wundergläubigen Zeit nicht weiter befremdlich sein“ [1]). — Nehmen wir also an, auch die corinthischen Leugner erklärten die Auferstehung nicht bloss für unwahrscheinlich in dem Sinne, dass die realen Bedingungen für ihre Thatsächlichkeit mangelten, sondern für ein sinnloses, oberflächliches, ungereimtes Erzeugniss abergläubischer Phantasie, das dem vernünftigen Verstande undenkbar sei und wider welches diesem die Waffe des Spottes zu Gebote stehe und der Unglaube erlaubt sein müsse. Es handelte sich nicht bloss um einen religiösen Zweifel an einer bestimmten Realität, sondern um eine kategorische, principielle Leugnung einer Möglichkeit überhaupt: *ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν*. Dieser Leugnung der logischen Möglichkeit im Allgemeinen setzt nun Paulus die religiöse Nothwendigkeit jener Möglichkeit in dem speciellen Falle des Messiasschicksals entgegen und damit bestätigt er die Realität des auf dieses bezüglichen Glaubens [2]). Nicht

1) Dies gesteht auch Heinrici S. 484 zu.

2) Dass „die Gewissheit der Auferstehung Jesu auch von den Gegnern nicht bezweifelt war“, wie mit Ziegler, Knapp, Räbiger und Meyer auch Heinrici annimmt, kann ich nicht zugeben. Es fehlt dafür jeder positive Beweis. Heinrici giebt in seinem Commentar selbst zu (S. 465 und ebenso in der Bearbeitung des Meyer'schen Commentars), dass „die Weise, wie P. die Heilsthatsachen auf Vorgänge des inneren Lebens zu übertragen liebt, Anlass werden konnte, sich wider die Auferstehung des Leibes auf ihn selbst zu berufen“. War das der Fall, so konnte in einer Gemeinde, in welcher wahrscheinlich die Ideen der allegorisirenden Stoiker und der skeptischen jüngeren Akademie nicht fremd waren, sehr wohl die Anerkennung der dogmatischen Bedeutung der Vorstellung von Tod und Auferstehung eines menschgewordenen Gottes zusammenbestehen mit einem kritischen Verzicht auf die Ermittelung der historischen Details im Leben des jüdischen Messias, an dessen Person sich jene allegorisirenden Vorstellungen knüpften. — Ebenso widerspreche ich der Behauptung, dass V. 1—11 nicht polemische, sondern rein thetische Darstellung enthalte. Die feinere Polemik, so gewandten Gegnern gegenüber, enthält sich eben einstweilen der krass polemischen Form.

als ob ihm der formale Unterschied zwischen realer und ideeller Möglichkeit, wie derselbe unserem heutigen Denken besonders durch die Kantische Vernunftkritik geläufig geworden ist, bewusst gewesen wäre: wohl aber dürfen wir dieser Handhabe uns bedienen, um die eigenthümliche Wendung des paulinischen Gedankenganges auf einen präcisen Ausdruck zu bringen: es schwebte dem Apostel der Gedanke vor, durch Betonung realer Thatsachen etwaige formale Verstandesbedenken, die klügelndem Menschenwitz entstammten und in Frivolität ausarten konnten, niederzuschlagen [1]). Diese Thatsachen sind erstens das religiöse Bedürfniss, das Heilsverlangen, und zweitens das ausnahmsweise Schicksal des nunmehr erhöhten Messias. Und ferner stellt er das letztere, äussere Moment dem erstgenannten inneren voran, nach empirisch-genetischer Methode. Mit diesen Realitäten triumphirt Paulus über die zur Frivolität neigende Dialektik des Verstandes, deren Ausartungen er V. 36 mit „Du Thor!“ (*ἄφρων*) titulirt. Er giebt sich Mühe, gegen die Voraussetzung der Gegner anzukämpfen, weil es ihm keineswegs aussichtslos erscheint, Einwürfe, die nicht auf ernster Erfahrung und Menschenkenntniss, sondern mehr auf dialek-

1) Indem wir voraussetzen, dass Paulus wesentlich an heidenchristliche Gegner gedacht haben wird, ist anzunehmen, dass er jüdischen Zweiflern gegenüber, welche eher die rechtmässige Messianität als die Wiedererweckung Jesu in Zweifel gezogen haben würden, anders argumentirt haben könnte. Vgl. hierzu die interessanten Ausführungen bei Holsten, Zum Evang. des Paulus und des Petrus, 1868, S. 107 f. — Uebrigens fällt auch auf das Gespräch Jesu mit den Sadducäern Matth. 22 durch unsere Unterscheidung ein Licht. Sie suchen die reale Möglichkeit der Auferstehung zu widerlegen, indem sie die Denkbarkeit karikiren. Jesus überbietet sie in ernstlicher Betonung der Schwerfasslichkeit dieser Vorstellung, indem er an den hyperphysischen Charakter des Auferstehungsideals erinnert (V. 30 *ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ*), andererseits aber stellt er die reale Möglichkeit durch den Hinweis auf die höchste, unbezweifelte Realität des Seins Gottes fest (V. 29 *δύναμις τοῦ θεοῦ*, V. 32 *οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς θεὸς νεκρῶν*). Lucas dagegen, paulinisirend (20, 38 *πάντες αὐτῷ ζῶσιν*), vermischt beide Gedankenreihen V. 36: *οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται, ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν.*

tischem Gedankenspiel beruhen, also mehr formaler als realer Natur sind, wirklich zu widerlegen. Darum sucht er hauptsächlich festzustellen: es muss möglich gewesen sein, dass Einer auferweckt wurde; sonst wären ja Alle, die auf Christi Versöhnung ihr Heil gegründet haben, auf falschem Wege, weil ihr Glaube der Bestätigung entbehrte (V. 18). Dieses sittlich-religiöse Erforderniss hebt schon an sich über jedes formale, dialektische Bedenken hinweg: soweit wir das Bedürfniss haben, muss die Auferstehung überhaupt denkbar sein. Dazu kommt nun der V. 1—11 voraufgeschickte Erfahrungsbeweis aus eigenem Erlebnisse. Und mithin ist kein Grund mehr, an der Hoffnung zu zweifeln, dass durch Christus auch wir auferstehen werden; nur eine nähere Veranschaulichung der Glaubhaftigkeit dieser Ueberzeugung bleibt noch wünschenswerth (V. 20 ff.).

Wir haben also auf zweierlei zu achten, um den Sinn unserer Stelle richtig zu würdigen. Erstens auf den Stufengang der doppelten, successiven Beweisführung, zuerst aus der äusseren, sodann aus der inneren Erfahrung. Zweitens auf den Unterschied zwischen dem wichtigeren Beweisobject, der soteriologischen Bedeutung des Lebens Christi, und dem secundären Beweisobject, der eschatologischen Lebensaussicht des Gläubigen. Diese Unterscheidung, welche erst bei dem Hinweis auf die innere Erfahrung (V. 12—19) zur Geltung kommt, ist für die Beurtheilung der paulinischen Lehre höchst wichtig, wird aber leicht verdunkelt, wenn man die innere und äussere Erfahrung nicht auseinanderhält, indem durch die isolirte Betrachtung der äusseren Thatsache der Christusauferstehung die innere Möglichkeit und vernunftgemässe Denkbarkeit der Auferstehung aller Gläubigen noch nicht genügend gestützt werden würde.

Eine bezügliche Unbestimmtheit finde ich auch bei denjenigen Auslegern, welche den soteriologischen Grundgedanken richtig wiedergeben. Heinrici betont zwar wiederholentlich als Meinung des Apostels, dass mit der Auferstehung Christi die Gewissheit der Sündenvergebung gegeben ist, weil in ihr die erlösende Kraft seines Todes kund wird

(S. 488), und dass der Christ bei Leugnung der Todtenauferstehung die sein Leben bestimmende Hoffnung als falsch, den Glauben an die Ueberwindung der Sünde und des Todes als Einbildung erkennen muss (S. 490), — aber er verweilt fast ausschliesslich bei der Erörterung des Gedankens, dass zwischen dem inneren Erleben Christi und dem Glauben an die Auferstehung Christi ein heilsgeschichtlicher Zusammenhang besteht. „Paulus constatirt einfach den heilsgeschichtlichen Zusammenhang zweier Thatsachen, der in der Gemeinde verdunkelt war. So gewiss Christus kraft seiner Auferstehung den Tod besiegt hat, verbürgt das Erleben Christi dem Gläubigen das Leben, das der auferstandene Christus lebt," und damit die Auferstehung der Gläubigen überhaupt: „es steht und fällt die eine Frage mit der andern" (S. 486). „Die Lebenseinheit, welche Christus und die Gläubigen zu einem Leibe verbindet, ruht demnach auf der Gewissheit seiner Auferstehung" (S. 490). „Dass Christus auferstanden sei und es doch keine Todtenauferstehung gebe, bleibt ihm so lange ein Widerspruch, als er sich im Leben und Sterben mit seinem Herrn eins weiss" (S. 491). Heinrici hat demnach zwar mit vollem Recht den Zusammenhang hervorgehoben, welcher zwischen der Thatsache der Auferstehung Christi und dem religiösen Bedürfniss des Gläubigen besteht, aber er hat den Unterschied zwischen dem religiösen Bedürfniss einer dauernden Lebenseinheit mit Christo und dem noch wichtigeren religiösen Bedürfniss der durch Christi Auferstehung besiegelten Versöhnungsgewissheit fast gänzlich vernachlässigt, obwohl der Text genügend Anhalt zu dieser Unterscheidung bietet (vgl. bes. V. 17 und V. 3)[1]. Bis V. 19 hatte Paulus überwiegend an das letzterwähnte Erforderniss erinnert; hierbei war aber der Nachweis der ideellen Mög-

---

1) Dagegen hat Pfleiderer, Paulinismus S. 122 f., wenigstens dies ausdrücklich hervorgehoben, dass sich bei Paulus beide Momente, die mystische Lebensgemeinschaft mit dem Lebensgeiste Christi und die objective Besiegelung und Gewähr, welche unserer Hoffnung aus der Thatsache der Auferweckung Christi mittelbar erwächst, nicht scharf unterscheiden lassen.

lichkeit, d. h. der Vorstellbarkeit und anschaulichen Wahrscheinlichkeit noch gar nicht positiv, sondern erst auf apagogischem Wege erbracht. Nun wendet er sich V. 20 ff. zu einer Darlegung, welche in logischer Continuität mit dem Vorhergehenden jenen Nachweis positiv erbringen soll, daher auch V. 35 die Problemstellung in schärferer Fassung (*πῶς ἐγείρονται*) und V. 44 mit *εἰ ἔστιν — ἔστιν* die Form der gegnerischen Polemik wieder aufgenommen wird. Diesen logischen Uebergang scheint Heinrici zu übersehen, wenn er sagt: „Darum wendet sich der Apostel schnell und unvermittelt, als liesse er mit innerer Freude jene ihm aufgezwungene Betrachtung fallen, zum Thatbestande der christlichen Hoffnung" u. s. w. (S. 491). Die hierin ausgesprochene Auffassung hängt eben damit zusammen, dass Heinrici — vielleicht nur deshalb, weil er den Doppelbegriff der Möglichkeit nicht in Betracht gezogen hat, — den secundären Nachweis, dass Christi Auferstehung unsere Jenseitshoffnung begründet, und den andern fundamentalen Nachweis, dass Christi Auferstehung unsere Versöhnungsgewissheit begründet, nicht genügend auseinanderhält. In der letzteren Beziehung konnte die Wahrscheinlichkeit und Vorstellbarkeit der Auferstehung nur eine indirecte, in der anderen muss sie nunmehr eine directe Berücksichtigung erfahren. Darum ist es auch nicht ohne Einschränkung richtig, dass „die Auferstehung als integrirender Bestandtheil des Glaubens gesichert" war, sobald nur die Folgen der Auferstehungsleugnung klar wurden (S. 491): zur völligen Sicherung gehörte eben die jetzt V. 20 ff. folgende positive Darstellung der ideellen Glaubhaftigkeit.

Bei unserer Auffassung würde also dem Ereigniss der Christusauferstehung vorwiegend der Charakter einer ausnahmsweisen Verleihung eines göttlichen Vorzuges im Zusammenhange mit seinem Erlöserberuf beigemessen (vgl. Phil. 2, 5—11); erst als secundäre Schlussfolgerung reiht sich daran die Ueberzeugung, dass jene Auferstehung zugleich die Verwirklichung einer allgemein menschlichen Hoffnung sei. Wenn Paulus formell von der Auferstehung Christi an die Auferstehung Aller appellirt,

so kommt es ihm in Bezug auf die letztere bloss darauf an, sie als nicht undenkbar darzuthun; nur insofern gilt sie ihm als begründend. Sofern sie dagegen als reales Glaubensobject eigenthümlichen Heilswerth hat, ist sie durch jenes Schicksal Christi selbst begründet. Und daraus folgt weiterhin, dass unsere Stelle der allgemeinen Wiederbelebungshoffnung keinen fundamentaleren Platz einräumt, als es auch sonst[1]) bei Paulus der Fall ist. Durch dieses exegetische Ergebniss würde also die Entschiedenheit gemildert, mit welcher Paulus nach herrschender Auffassung den Corinthern gegenüber die grundlegende Bedeutung des allgemeinen Auferstehungsglaubens betont haben soll.

Bekräftigt wird unser Ergebniss durch die massvolle und vorsichtige Art, mit welcher der Apostel den Thessalonichern gegenüber[2]) Mittheilung und Vertheidigung seiner eschatologischen Ueberzeugung eingeleitet hatte; ein Gesichtspunkt, auf den man auch sonst schon hingewiesen hat[3]). Wenn es sich aber darum handelt, die paulinische Lehre von der Auferstehung im Zusammenhange darzustellen, so wird allgemein auf 1. Cor. 15 als auf die Hauptstelle verwiesen, und deshalb mag es nicht unwichtig sein, dass unsere Auffassung des *οὐκ ἔστιν* V. 12 f. und des *ἔστιν* V. 44, falls sie richtig ist, einen Stützpunkt für jenes Ergebniss bilden würde, wonach der singuläre Charakter unserer Stelle lediglich formell ist.

Es fragt sich also, ob wir in der Analyse des paulinischen Gedankenganges ebenso mit grammatisch-logischem, wie mit psychologischem Recht einen Schritt weiter gehen dürfen, als es bisher geschehen ist. Weiss fasst den Grundgedanken dahin zusammen: „durch die Thatsache der Auferstehung Christi ist dargethan, dass es eine Todtenauferstehung überhaupt giebt“[4]); und Paulus legt, wie Weiss weiterhin ausführt, auf die Möglichkeit der letzteren so

1) z. B. Röm. 8, 11.
2) 1. Thess. 4, 13.
3) Weiss a. a. O. § 96d, Anm. 3.
4) Bibl. Theol. (1873) § 97a.

grossen Werth, weil „ihm mit der Möglichkeit einer Auferstehung auch die Auferstehung Christi fiel“[1]). Auch Heinrici erkennt als Zweck der Beweisführung, dass aus der Auferstehung Christi, die der Gläubige nicht leugnen kann, folge, dass er die Todtenauferstehung überhaupt nicht leugnen darf[2]). Dieser wie jener Fassung können wir sachlich vollkommen zustimmen, ohne sie formell für erschöpfend zu halten. Es mag nun spitzfindig erscheinen, wenn wir um der exegetischen Schärfe willen die Ausdrücke „es giebt“ und „Möglichkeit“ darauf hin zu sondiren unternehmen, ob hier von ideeller oder von realer Möglichkeit die Rede sei. Aber gerade darauf kommt es an. So gut es zur Klärung dient, wenn die herkömmliche Auffassung logische Formeln und Kategorien anwendet, wie z. B. zu unserer Stelle „sublato genere tollitur species“[3]), quidquid repugnat generi, repugnat etiam speciei[4]), „subjective Wirklichkeit und objective Wirklichkeit“[5]), ohne dass der Apostel selber diese Abstractionen mit intellectueller Klarheit vollzogen hätte, um auf diesem Wege mit „logischer Demonstration“[6]) die Nothwendigkeit der Auferstehung zu beweisen, — so berechtigt ist es, auch die feineren, durch die Philosophie geprägten Kategorien zur Klärung zu verwerthen.

Dass es dem Paulus nicht zuerst auf den Erweis der wirklichen Möglichkeit ankommt, sondern superklugen Zweiflern gegenüber gerade auf die Widerlegung der Behauptung, die Auferstehung sei ein gedankliches „Unding“[7]),

1) § 97d, vgl. Einl. in das N. T., 1886, S. 211.

2) Heinrici z. d. St. S. 486.

3) Grotius z. d. St.

4) Krauss, Comm. zu 1. Cor. 15, 1864.

5) Baur, Paulus, S. 597 ff.

6) Holsten, Zum Evang. des Paulus und des Petrus, 1868, S. 107. Ebenda S. 248 zu Gal. 3, 20 die logischen Kategorien der Einheit, des Unterschiedes und des Gegensatzes.

7) Diesen Ausdruck hat Meyer wohl nach dem Vorgange Winer's, der ihn nur als zulässig hingestellt hatte, gewählt. Vgl. Winer, Gramm. des neutestam. Sprachidioms, 3. Aufl. 1830, § 59 S. 405, mit Meyer, Comm. V, 1839, S. 252.

das geht positiv aus der eingehenden Belehrung hervor, welche er V. 35—49 den Gegnern ertheilt und mit welcher er nicht sowohl darthut, unter welchen Bedingungen die todten Leiber wiederbelebt werden können und aus welchem Realgrunde sie dereinst auferstehen werden, als vielmehr, durch welche Analogien man sich die Vorstellung einer Erneuerung der Gestorbenen zu der Existenzform in höherer Leiblichkeit veranschaulichen könne[1]. In Bezug auf das Erstere — die Bedingungen, welche ein wirkliches Wiedererstehen der Leiber möglich oder unmöglich machen — hätte Paulus sich sogar nach V. 50 den Gegnern einigermassen annähern können; der näheren Gründe, welche ihn daran hindern, thut er V. 51 doch nur als eines „Geheimnisses" Erwähnung, von dem er nicht erwarten durfte, dass jene es vorher schon durchschaut und ergründet haben sollten. Es wäre auch gar zu inconsequent, wenn er mit dem *οὐ δύνανται* V. 50 von einem Irrthum, den er bekämpfen wollte, eine nur eben mildere Modification mit solcher Emphase *τοῦτο δέ φημι* selber als Dogma proclamirt hätte. Die Undenkbarkeit der leiblichen Auferstehung dagegen weist er sehr scharf ab, — sie hauptsächlich ist es, die er bekämpft: die logische Unmöglichkeit (*οὐκ ἔστιν*), nicht die reale Unmöglichkeit (*οὐ δύνανται*), welche er vielmehr in modificirter Form selbst zugesteht.

Doch diese Ideengänge, könnte man einwenden, gehören ja einer späteren Ausführung an, die vielleicht gerade die Kehrseite der V. 12 ff. gegebenen Erörterung bilden sollte, so dass vorher doch wohl von den Realgründen des Auferstehungsglaubens die Rede sein konnte. Allein auch für jene Stelle V. 12 ff. können wir durch einen apagogischen Beweis unsere Auffassung begründen. Hätte

1) Auf diese Stelle hat auch Klöpper, Jahrb. f. d. Theol. 1862, S. 44 verwiesen, als Beweis für die Unfähigkeit der corinthischen Leugner, sich den Leib des Todten als fähig zu neuem Leben zu denken. Aber Klöpper unterscheidet nur zwischen „natürlicher Möglichkeit" und „ethischem Factor", ohne der Tragweite des von uns betonten Unterschiedes zu gedenken, ja ohne diese Kategorie auch nur anzudeuten.

Paulus zu Gegnern gesprochen, welche nach den ihm zugegangenen Mittheilungen behaupteten: „Denkbar ist die Auferstehung schon, aber thatsächlich vorkommen wird sie schwerlich; etwa so wie eine Seeschlange, ein Pegasus wohl denkbar ist, aber niemals vorkommt, weil die realen Bedingungen für ihre Existenz fehlen“ — und hätte er dieser Meinung gegenüber bloss nachweisen wollen: „dennoch kann sie realiter vorkommen, indem die realen Bedingungen de facto vorhanden sind“, — dann hätte es offenbar genügt, auf das Beispiel Christi zu verweisen[1], und die gesammte übrige Argumentation, welche doch mit so emphatischem Nachdruck vorgetragen wird, wäre für den speciellen Zweck, dem sie doch offenbar gewidmet wird, überflüssig gewesen. Der Zweck der Entgegnung wäre mit V. 13 vollständig erledigt. Ganz anders, wenn Paulus die Behauptung der Undenkbarkeit widerlegen will[2]. Dann bedurfte es ausser dem Zurückgreifen auf jene Thatsache noch einer Erläuterung der allgemeinen Idee der Auferstehung,

---

1) Den Einwurf Rückert's, dass das Beispiel Christi deshalb nicht genügte, weil seine göttliche Natur eine Ausnahme begründe, haben schon Meyer und de Wette berichtigt, indem sie zeigen, dass die leibliche Auferstehung gerade die menschliche Seite Christi angeht.

2) Wie sehr Paulus selbst nach Klarheit des Gedankens in diesem Punkt gerungen haben mag, das wird aus der exegetischen Schwierigkeit ersichtlich, welche dem Darsteller seiner Auferstehungslehre erwächst, wie dies namentlich F. Köstlin, Jahrb. f. d. Theol. 1877, S. 271 ff. gezeigt hat. Allerdings, wenn Köstlin den später von Wünsche (Jahrb. f. pr. Theol. 1880, S. 368) hervorgekehrten Zusammenhang zwischen der talmudischen Lehre und der paulinischen berücksichtigt hätte, so wäre die Auslegung von 2. Cor. 5, 1—4 vielleicht leichter gewesen, und es würde daraus hervorgehen, dass auch dem vielerläuterten *εἴγε καί* V. 3 die Kategorie der logischen Möglichkeit zu Grunde gelegt werden muss. — S. Sanhedr. 90—92: Die Königin Kleopatra fragte den R. Meïr: „Ich möchte wissen, wie die Todten aufstehen, ob sie nackend oder mit ihren Kleidern aus den Gräbern hervorgehen werden?“ Er sprach zu ihr: „Wir lernen das durch den Schluss קל וחמור (a minori ad majus) vom Weizenkorn. Wie dasselbe nackt begraben wird und wieder mit verschiedenen Kleidern hervorsprosst, um wieviel mehr sollten nicht die Gerechten, die mit ihren Kleidern begraben werden, mit denselben wieder hervorgehen?“

und zwar nicht bloss vom intellectuellen, sondern vom religiösen Standpunkt aus. Und so fühlte der Apostel den Drang, noch in die doppelte Beweisführung einzutreten: 1. objectiv, dass der Auferstehungsglaube nicht gegenstandslos sei; 2. subjectiv, dass er nicht auf Selbsttäuschung beruhe[1]). 1. Objectiv: die allgemeine Auferstehung der Christusgläubigen ist insofern in der Idee der göttlichen Weltordnung begründet, als zufolge eben dieser Weltordnung zuerst Christus als der Erstling der Entschlafenen des ausnahmsweisen Schicksals der Wiederbelebung theilhaftig geworden ist, sodann nach Analogie mit dieser Wiederbelebung auch diejenigen, welche in solidarischer Einheit mit Christo als ihrem Haupte vorgestellt werden, ebenfalls als zu jenem neuen Leben Berufene zu denken sind (V. 22 und überhaupt V. 20—28 als dogmatische Anwendung der V. 4—11 erörterten äusseren Erfahrungsthatsache)[2]); und 2. subjectiv, was noch wichtiger war und deshalb mit psychologischer Nothwendigkeit zuerst sich aufdrängen musste (V. 12—19): das christliche Ideal der Versöhnung mit Gott und der Lebensgemeinschaft mit Christus, richtig gewürdigt, lässt den Gedanken gar nicht aufkommen, dass die Auferstehung, nachdem sie doch einmal an dem Beispiel Christi als historische Thatsache anerkannt worden ist, etwas Ungereimtes, Unglaubliches sein könne. Denn Christi Auferstehung ist auf das Engste verknüpft mit dem gesammten Inhalt und Gegenstand unseres Heilsglaubens. Wir glauben, dass Gott uns in Christo die Sünden

1) Diesen Unterschied zwischen der objectiven Wahrheit und der subjectiven Wahrheit kann man zur Erläuterung des Unterschiedes zwischen *κενόν* V. 14 und *ματαία* V. 17 verwerthen. Hofmann (Comm. S. 347) unterscheidet: *κενόν* d. i. „man glaubt, was keine Wirklichkeit hat“; *ματαία* d. i. „man getröstet sich dessen, was keine Wahrheit hat“. Besser (wenigstens in Bezug auf das zweite) Steinmeyer, Apol. Beitr. III, 6: was der göttlichen Kraft entbehrt und was der Zuversicht entbehrt.

2) Dass die Idee der „göttlichen Weltordnung“ diesen Worten des Paulus zu Grunde liegt, darauf hat auch de Wette z. d. St. hingewiesen.

vergeben hat: dieser Glaube entbehrte der Bestätigung, wenn wir nicht überzeugt sein dürften, dass Christus von Gott auferweckt ist (V. 17). Wir glauben aber auch, dass wir auf Grund der Vergebung in das Verhältniss der Gotteskindschaft eintreten und wir geniessen durch inneres Erleben die persönliche Lebensgemeinschaft mit Christus, welche die subjective Erfahrungsprobe der Gotteskindschaft ist. Wir könnten diese Erfahrung gar nicht machen, wenn Christus nicht lebte, wenn er bloss gestorben, nicht aber auch auferstanden wäre. Wenn wir aber diese Erfahrung machen, dann ist auch die weitere Folge unanfechtbar und unumgänglich, dass die Gemeinschaft mit dem erhöhten, ewigen Gottessohn zugleich für uns selbst eine ewige sein muss. Deshalb ist es den Verkündigern des Evangeliums ein so heiliger Ernst (V. 15) und Jedem, der mit religiösem Bedürfniss dem Evangelium entgegenkommt, so sehr Herzenssache, zu glauben, dass Christus auferstanden ist und dass die Todten überhaupt auferstehen. Von einer Illusion bezüglich der Nothwendigkeit der Auferstehung Christi, von einer Selbsttäuschung bezüglich des eigenen religiösen Bedürfnisses einer positiven Zukunftshoffnung kann also bei denen, welche durch inneres Verlangen zum Christenglauben geführt wurden, gar nicht die Rede sein. Wer Christ ist, dem ist nichts so glaubhaft, wie die Auferstehung. Alle inneren Bedingungen sprechen für die Wahrheit der einen objectiv bezeugten, für Alle vorbildlichen Auferstehungsthatsache. Und wie es durchaus folgerichtig ist, von dem Glauben an die Sündenvergebung durch Christus zum Glauben an das Fortleben des erhöhten Christus fortzuschreiten, so ist es auch folgerichtig, die allgemeine Auferstehung zu glauben. Dieselbe ist nicht bloss als *realiter* möglich dadurch erwiesen, dass doch wenigstens ein Mensch thatsächlich auferweckt worden ist, — sie ist auch als in sich glaubhaft und wahrscheinlich dadurch erwiesen, dass wir in dauernder Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Christo zu stehen die Anwartschaft haben. Die persönliche Lebensgemeinschaft mit Christo kann gar nicht anders gedacht werden als so, dass (negativ)

jede ἀπώλεια von derselben ausgeschlossen bleibt (V. 18); und sie muss folgerichtig positiv so vorgestellt werden, dass sie in sich selbst die Gewähr einer ewigen Dauer trägt.

In dieser Paraphrase des Grundgedankens von V. 12—19 treten die verschiedenen Gesichtspunkte der Beweisführung in leicht erkennbaren Zügen hervor, aber sie stehen nicht unvermittelt neben einander, sondern bilden einen organischen Zusammenhang. Namentlich lässt sich folgerichtig aus dem Zusammenhang der Auferstehung Christi mit der Sündenvergebung der Zusammenhang zwischen jener Thatsache und der Wahrheit der allgemeinen Auferstehungshoffnung entwickeln; und innerhalb der letzteren tritt wiederum eine doppelte Beziehung auf das Leben des erhöhten Christus hervor. Einmal insofern, als das Bewusstsein der Gemeinschaft mit Christus das gegenwärtige Leben desselben und deshalb die Wahrheit seiner Auferstehung voraussetzt, woraus die allgemeine Auferstehung als möglich von selbst folgt. Sodann auch insofern, als das Bedürfniss der Gemeinschaft mit Christus das Postulat der ewigen Dauer einschliesst. — Fragen wir aber, durch welchen leitenden Faden diese verschiedenen Gesichtspunkte der Beweisführung auf einen Ausgangspunkt zurückgeführt werden, so ist es das Bestreben des Apostels, nachzuweisen, dass die Hoffnung der gläubigen Christen auf eine Auferweckung keineswegs des vernünftigen Grundes entbehre, sondern im Zusammenhange mit der gesammten christlichen Lebensanschauung durchaus folgerichtig, glaubhaft und überhaupt denkbar sei. Und wenn wir diesen fast methodischen Grundzug der Argumentation in der Form unserer wissenschaftlichen Terminologie so charakterisiren wollen, dass wir den Unterschied zwischen unserem Abschnitt (V. 12—19) und dem vorhergehenden (V. 4—11) deutlich hervorheben, so ist dies nicht treffender zu erzielen als durch Anwendung des Doppelbegriffs der Möglichkeit. Zuerst hat der Apostel auf die reale Thatsache der Wiedererweckung Christi hingewiesen, aus welcher für Jeden, der das historische Zeug-

niss anerkennt, die reale Möglichkeit der Wiederbelebung des Gläubigen unmittelbar von selbst folgt; jetzt aber weist er diejenige Denkweise zurück, welche sich gegen die Denkmöglichkeit der Todtenauferstehung ausgesprochen hatte. Er begnügt sich aber nicht, den Nachweis dieser logischen Möglichkeit durch dialektische Begründung ihres Zusammenhanges mit der christlichen Weltanschauung im Allgemeinen zu erbringen, sondern mit V. 20 ff. beginnt er in eine anschauliche Specialisirung der Vorstellung von der Auferstehung der Gläubigen einzutreten. So vollendet er den Nachweis der ideellen Möglichkeit, indem er zuerst zeigt, in welcher äusseren Ordnung man sich die Theilnahme Aller an der Auferstehung Christi vorzustellen habe, worauf er dann später V. 35 ff. durch concrete Analogien sogar den Versuch macht, den inneren Vorgang der Wiederbelebung zur Anschauung zu bringen.

Abgesehen von der eigenthümlichen Beleuchtung, welche der innere logische und psychologische Gedankenzusammenhang von 1. Cor. 15 durch unsere Betrachtungsweise erhält, kann aus derselben als Nebenertrag für die dogmatische Erkenntniss, wie bereits oben hervorgehoben wurde, eine neue Bestätigung für die auch sonst geltend gemachte Thatsache gewonnen werden, dass nach neutestamentlicher Lehre das ewige Leben der Gläubigen als Frucht der Gotteskindschaft und, da die Gotteskindschaft auf dem Versöhnungstode beruht, als mittelbare Folge der Erlösungsthätigkeit Christi anzusehen ist. Auch die entscheidendste Stelle innerhalb der paulinischen Briefe zwingt uns nicht, die allgemeine Auferstehungshoffnung für die Ungläubigen wie für die Gläubigen als unbedingtes und undiscutirbares Dogma des Urchristenthums vorauszusetzen, sondern gerade die entschiedensten Aeusserungen über die Christenhoffnung und insonderheit der Glaube an den Zusammenhang einer Auferstehung der Gläubigen mit der Parusie Christi (V. 23) beruhen auf der Voraussetzung, dass im Grunde genommen nur Gott Unsterblichkeit zukommt. Ja man könnte einen Schritt weiter gehen und aus V. 24—28 die folgerichtige Annahme entlehnen, dass auch dem Messias in seiner

Wesensbeschaffenheit als Mensch nicht an und für sich, sondern in jenem abgeleiteten Sinne die persönliche ewige Dauer beigelegt wird. Denn auch diese Beurtheilung entspricht dem Zusammenhange. Nicht die äussere Thatsache der Sendung Christi, nicht die äussere Realität seiner Auferweckung ist dem Apostel die Hauptsache; sonst würde er nicht wie 2. Cor. 5, 16. 17[1]), so auch in unserm Capitel von den äusseren Facta zu der wesentlichen dogmatischen und ethischen Bedeutung fortschreiten, welche das Leben des erhöhten Christus für uns haben muss. Für die allgemeine Auferstehung folgt zwar aus jenem Factum die empirische Möglichkeit; dagegen der alle Bedenken tilgende Nachweis der inneren Wahrscheinlichkeit, Glaubhaftigkeit und Denkmöglichkeit wird erst durch die dialektische Erläuterung des sittlichen und religiösen Zusammenhanges zwischen dem Leben Christi und unserem Leben erbracht. Und in diesem Zusammenhange wiegt nicht, wie es nach dem singulären Charakter des äusseren Factums der Auferstehung Jesu der Fall zu sein scheint, die specifische Einzigartigkeit Jesu als des präexistenten Gottessohnes vor, sondern hier fällt der Nachdruck auf den graduellen Vorzug des „Erstlings der Entschlafenen“, welcher als Mensch uns Allen wesensgleich ist. Wie Alle durch ihn, so hat er selbst von Gott die Anwartschaft auf das ewige Sein erhalten, und wenn auch sein erlösendes Thun ihn specifisch von allen Anderen als Erlösungsbedürftigen unterscheidet, so ist doch in dem Bewusstsein der solidarischen Lebensgemeinschaft mit Christo jedem Gläubigen eine innere Geistesverwandtschaft mit Christo verbürgt, welche ihn in ein Abhängigkeitsverhältniss zu Gott versetzt, das als nicht geringer, nicht bedingter, nicht unselbständiger zu beurtheilen ist als die ebenfalls bedingte Stellung, welche „der Sohn“ selber einnimmt (V. 28). Dass in diesem Sinne auch die Wiederlebung Jesu mehr als göttliches Wunder denn als naturgemässe Zurückerstattung des Lebens angesehen wird, geht beson-

---

1) Worauf besonders Holsten hingewiesen hat.

ders aus V. 16 hervor: *εἰ γὰρ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται.* Und dass demgemäss von einer metaphysischen Einzigartigkeit Christi gegenüber der gesammten Menschheit an unserer Stelle nicht die Rede sein kann, dafür bürgt die schon hier, wie später im Römerbriefe hervorgehobene Parallele zwischen Adam und Christus: wie Adam der natürliche Stammvater unseres Geschlechtes, so ist Christus das Haupt unserer geistigen Entwicklung (V. 22. 45). Bevor wir aber dieses Material zu einem abschliessenden, biblisch-theologischen Ergebniss über die Lehre des Paulus von der Präexistenz Christi verwerthen dürften, wäre ein vergleichendes Heranziehen anderer Aussprüche des Apostels, insonderheit von Phil. 2, 5 unerlässlich: dies würde jedoch über unsere Aufgabe hinausgreifen.

Die Aufgabe war, nachzuweisen, dass der Doppelbegriff der Möglichkeit für die Exegese von 1. Cor. 15 nicht ohne Belang ist, sondern in heuristischer Weise, sei es als orientirendes Eintheilungsprincip oder auch als regulativer Massstab fruchtbar gemacht werden kann. Unsere Meinung geht keineswegs dahin, dass der Weg, welchen wir in der Auslegung eingeschlagen haben, der einzige sei, welcher zu dem vorher charakterisirten Ergebniss führen könne. Man würde vielleicht auch ohne Berücksichtigung des Doppelbegriffes der Möglichkeit das nämliche Ziel zu erreichen im Stande sein. Allein der Aufgabe, welche wir uns gestellt haben, ist Genüge geleistet, wenn an einem hervorragenden Beispiele gezeigt wurde, dass Fälle vorkommen, in denen die Benutzung jener logischen Kategorie zum Schlüssel des Verständnisses werden kann, indem sie als hermeneutisches Hülfsmittel die Auffindung des Ergebnisses thatsächlich erleichtert.

II.

Wenn wir zum Beweis für die exegetische Anwendbarkeit des Doppelbegriffes der Möglichkeit bisher nur auf eine Stelle zurückgegangen sind, so hatte das einen zu-

fälligen Grund. Nachdem wir die Durchführbarkeit unserer Kategorie an einem Beispiele erprobt haben, so entsteht die Frage, ob dieser Fall vereinzelt dasteht, oder ob aus der Verwerthung jener Kategorie auf dem Wege der Induction ein erheblicher Ertrag für die wissenschaftliche Hermeneutik und Kritik gewonnen werden kann. Es verlohnt sich der Mühe, die Verwerthbarkeit des Doppelbegriffes der Möglichkeit noch an einigen anderen Beispielen zur verdeutlichen.

Wenn Xenophon Anab. II, 4, 3 die Griechen zum Klearch sagen lässt *οὐκ ἔστιν ὅπως οὐκ ἐπιθήσεται ἡμῖν* [*ὁ βασιλεύς*], so ist von der ideellen Möglichkeit die Rede. Es wäre widersinnig, anzunehmen, dass Xenophon den Redenden die Meinung zumuthe, der Perserkönig warte nur die Concentrirung seiner Truppenmassen ab, um dann sofort anzugreifen, weil es realiter unmöglich sei, dass er anders handele, indem alle Bedingungen fehlten, welche ihn in die Lage versetzen möchten, sein Heer vom Kampfe fernzuhalten. Der Zusammenhang ergiebt, dass die persische Streitmacht sich in einer Lage befand, in welcher sie das Heer der Griechen nicht zu fürchten brauchte; und dass die zerstreuten feindlichen Truppen, nachdem sie sich wieder vereinigt haben würden, ihren eigenen Führer zum Kampfe gezwungen hätten, daran ist gar nicht zu denken. Die Meinung, welche die Griechen dem Klearch vortragen, ist also nur die, dass der Perserkönig aller Wahrscheinlichkeit nach nicht anders sich entschliessen werde, als die diesseitigen Truppen anzugreifen, sobald er nur könne; „es ist vernünftigerweise gar nicht anders denkbar, als dass er uns angreifen wird". — Wenn derselbe Schriftsteller aber Anab. V, 2, 9 über die eigenen Erwägungen berichtet, welche er mit seinen Officieren anstellte, als er im Gebiet der kriegerischen Drilen, durch eine unwegsame Waldschlucht von dem Gros der Hopliten getrennt, unschlüssig war, ob man auch jene solle zur Vertheidigung herüberkommen lassen, oder ob er besser thue, mit den diesseits befindlichen Peltasten den Platz zu verlassen, und die ungünstigen Bedingungen der letzteren Alternative dahin formu-

lirt: *καὶ ἐδόκει τὸ μὲν ἀπάγειν οὐκ εἶναι ἄνευ πολλῶν νεκρῶν,* so handelt es sich hier nur um die reale Möglichkeit. Die Räumung des Platzes war nur so möglich, dass man im Einzelmarsch dem Feinde eine unverhältnissmässig günstige Angriffsfläche darbot, weil nur ein schmaler Zugang zu der Schlucht als Rückzugslinie benutzt werden konnte. Hier fehlten also die realen Bedingungen für einen ungefährlichen Abzug, während die Frage, ob man sich wohl vorstellen könne, dass man ohne grosse Verluste den Rückzug bewerkstelligen werde, gar nicht in Betracht kommt, da diese Vorstellung selbstverständlich zugleich mit jener Erwägung stattfinden konnte; denn es war ja wohl irgendwie denkbar, dass die Feinde aus unbekannten Gründen von der Verfolgung Abstand nehmen möchten [1]). — Eine ähnliche Parallele aus Platon's Schriften finden wir z. B. in Bezug auf den Begriff eines „zweiten Lebens". Im Gorgias stellt Sokrates, nachdem er das doppelte Lebensideal, das eudämonistische und das ethisch-philosophische entwickelt hat, als ferneres Problem die richtige begriffliche Abgrenzung dieser beiden Lebensformen und die Untersuchung über den beiderseitigen vergleichsweisen Werth in Aussicht. Hierbei macht Sokrates die Einschränkung:

---

1) Freilich liegt in der Thatsache dieser Entscheidungsfreiheit des Königs auch wiederum neben der logischen eine reale Möglichkeit für einen ungefährlichen Rückzug der Griechen. Aber wo das Gebiet der Willensfreiheit beginnt, da fängt überall zugleich die Grenze der schärferen concreten Unterscheidbarkeit innerhalb des Möglichkeitsbegriffes an: schon bei der Beurtheilung der eigenen Freiheit. Die Realität der Freiheit beruht ja nach Kant und nach Hegel auf der Vorstellung. Wenn ich nun gar ein bestimmtes freies Wollen eines Anderen als möglich vorstelle, so ist es von seinem eignen Standpunkt vielleicht real unmöglich, sofern die entgegenstrebenden Triebfedern überwiegen, während dasselbe von meinem Standpunkt aus, der ich die Gesammtheit der Beweggründe jenes nicht überschauen kann, nicht bloss logisch möglich ist, sondern auch als real möglich erscheint. Die auf dem Gebiet der Willensfreiheit sich ergebende Schwierigkeit ist aber gerade ein Beweis dafür, wie nothwendig es ist, das Orientirungsmittel des Möglichkeitsbegriffs in Rechnung zu ziehen. Vgl. hierüber meinen Artikel „Willensfreiheit" in Herzog's Real-Encykl. 2. Aufl. XVII.

„falls nämlich die beiden (begrifflich bereits entwickelten) Lebensweisen thatsächlich vorkommen können", d. h. wirklich möglich sind, und dabei bedient er sich des sog. σχῆμα Πινδαρικόν (Enallage des Numerus): εἰ ἔστι τούτω δίττω τὼ βίω[1]). Da ist offenbar von der realen Möglichkeit die Rede. — In einem ganz anderen Sinne und mehr der hellenischen Fragestellung, welcher wir 1. Cor. 15 begegnet sind, sich annähernd, spricht Sokrates im Phädon von dem „doppelten Leben"[2]). Er gedenkt hier der Metempsychose als eines παλαιὸς λόγος, nach welchem die Seelen der Verstorbenen aus der Unterwelt zurückkehren und wiedergeboren werden aus den Gestorbenen (πάλιν γίγνεσθαι ἐκ τῶν ἀποθανόντων τοὺς ζῶντας). Falls dies sich so verhielte, fährt nun Sokrates fort, so wäre es ein Beweis dafür, dass die Seelen, auch so lange sie jenseits, im Zustande des Gestorbenseins sich befinden, nicht ins Nichtsein übergegangen sind, sondern als existirend vorgestellt werden müssen. Sodann verallgemeinert der Redner diese Idee, indem er sie auf alle möglichen empirischen Wahrnehmungsobjecte überträgt. Alles, was entstanden ist, ist geworden aus solchem, welches sein Gegentheil war, das Schöne aus dem Hässlichen, das Gerechte aus dem Ungerechten, das Wachen aus dem Schlafen. Diese Gegensätze sind relativ, es findet eine stetige Wechselwirkung zwischen den entgegengesetzten Factoren statt, und auch wenn die Sprache nicht ausreicht, die Relation bezeichnend auszudrücken, so können wir doch nicht umhin, die Möglichkeit des Ueberganges zwischen den zwei Zuständen uns irgendwie unter dem Gesichtspunkt des Mehr oder Weniger, des αὐξάνεσθαι und φθίνειν vorzustellen, gerade so, wie wir es bei dem Verhältniss von Wärme und Kälte zu thun pflegen. So ist nun aber auch das Todtsein dem Leben entgegengesetzt und somit ist auch zwischen Leben und Tod eine ununterbrochene Wechselwirkung anzunehmen, wie zwischen Schlaf und Wachen einerseits das „Einschlafen", andererseits das „Aufwachen"

1) Gorg. LV, 500, D.
2) Phaedon. XV, XVI, p. 70—72.

die Uebergangsformen darstellt, welche sprachlich als *καταδαρθάνειν* und *ἀνεγείρεσθαι* bezeichnet werden. Die Wechselwirkung zwischen Tod und Leben ist einerseits das Sterben, andrerseits — müssen wir nicht auch ein dem Sterben entgegengesetztes Werden uns vorstellen? *Οὐκ ἀνταποδώσομεν τὴν ἐναντίαν γένεσιν;* gewiss, dieses Werden ist das *ἀναβιώσκεσθαι.* Um nun zu der Schlussfolgerung überzugehen, dass die abgeschiedenen Seelen irgendwie und irgendwo sein müssen, knüpft Sokrates an den Begriff *ἀναβιώσκεσθαι* zunächst die doppelte Gedankenwendung: 1. Wenn jenes begrifflich erörterte, aber vorerst problematische positive Correlat des Sterbens nichts Anderes ist[1]) als das *ἀναβιώσκεσθαι*, dann ist (wenn gleich wir über die realen Bedingungen eines solchen Vorganges nur Vermuthungen — nach Art jenes *παλαιὸς λόγος* anstellen können) jedenfalls die subjective, logische Möglichkeit gegeben (*εἴη ἄν*), dass eben dieser bisher bloss postulirte Uebergang zum Leben, nämlich das „Aufleben", auch wirklich in dem Zustande des Todes seinen Ursprung habe. *Οὐκοῦν εἴπερ ἔστι τὸ ἀναβιώσκεσθαι, ἐκ τῶν τεθνεώτων ἂν εἴη γένεσις εἰς τοὺς ζῶντας αὕτη, τὸ ἀναβιώσκεσθαι;* und 2. Wenn ein solches Aufleben somit im Einklang mit der gesammten Erfahrung widerspruchslos als positive Wirkung des Todes gedacht werden kann, so bestätigt sich auf diesem Wege (der Denkmöglichkeit) die Annahme, dass die Lebenden realiter aus den Todten hervorgehen. Und daraus folgt dann offenbar, dass auch den Abgeschiedenen nicht jede Existenz abgesprochen werden darf, sofern deren Zustand doch als reale Potenz einer sich wiederholenden

1) *εἴπερ ἔστι τὸ ἀναβιώσκεσθαι.* Ich fasse *ἔστι* als verstärkte Copula im Sinne eines betonten identischen Urtheils, nicht, wie üblich, als Existenzialurtheil. Denn ein solches passt weder in den Zusammenhang, da doch gerade in dem Nachsatz, welchem dieser Vordersatz zur Voraussetzung dient, erst mit der Möglichkeit des *ἀναβιώσκεσθαι* gerechnet wird; noch entspricht demselben der Wortlaut, da dann vor *ἀναβιώσκεσθαι* der Artikel fehlen würde; daher auch Schleiermacher (irrthümlich, aber folgerichtig) übersetzt: „wenn es ein Aufleben giebt".

Lebenswirklichkeit gedacht werden muss[1]). Hier schreitet Sokrates von der Denkmöglichkeit zur Wahrscheinlichkeit der Seinswirklichkeit fort, indem er aus jener eine Bestätigung dieser entlehnt. Mit voller Entschiedenheit wagt er jedoch die Behauptung der Realität erst im folgenden Abschnitt auszusprechen: *ἔστι τῷ ὄντι καὶ τὸ ἀναβιώσκεσθαι καὶ ἐκ τῶν τεθνεώτων τοὺς ζῶντας γίγνεσθαι καὶ τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι*[2]). Kebes erwähnt dann noch als weitere Bestätigung die Consequenz der sokratischen Lehre, dass alles Lernen Wiedererinnerung sei: diese setzt ein früheres Gelernthaben voraus, und ein solches wäre unmöglich, es fehlte die reale Vorbedingung zu demselben (*τοῦτο δὲ ἀδύνατον*), wenn die Seele nicht in einem früheren Zustande existirt hätte[3]). Hier ist von der realen Möglichkeit, wie vorher von der Denkmöglichkeit die Rede.

Diese platonische Gedankenentwicklung in Anlehnung an die sokratische Form der Dialektik verdient schon deshalb Berücksichtigung, weil sie das nämliche Thema behandelt, welches 1. Cor. 15 ebenfalls in griechischer Sprache und ebenfalls griechisch redenden und denkenden Lesern gegenüber erörtert wird. Die Form der Darstellung ist bei Platon weitschweifig, umständlich, aber logisch exact; — bei Paulus prägnant, aber in Bezug auf den Zusammenhang theilweise schwer zu enträthseln. Der Inhalt ist nach dem verschiedenen Zeitcharakter, nach den verschiedenen historischen Bedingungen für die religiösen und speciell eschatologischen Erkenntnisse sehr verschieden, — aber dort wie hier liegt den Erörterungen zu Grunde eine Rücksichtnahme auf die hellenische Zweifelsucht, auf die Frage: wie soll man sich ein jenseitiges Leben vorstellen und wie kommt man dazu, den Gedanken an ein solches zu fassen? — also das Forschen nach dem Erkenntnissgrunde, nach der logischen Möglichkeit des jenseitigen Lebens, speciell des Wiedererwecktwerdens aus dem Todesschlaf. Auch wenn

---

1) Phaed. XVI, 72, A.
2) Phaed. XVII, 72, D.
3) Phaed. XVIII, 72, E.

man unsere Auslegung des εἴπερ ἔστι τὸ ἀναβιώσκεσθαι (71 E) nicht anerkennen, sondern übersetzen will: „wenn es ein Wiederaufleben giebt“, so behält die Stelle eine merkwürdige Aehnlichkeit mit 1. Cor. 15, 12 ff. Wie dort nämlich an den Bericht über die reale Christusauferstehung noch eine Untersuchung über die Denkmöglichkeit einer Auferstehung überhaupt sich anschliessen musste, weil dem idealistisch gerichteten Hellenen (im Unterschiede von den Juden, worauf wenigstens andeutungsweise Holsten und Pfleiderer hingewiesen haben)[1]) die Gedankenwelt überwog, — so würde gerade bei der von Schleiermacher bevorzugten Auffassung der Phädonstelle ebenfalls an die Voraussetzung „wenn es also ein Wiederaufleben giebt“, noch die Erörterung der subjectiven Möglichkeit angeschlossen werden: „dann hätte man diesen Uebergang zum Leben wohl so zu denken“, dass derselbe allemal eine positive Lebenspotenz in dem Zustande des Todtseins zum Ursprung habe.

Die Beispiele, durch welche die hermeneutische Verwerthbarkeit, die heuristische Tragweite und prophereutische Leistungsfähigkeit des Doppelbegriffs der Möglichkeit veranschaulicht werden können, sind selbstverständlich so mannigfach, dass wir auf gut Glück einzelne aus der classischen Literatur herausgegriffen haben, ohne damit die Möglichkeit leugnen zu wollen, dass viele andere weitaus geeigneter sein würden. Dass es sich aber hierbei nicht bloss um das Zeitalter der vollendeten hellenischen Cultur handelt, sondern dass dieselbe Exemplificirung auch mit Hülfe der kindlichen Poesieform möglich ist, in welche die homerischen Gesänge gekleidet sind, das möge noch eine weitere Zusammenstellung verdeutlichen. Die sprichwörtliche Begründung „οὐκ ἔστι Διὶ Κρονίωνι μάχεσθαι“ [2]) kann nur als Negation der realen Möglichkeit aufgefasst werden. Man kann mit Zeus nicht kämpfen, weil die realen Macht-

1) Holsten a. a. O. S. 107 ff. Pfleiderer, Der Paulinismus, 1873, S. 120.

2) Il. 21, 193.

bedingungen dazu mangeln: *τῷ οὐδὲ κρείων Ἀχελώιος ἰσοφαρίζει οὐδὲ βαθυρρείταο μέγα σθένος Ὠκεανοῖο.* Hingegen, wenn Aphrodite auf eine an sie gerichtete Bitte der Here mit den Worten eingeht[1]): „*οὐκ ἔστ' οὐδὲ ἔοικε τεὸν ἔπος ἀρνήσασθαι*, so weist hier sowohl die Parallelstellung, als auch die Unterscheidung zwischen *ἔστι* und *ἔοικε* darauf hin, dass es um die Denkmöglichkeit sich handelt. „Wie sollte ich dir widersprechen?" „Es ist weder denkbar noch rathsam, dein Anliegen zu versagen." Hier ist zwar der Doppelbegriff der Möglichkeit von keinem Belange, denn statt „es ist nicht denkbar" kann man ohne Weiteres einsetzen: „es ist bei Wahrung der vernünftigen Zwecke überhaupt unthunlich und bei Erstrebung dauernden Einvernehmens zwischen uns wirklich unmöglich"; und dieselbe Substitution gilt überall, wo das als möglich Hingestellte als Object des freien Willens gedacht wird[2]). Und doch enthält gerade diese Combination mit *ἔοικε* einen Hinweis auf sorgfältigere Prüfung des *ἔστι*, weil man entweder mehr die Identität oder mehr den Unterschied beider betonen kann. Und das führt uns auf das N. T. zurück.

Ganz ähnlich wie Il. 14, 212, so ist auch 1. Cor. 11, 20 zweifelhaft, ob in *οὐκ ἔστι κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν* die Nebenvorstellung des *non decet*, wie mehrfach (mit Winer) angenommen wird, in das *οὐκ ἔστι* einspielt. Damit hängt zusammen, dass man darüber Zweifel hegen kann, ob *οὐκ ἔστι* mehr unter den Gesichtspunkt der realen Möglichkeit oder mehr unter den der logischen Möglichkeit gestellt werden müsse. Nach dem Zusammenhang der Stelle fehlen bei den Corinthern sowohl die realen Bedingungen zu einem richtigen Feiern des Herrenmahls, als auch fehlt die vernünftige Möglichkeit, die in der Gemeinde eingerissenen Unordnungen mit dem sittlichen Anschauungskreis des christlichen Lebens ideell in Einklang zu setzen. Immerhin mag schliesslich die letztere Erwägung den Vorzug behalten; denn nicht zu dem *φαγεῖν δεῖπνον*, sondern nur zu

1) Il. 14, 212.

2) z. B. Odyss. 4, 193 *καὶ νῦν, εἴ τί που ἔστι, πίθοιό μοι.*

einem richtigen Feiern mangeln die realen Bedingungen. Auch bei Auslegung dieser Stelle ist somit der grammatisch-logische Gegensatz der logischen und realen Möglichkeit zwar zur Klärung des Gedankens zu verwerthen, aber nicht mit derselben Evidenz wie z. B. Cap. 15, 12 ff., so dass man bestimmt sagen könnte: von der einen Möglichkeit ist die Rede, von der andern nicht. — Ein treffenderes Seitenstück dagegen bietet z. B. Marc. 14, 36, nur dass hier im entgegengesetzten Sinne die Wagschale der metaphysischen oder realen Möglichkeit gegenüber der logischen vorwiegt. Denn hier kann es nicht im Mindesten zweifelhaft sein, dass die in mehrfacher Variation geschilderte Möglichkeit, welche in den Worten des Gethsemanekampfes den Hintergrund des natürlichen Todesbangens Jesu bildete, lediglich als reale Möglichkeit zu verstehen ist. In dem Bewusstsein, dass Gottes Allmacht auf die Gebete und Hoffnungen der Menschen Rücksicht nehmen will, wenn nicht höhere Zwecke auf dem Spiele stehen, wagt das gottergebene Gemüth des Erlösers dem Wunsche Ausdruck zu geben, dass das von Gott verhängtè Leiden ihm thatsächlich erspart bleiben möge. Dass diese Eventualität gedacht werden kann, dass der logischen Möglichkeit hier nichts im Wege steht, ist selbstverständlich, sonst würde die gesammte Erwägung des pro und contra nicht eine so ungeheure Rolle in dem Gemüthsvorgang Jesu spielen können. Fraglich ist nur, ob in Gottes Vorsehungswillen die realen Bedingungen gegeben sind, um die Möglichkeit zur Verwirklichung kommen zu lassen. Darum steht dem Marcusbericht (14, 36) *πάντα δυνατά σοι* als Einschränkung die Berufung an den Willen Gottes nach dem Lucasevangelium (22, 42) zur Seite: *εἰ βούλει* —, und diese an Aposiopese streifende Ellipse lässt den Unterschied und Uebergang zwischen dem Wunsch mit seiner Voraussetzung der blossen Denkbarkeit und dem Zugeständniss einer thatsächlichen Nichtmöglichkeit, zwischen dem *utinam* und dem *si quidem*, zwischen *o si* und *dummodo ne* absichtlich in der Schwebe. Die Darstellung nach Matthäus hingegen lässt ausdrücklich beide Seiten der

realen Möglichkeit, die positive und die negative, zur Geltung kommen: V. 39 εἰ δυνατόν ἐστιν, V. 42 εἰ οὐ δύναται, und fügt dem letzteren Falle mittels der Bedingung: „es sei denn dass ich ihn trinke“ ein Anzeichen für das Vorgefühl der Ueberwindung hinzu; mit der bestimmten Hingebung in Gottes Willen geht nunmehr der Sonderwille seiner Auflösung entgegen und es wird vermöge der Einwirkung des Wollens auf das Denken auch die logische Möglichkeit, die Denkbarkeit einer Umgehung des Verhängnisses erschüttert: mit der Gewissheit, dass Gottes Wille das Gegentheil beschlossen, wird der Gedanke, dass es anders sein könnte, zur Unmöglichkeit, vielmehr muss es also geschehen, — wie würden denn sonst die Schriften erfüllt? (V. 54). Wir sehen also auch hier, dass parallel mit der psychologischen Entwicklung der inneren Lebensvorgänge eine Wandlung des Ausdrucks stattfindet, welche durch den grammatisch-logischen Gegensatz der logischen und der realen Möglichkeit recht anschaulich verdeutlicht wird.

Wie wichtig die Unterscheidung der logischen und der realen Möglichkeit für die Exegese sein kann, mag auch aus der Art erhellen, wie wir diese Kategorien zur Deutung der schwierigen Stelle Gal. 3, 20 anwenden können. So lange man nicht auf den Gedanken kommt, jene Unterscheidung als Schlüssel zu verwerthen, um in das Verständniss dieser crux einzudringen und innerhalb der kaum zählbaren Menge ihrer Auslegungen Auswahl zu treffen, wird die Erklärung, welche Ewald vertreten hat und welche mir die richtige zu sein scheint, den Eindruck einer zwar geistreichen, aber gekünstelten Hypothese machen[1]).

---

1) Ewald, Die Sendschreiben des Apostel Paulus, 1857, und Jahrb. d. B. W. IV, 108 f. V, 363. VII, 173 f. „Der Begriff des Mittlers setzt nothwendig zwei verschiedene Lebende voraus, welche, da sie uneins oder getrennt waren, vermittelt werden sollten, weil der Mittler Eines nicht ist, sich gar nicht findet, unmöglich ist: Da nun aber Gott streng nur Einer ist, nicht etwa aus zwei innerlich verschiedenen Göttern oder aus einem früheren und späteren Gotte besteht, so erhellt, dass Mose als Mittler nicht etwa

Ewald fasst das zweite δὲ mehr metabatisch als adversativ, so dass der Gedanke „den Mittler Eines giebt es nicht" fortgesetzt wird in der Behauptung: Gott ist in sich einheitlich und somit bloss einer der zu vermittelnden Factoren; der andere ist das israelitische Volk, welches zur Zeit der Gesetzgebung lebte. Zugleich will aber Ewald den mehrentheils von den Vertretern der adversativen Construction betonten Gedanken zur Geltung kommen lassen, dass zwischen Verheissung und Gesetz kein Gegensatz besteht: der Gott der Verheissung und der Gott des Gesetzes bilden keine Mehrheit. — Würde hiermit angespielt auf wirklichen Polytheismus, so dass der Sinn wäre „es kann nicht mehrere Götter geben", so wäre diese Wendung des Gedankens nicht nur gesucht, sondern sie müsste entweder der adversativen Fassung des δὲ oder aber, da diese schon wegen des parallelen ersten δὲ wenig Wahrscheinlichkeit hat, der ganz ungehörigen Meinung Vorschub leisten, dass Paulus habe sagen wollen, der Mittler habe nicht zwischen mehreren Göttern oder doch realen Principien in der Gottheit vermitteln wollen[1]). Diese Bedenken schwinden, sobald wir beachten, dass die Unklarheit zwischen „unmöglich ist" und „sich gar nicht findet" (Ewald) dadurch getilgt werden kann, dass οὐκ ἔστιν verständiger Weise nur auf die logische Möglichkeit zu beziehen ist, und zwar (in Anbetracht der verschiedenen Fassung des bestimmten Artikels) entweder in dem Sinne: „der Begriff (ὁ) des Mittlers schliesst die Zweiheit ein" oder in dem Sinne: „den soeben genannten Mittler (Mose)

---

den Gott jener Verheissung mit dem Gotte des Gesetzes vermittelte, und dadurch dieses mit jener vermischte und jene durch dieses spätere aufhob, sondern dass er eben nur (wie man weiss) Gott und das damalige Volk vermittelte." Ewald erklärt diesen „Nebenbeweis" für einen „raschen Gedankenblitz", der sich noch eindrängt, um das durch den Hauptbeweis schon Feststehende auch so noch zu stützen. Mose ist Mittler, das Gesetz nimmt nur eine Mittelstellung ein und kann somit in seiner der Verheissung gegenüber geringeren Würde die letztere nicht haben aufheben wollen.

1) Hiergegen hat auch Meyer (5. Aufl. 1870, S. 174) gegenüber Hermann, der eine ähnliche Ansicht aufgestellt hatte, sich erklärt.

kann man sich, wie jedwedes Mittlerwesen überhaupt, gar nicht vorstellen als bloss auf eine Partei bezüglich". Dass nur diese Vorstellungsmöglichkeit, nicht die reale Möglichkeit gemeint ist, wird klar, sobald wir bedenken, dass der Gedanke: „Es fehlen die realen Bedingungen dazu, dass der betreffende Mittler, welcher bloss einen Factor vermittelt, jemals erscheinen wird", so sinnlos wie zwecklos, ja zweckwidrig sein würde. Wenn aber das erste ἔστιν die logische Möglichkeit bedeutet, so ist es nicht nur nicht unmöglich, sondern wahrscheinlich, dass auch die Wendung ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν zu deuten ist: „Gott kann nur als in sich einheitlich gedacht werden". Und dann ist es wohl verständlich, inwiefern Paulus den im vorstehenden Zusammenhange naheliegenden Gedanken bloss so kurz anzudeuten brauchte, dass in Gottes einheitlichem Wesen die gesetzgebende Causalität nicht getrennt werden dürfe von der verheissenden Thätigkeit. — In Bezug auf den begrifflichen Charakter einer solchen „Trennung" unterscheidet die Logik noch weiterhin zwischen der ἀφαίρεσις oder ideellen Sonderung und dem χωρισμὸς oder der Feststellung einer realen Geschiedenheit. Und ohne dem biblischen Realismus zu nahe zu treten, wird man auch in dieser Hinsicht behaupten dürfen, dass Paulus im Sinne der ἀφαιρέσεως spricht, zumal empirisch wenigstens in Bezug auf die zeitliche Folge eine Geschiedenheit von Verheissung und Gesetz allerdings vorlag, die weder verneint werden konnte noch in Abrede gestellt zu werden brauchte. Doch dieser Punkt möge auf sich beruhen; soviel aber dürfte aus dem vorher Dargelegten erhellen, dass die Berücksichtigung des Doppelbegriffs der Möglichkeit auch für die vorliegende Stelle nicht ohne Ertrag ist. Und was die angeblich gekünstelte Auslegung Ewald's betrifft, so möchte ich gegenüber den von Meyer und Anderen gegen Hermann und Ewald erhobenen Bedenken daran erinnern, dass der Grundgedanke, die hypothetische Zweiheit in Gottes Wesen zu verlegen, keineswegs erst modernen Einfällen sein Dasein verdankt. Euthymius, der sich sonst häufig auf Chrysostomus und andere ältere Väter stützt, hier aber selbständig,

wie es scheint, verfährt, stellt zwei mögliche Auslegungen nebeneinander, die eine, wonach der *εἷς θεός* gleich *ὁ πατὴρ* sei, die andere, welcher er selbst zu huldigen scheint, wonach unter der Einheit die im Vatergott und im Sohne identische Gottheit, unter der Zweiheit der Gegensatz der Menschheit zu dem trotz des mittlerischen Elements in Gott als einheitlich zu denkenden vermittelten Wesen in Gott zu verstehen sei; der *μεσίτης* nämlich sei Christus als zweite Hypostase in der Gottheit. So barock diese Auslegung auch sein möge, so zeigt sie doch, wie einem griechisch redenden und griechisch schreibenden Exegeten angesichts dieser Stelle sich hauptsächlich der Gedanke aufdrängen konnte, dass Gott einerseits zwar als in sich einheitliches Wesen gedacht werden solle, dass aber andererseits doch wenigstens hypothetisch mit der Vorstellung gerechnet werden müsse, zwei in Gott zu unterscheidende Principien könnten irrthümlich als die zu vermittelnden Parteien aufgefasst werden[1]).

Diejenige Stelle im N. T., welche die Tragweite der Anwendung des Doppelbegriffs der Möglichkeit wohl am treffendsten zu illustriren geeignet ist, scheint mir die Antwort zu sein, mit welcher Jesus der staunend ängstlichen Frage der Jünger begegnete: „Aber wer kann dann selig werden?“ „Bei den Menschen ist es unmöglich, aber bei Gott sind alle Dinge möglich“. Bei jedem der drei Synoptiker lautet hier der Bericht verschieden. Matthäus hat zweifellos die relativ ursprüngliche Form. Denn Marcus hat wie oft (z. B. 9, 37), so auch hier trotz stilistischer Kürze eine entbehrliche Antithese eingefügt: *παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον ἀλλ' οὐ παρὰ θεῷ: πάντα γὰρ δυνατά ἐστιν παρὰ τῷ θεῷ* (10, 27). Lucas (18, 27) trägt den Ausspruch in der abgerundeten Form schriftstellerischer Bearbeitung vor, indem er der Generalisirung des Urtheils durch Ver-

1) Euthymii Zigab. *Ἑρμηνεία εἰς ἐπιστ. Παύλου*, 1879 entdeckt und herausgegeben von *Νικηφ. Καλογερᾶς*, I. *Ἐν Ἀθήναις* 1887, S. 528 sq. *ἢ ἐπειδὴ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν ἐνέφηνε, λοιπὸν ἐπήγαγεν, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ Θεὸς ἐν ἀμφοτέροις· μία γὰρ ἀμφοῖν ἡ Θεότης, εἰ καὶ Θεός ἐστιν ἑκάτερος τούτων.*

schlingung zweier Sätze die Härte nimmt: *τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ ἐστιν.* Von beiden redactionellen Eigenheiten ist der Matthäusbericht (19, 26) frei: *παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν, παρὰ δὲ θεῷ πάντα δυνατά.*

Hier kann man nun ernstlich zweifeln, ob von der Möglichkeit im Sinne der realen oder der logischen die Rede sei. Gesetzt nämlich erstens, dass gesagt sein sollte: „Des Menschen Kräfte reichen nicht aus, die Schwierigkeiten zu überwinden, welche das Haften am Irdischen dem höheren Streben bereitet, aber Gottes allmächtige Kraft vermag trotzdem die Erreichung des Zieles der Seligkeit thatsächlich zu bewirken“ [1]), so wäre diese Wendung weder formell folgerichtig, noch trüge sie der Situation Rechnung. Ersteres deshalb nicht, weil diese Beantwortung der Jüngerfrage auf den Unterschied von Reich und Arm (V. 24) wenig Rücksicht nehmen würde: denn das ist doch eine ganz allgemeine Wahrheit, dass des Menschen Kräfte für sich nicht ausreichen und dass Gottes Hülfe bei allem menschlichen Streben das Beste thun muss (Marc. 4, 26—29. Matth. 6, 27. 28. 10, 19. 20). Letzteres deshalb nicht, weil der reiche Jüngling nicht durch sein mangelhaftes Können oder durch Mangel an Vertrauen auf Gottes Allmacht abgehalten wurde von der Erreichung des Zieles, sondern durch sein freies Wollen, welches hier im Vordergrunde der Situation steht. Der Jüngling selber mag die Empfindung gehabt haben: „Es wird mir zu schwer werden, meine Güter preiszugeben“; die objective Beurtheilung dagegen, welche von dem Standpunkte der uninteressirten Liebe angestellt wird, durfte einerseits hervorheben: „Du könntest wohl, aber du willst nicht ernstlich“, andererseits aber musste sie zu dem Schlusse kommen: „Es ist schwer, sehr schwer möglich, d. h. sehr unwahrschein-

1) So z. B. de Wette: „Schwierige sittliche Aufgaben machen die Abhängigkeit von Gott fühlbar und seine Hülfe nothwendig“. Dadurch werde aber, fügt de Wette hinzu, die Freiheit nicht aufgehoben.

lich und nahezu undenkbar, dass ein Reicher sein ungetheiltes Wollen den Interessen des Himmelreichs zuwenden werde.“ Mit der realen Möglichkeit im Sinne des Goethe'schen Wortes: „Es giebt Fälle, wo auch das Mögliche unmöglich wird“, lässt sich also der Sinn unserer Stelle nicht erschöpfend wiedergeben. Viel passender wäre die Herbeiziehung des entgegengesetzten Wortes: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben“ (Marc. 9, 24), weil dieses mutatis mutandis besagt: es giebt Fälle, wo auch das Undenkbare denkbar wird.

Gesetzt nun zweitens, das *ἀδύνατον* bedeute jenen hohen Grad der Unwahrscheinlichkeit in der Vorstellung des objectiven Beobachters, d. h. es wäre von der logischen Möglichkeit die Rede, so würde der Sinn dieser sein: „Wir Menschen können uns das Seligwerden eines, der am irdischen Gute haftet, kaum vorstellen, aber sobald wir uns zu der göttlichen Betrachtungsweise erheben, dann erscheint die Hoffnung nicht ausgeschlossen“, so findet diese Auffassung zwar eine Bestätigung an der parallelen Antithese (16, 23): „Du willst nicht das was göttlich, sondern das was menschlich ist“. Denn auch hier ist das beschränkte, auf endliche Ziele gerichtete Denken des irdischen Sinnes entgegengestellt der göttlichen Weisheit mit ihren unendlichen Zwecken. Indessen dieser Vergleich passt gerade in Bezug auf den Begriff der Möglichkeit nicht ganz. In der Abweisung, welche Jesus dem Petrus zu Theil werden lässt, handelt es sich in jedem der beiden Fälle um das sittliche *φρονεῖν* des Menschen in unmittelbarer Einheit mit seinem sittlichen Können. Petrus will seinen Willen nicht dem göttlichen Vorsehungsideal (*τὰ τοῦ θεοῦ*) anpassen, sondern verharrt in den Schranken endlicher Zweckbestimmungen (*τὰ τῶν ἀνθρώπων*). Das Hauptgewicht fällt also hier auf die Unterlassung der sittlichen Pflicht, das reale Können aus persönlicher Kraft nach dem Ideal zu gestalten: hiergegen richtet sich der Vorwurf des Herrn. Das beschränkte Ideal ist das menschliche, das absolute ist das göttliche Ideal; du aber solltest den Willen und eo ipso die Kraft haben, auch von jenem zu diesem

dich zu erheben! — Da hier Wollen und Können nicht unterschieden werden, weil keine Veranlassung dazu vorlag, so wird das irdische Wollen zugleich als reale Impotenz, das Wollen des Göttlichen zugleich als reales Können aufgefasst. Darum wäre hier eine Erwägung darüber, ob ein gottgemässes Verhalten wohl denkbar sei, gar nicht am Platze, sondern es genügte die Rüge, welche an den freien Willen appellirt. Dagegen hat die Handlungsweise des reichen Jünglings weder zu einem Vorwurf oder einer strengen Aufforderung, noch zu der halieutischen Erwägung Veranlassung gegeben, wie man solche an das Irdische gefesselte Seelen zur freien Selbstentscheidung anregen könne, um die reale Möglichkeit ihres Eintretens in das Gottesreich zu erleichtern, sondern nur zu der Erwägung, ob es wohl denkbar sei, dass, wenn einmal bei einem unserer Mitmenschen das irdisch gerichtete Willensstreben subjectiv unüberwindlich erscheint, trotzdem das objective Ziel der Seligkeit werde erreicht werden. Eine vergleichende Betrachtung von Matth. 19, 26 und 16, 23 lehrt somit zwar, übereinstimmend mit unserem zweiten Auslegungsversuch, dass in Bezug auf das „Möglichsein bei den Menschen“ die logische Kategorie im Vordergrunde steht, aber sie zeigt zugleich, dass diese logische Kategorie nicht nothwendig gefordert wird in Anbetracht des Gegensatzes zwischen „Möglich bei Menschen“ und „möglich bei Gott“; denn in dem Entrüstungsausruf an Petrus werden beide Gedankensphären, das göttliche Ideal und die menschliche Vorstellungsform, als Gegenstand des realen Könnens menschlicher Willensfreiheit gedacht. Und an diese Realität menschlichen Wollens appellirt Jesus überhaupt des Oefteren dann, wenn er positiv von dem Können des Glaubens, von der bedingenden Kraft der πίστις spricht: „Alle Dinge sind möglich dem, der da glaubet“. Namentlich verdient hier Marc. 9, 23 (neben Matth. 17, 20) Beachtung, weil aus diesem ebenso reflectirenden wie axiomatisch plastischen Worte erhellt, dass das reale Können, welches Gott in der Erscheinungsform menschlichen Glaubens offenbart, einen geläufigen Gegenstand des religiösen

Nachdenkens Jesu bildete: [*ἀλλ' εἴ τι δύνῃ, βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεὶς ἐφ' ἡμᾶς.*] *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ τὸ Εἰ δύνῃ; πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι.* Vgl. Matth. 17, 20 *οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν.* Allerdings ist die Kraft des Glaubens nur eine Bedingung des Erreichens, aber als Bedingung für das Inkrafttreten der göttlichen Allmachtswirkungen eine so unfehlbare Bedingung, dass sie gleichsam per metonymiam als reales Können aufgefasst werden kann, gleichviel ob die Kräfte des Menschen gross oder gering sind und ungeachtet der Voraussetzung, dass mit Gottes Allmacht das menschliche Ringen incommensurabel ist (vgl. Luc. 13, 24). Wenn es daher auch zweifelhaft sein sollte, ob die Frage der Jünger *τίς ἄρα δύναται σωθῆναι*; auf das reale Können der Menschen oder auf die Wahrscheinlichkeit der göttlichen Allmachtswirkungen am Menschen sich beziehe, so kann es doch kaum fraglich sein, dass Jesus mit seinem Hinweis auf diese Allmachtswirkung von der realen Möglichkeit spricht, an deren Verwirklichung der Mensch zu glauben hat.

Hieraus dürfte doch hervorgehen, dass wenigstens das positive *πάντα δυνατά*, welches Matth. 19, 26 von Gott ausgesagt wird, nur auf die reale Allmacht, nicht auf den Umkreis der in Gottes Weisheit vorgesehenen Denkmöglichkeiten sich bezieht. Und falls dies noch zweifelhaft erscheinen möchte, so wird durch parallele Aussprüche, wie Marc. 14, 36. Matth. 6, 30. 10, 28. 29 die Wahrscheinlichkeit sattsam dargethan, dass wie dort, so auch an unserer Stelle wenigstens in Bezug auf Gott nur von dem wirklichen Können der Allmacht die Rede ist. Der Gedanke, dass in der Sphäre göttlichen Wissens eine andere Auffassung menschlicher Dinge möglich ist als in der Sphäre menschlichen Vorstellens, wäre auch gar zu intellectualistisch und entspräche viel mehr der hellenischen Betrachtungsweise als dem in der hebräischen Sprachform sich bewegenden israelitischen Realismus, von welchem auch die plastische Ausdrucksweise Jesu durchdrungen ist. Jesus hebt zwar hervor, dass nur der Sohn und wem er es offenbaren will, Gottes Wesen und Wege zu durchschauen

vermag, aber er stellt auch diese intellectuelle Bevorzugung unter den vorwiegenden Gesichtspunkt der realen Machtverleihung: *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου* (Matth. 11, 27). Auch hier ist die „Welt als Wille" das Fundament der „Welt als Vorstellung".

Somit scheint es doch, als wenn unsere Stelle durch die hermeneutische Sonde des „Doppelbegriffes der Möglichkeit" geradezu in ein unentwirrbares Dilemma verstrickt würde; denn oben haben wir gesehen, dass die Antithese *παρὰ ἀνθρώποις — παρὰ θεῷ* um die Angel der realen Möglichkeit sich nicht drehen kann, jetzt scheint es aber, als ob auch die logische Möglichkeit nicht die Kategorie sei, welche beiden Seiten des Gegensatzes als formeller Vereinigungspunkt dient. Aber gerade diese scheinbare Sackgasse eröffnet eine unvermuthete Durchsicht in eine befriedigendere Erklärung der Stelle. Bei sorgfältiger Musterung der von uns angeführten Gründe pro et contra ergiebt sich nämlich, dass die für die logische Möglichkeit sprechenden Gesichtspunkte nur auf das *παρὰ ἀνθρώποις*, die für die reale Möglichkeit sprechenden dagegen hauptsächlich auf das *παρὰ θεῷ* Anwendung finden. Wenn es anders wäre, wenn namentlich auch „bei den Menschen" die reale Möglichkeit geleugnet würde, dass sie gewisser socialer oder moralischer Hindernisse mit ihrem persönlichen Streben Herr werden können, so würde behauptet, dass das religiöse Endziel für den schwachen und unvollkommenen Menschen trotz seines relativen Strebens unerreichbar sei, und damit ergäbe sich nicht bloss ein formeller Contrast gegen die zweite Aussage, dass vom Standpunkt der göttlichen Allmacht alle Dinge erreichbar seien, sondern die Aussage stünde im sachlichen Widerspruch gegen die positive Behauptung, dass dem Menschen, wofern er nur Glauben hat, realiter alle Dinge möglich sind[1]). Auch wenn man diese klaffende Incongruenz dadurch beseitigen würde, dass man hinwiese auf die Relativität zwischen logischer und realer Möglich-

1) Matth. 17, 17—20. Marc. 9, 19—23.

keit[1]), sowie auf den Unterschied zwischen der (zu bejahenden) „realen Aussicht unter der Bedingung des Glaubens“ und der „realen Aussicht schon bei halbem und unvollkommenem Streben“, welche nach Matth. 25, 24—29 zu verneinen sei: so ist doch unleugbar, dass die Auslegung, welche wir durch Anwendung des Doppelbegriffes der Möglichkeit erzielt haben, nicht nur das Verständniss der Stelle verdeutlichen hilft, sondern auch den Sinn derselben vereinfacht. „Vom menschlichen, endlichen Standpunkte aus angesehen ist es höchst unwahrscheinlich, ja geradezu undenkbar, dass ein Gemüth, welches mit seinem innersten Wesen am irdischen Gute haftet, für die Botschaft vom Reiche Gottes gewonnen werden könne und mit voller Entschiedenheit in dasselbe eintreten werde; und dennoch darf diese Undenkbarkeit nicht zur Muthlosigkeit oder Verzweiflung im Hinblick auf das Endschicksal unseres Nächsten verleiten, denn es ist Sache des allmächtigen Gottes, auch in solchem Falle die realen Kräfte zu verleihen und die Bedingungen zu wirken, an welche die Seligkeit unseres Nächsten gebunden ist.“

---

1) Man könnte nämlich vermittelnd einwenden: Wenn der gläubig Ringende nach der parallelen Betrachtung Luc. 13, 24—27 (V. 23: *κύριε, εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι*) trotzdem möglicherweise verloren geht, so wird auch der *ἄπιστος* nach Marc. 9, 24. 25 möglicherweise selig werden. So sehr nun auch im ersteren Falle die reale Impotenz (das Nichteindringenkönnen durch die verschlossene Thür), im zweiten Falle die Vorstellungsmöglichkeit vorzuwiegen scheint (der Schwachgläubige rechnet auf den denkbaren Fall, dass die göttliche Kraft seinem Nochnichtglaubenkönnen helfend und stärkend zur Seite stehen werde), so ist doch schon aus dieser Gegenüberstellung ersichtlich, dass sowohl (an letzterer Stelle) die Vorstellung des Möglichen, also die Denkmöglichkeit, zugleich das Vorhandensein der realen Bedingungen voraussetzt, als auch (im ersteren Falle) die reale Impotenz im Grunde genommen gerade als warnendes Schreckbild einer denkbaren Situation, somit als hypothetische Denkmöglichkeit eines unter gewissen Bedingungen eintretenden Falles angesehen wird. — Allein es ist klar, dass eine derartige Abschwächung des Doppelbegriffes der Möglichkeit, wie sie übrigens aus den in unserer einleitenden Betrachtung angegebenen erkenntnisstheoretischen Gründen allenthalben durchgeführt werden kann, weniger zur Klärung als zur Trübung des Verständnisses beitragen würde.

Ganz ähnlich wie 1. Cor. 15, 12 ff. wird auch in diesem Worte Christi[1]) der Anzweifelung einer logischen Möglichkeit durch den Hinweis auf eine religiöse Nothwendigkeit begegnet. Dort die religiöse Bedeutung der Auferstehung Christi gegenüber dem Zweifel an der Denkbarkeit einer allgemeinen Auferweckung. Hier Gottes Allmacht gegenüber dem Kleinglauben der fürsorgenden Nächstenliebe oder richtiger gesagt: gegenüber der Kurzsichtigkeit eines matten, scheinbar selbstlosen (nach dem moraltheoretischen terminus technicus „uninteressirten") Interesses am Wohlergehen des Nächsten. Und zwar werden wir in Bezug auf die Auslegung dieser zuletzt berücksichtigten Stelle mit ungleich grösserem Rechte als bei der Erklärung von 1. Cor. 15 und ohne Einschränkung behaupten dürfen, dass man ohne die Berücksichtigung des Doppelbegriffes der Möglichkeit zu dem Ergebniss in der eben präcisirten Form nicht gelangen würde.

---

1) Ebenso in dem Gespräch mit Nikodemus Joh. 3, wo V. 3 *οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν* im Sinne der realen, V. 4 *πῶς δύναται γεννηθῆναι γέρων ὤν* im Sinne der ideellen Möglichkeit gemeint ist. — Freilich birgt diese Frage: „Wie ist es nur möglich?" wiederum einen feinen Unterschied in derselben Art, wie Kant's Grundproblem „Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?" bekanntlich in ganz verschiedenem Sinne aufgefasst wird, indem z. B. Fr. Harms daraus folgert, Kant gebe ohne Weiteres zu, dass solche Urtheile möglich seien, während Andere mit grösserem historischen Recht und in Anlehnung an einen auch bei Kant vertretenen volksthümlichen Sprachgebrauch des „Wie" diesen Unterschied zwischen ob (dass) und wie als verhältnissmässig unbelänglich beurtheilt wissen wollen.

Die Essener.

Eine kritische Untersuchung der Angaben des Josephus.

(Fortsetzung.)

Von

R. Ohle.

Cap. V.
Die Essener des Josephus.

Josephus spricht von Secten[1]), die zu seiner Zeit und schon vor ihm unter den palästinensischen Juden bestanden. Diese Bezeichnung „Secten“ ist entschieden falsch. Sie wird auch dadurch nicht besser, dass der jüdische Schriftsteller diese Secten mit griechischen Philosophenschulen verglichen hat. Wir ziehen daher vor, diese „Secten“ lieber „Parteien“ zu nennen, obgleich auch diese Bezeichnung nicht ganz berechtigt ist, da die Sadducäer eine Klasse bildeten, der man allein durch die Geburt angehören konnte.

Weiter schildert uns Josephus diese Secten- oder besser Parteiverhältnisse Palästina's wahrscheinlich nicht nach schriftlichen Urkunden, sondern nach eigener Anschauung[2]). Sein Verfahren enthält also von vornherein drei Fehler:

---

1) In der nachfolgenden Untersuchung haben wir die Abhandlung Wellhausen's, Die Pharisäer und die Sadducäer, zu Grunde gelegt, dessen Resultate wir uns mit einigen unerheblichen Modificationen angeeignet haben.

2) Schriftliche, den Pharisäern sogar feindliche, Quellen scheint Josephus nur A. XIII, 16 und A. XVII, 2, 4 benutzt zu haben.

erstens kann er uns nichts über den geschichtlichen Ursprung der Parteien sagen[1]); zweitens ist er selbst zu sehr Parteimann, als dass er — selbst wenn er's wollte — ein objectives Bild des Parteigetriebes bieten könnte; drittens kennt er aus eigener Anschauung, bezw. aus mündlichen Berichten doch nur höchstens die Parteizustände der letzten fünfzig Jahre. Wenn aber Parteien auf einen Bestand von 100, ja 150 Jahren zurückblicken können, ist ein Ausschnitt von fünfzig Jahren zu wenig, um daraufhin eine zutreffende Charakteristik von ihnen zu entwerfen. Denn jede Partei ist als lebendiger Organismus schon äusserlich den Einwirkungen der sie umgebenden Welt ausgesetzt; gebildet und zusammengesetzt von den wechselnden Generationen dieser Welt, muss sich aber auch ihr inneres Leben durch den verschiedenen Geist der verschiedenen Individuen und Generationen nothwendig umgestalten. Kommt noch hinzu — wie das damals in Palästina der Fall war[2]) —, dass diese äussere Welt den grössten Wechselfällen ausgesetzt ist, so wird man sagen müssen, dass solche Parteien während ihres geschichtlichen Bestandes nur die allgemeinsten Grundlinien ihres Sondergeistes festhalten können, ungefähr wie die einzelnen Typen der grossen historischen Familien und Regentenhäuser.

Dies vorausgeschickt und zugegeben, so folgt daraus, wie unzuverlässig das von Josephus gebotene Material über die palästinensischen Parteien eigentlich ist. Wenn sich nun trotzdem aus diesem Material ein gutes Bild von den Parteizuständen Palästina's gewinnen lässt, dann kann das nur seinen Grund darin haben, dass die sociale, politische und religiöse Lage der nachexilischen Gemeinde ganz anders beschaffen gewesen sein muss, als die aller uns sonst bekannten Gemeinden, Gesellschaften und Staaten. Dies ist in der That der Fall. Das Leben der nachexilischen

---

1) Er kennt daher nur den Stifter der sogenannten vierten Secte, der Zeloten.

2) Man denke nur an die Wirren, die nach Herodes d. Gr. Tode einbrachen, A. XVIII, 1, 1 kurz angedeutet.

Gemeinde ging nämlich völlig im sogenannten Mosaischen Gesetz auf. Das Mosaische Gesetz und seine Verwirklichung ist die einzige Lebensfrage dieser Gemeinde, vor der alle übrigen Fragen und Ereignisse bedeutungslos geworden sind. Dasselbe hat wirklich nicht nur alle Gedanken beherrscht, sondern auch alle äusseren Ereignisse gewissermassen im Voraus bestimmt. Dadurch hat die Geschichte der nachexilischen Gemeinde trotz ihrer bunten Fülle von äusseren Ereignissen ein ziemlich monotones Gepräge erhalten; es fehlt ihr jede geistige Entwicklung. Vorausgesetzt also, dass ein Augenzeuge die Parteien schildert, kann es dem Historiker gleichgültig sein, aus welcher Zeit diese Nachrichten stammen, ja selbst welchen Zeitraum dieselben umfassen, denn so wie die Parteien einmal gewesen sind, sind sie immer gewesen. Das Einzige, was hier der Kritik zu thun übrig bleibt, besteht darin, das etwa allzu Subjective in dem Urtheil der Zeugen zu entfernen.

Um jedoch möglichst sicher zu gehen, wollen wir bei unserer Rekonstruction der Parteien mit derjenigen beginnen, die ihrem Ursprung nach die jüngste ist, und die sich gewissermassen unter den Augen des Josephus entwickelt hat. Wir meinen die Partei Judas des Gauloniten. Von ihm heisst es: „Er war der Meister einer eigenen Secte, doch hatte er nichts gemein mit den Mitgliedern der übrigen Secten“ [1]) (B. J. II, 8, 1). Diese Bemerkung, verglichen mit dem Bericht A. XVIII, 1—6, lässt vermuthen, dass ursprünglich auch im B. J. die Secte des Gauloniten als die vierte beschrieben war [2]). Denn es leuchtet ein, dass A. XVIII, 1, 1—6 die Parallelstelle zu B. J. II, 8 ist; wahrscheinlich war sogar die Ausführung in der A. auch quantitativ länger als der Bericht im B. J. [3]).

---

1) p. 96, 6. *Ἦν δὲ οὗτος σοφιστὴς ἰδίας αἱρέσεως, οὐδὲν τοῖς ἄλλοις προσεοικώς.*

2) Jetzt ist dieser Bericht von dem Interpolator gestrichen, trotzdem ist die Structur des einleitenden Paragraphen unberührt gelassen: B. J. II, 8, 1 entspricht A. XVIII, 1, 1, der Anfang von B. J. II, 8, 2 genau dem Anfang von A. XVIII, 1, 2.

3) Dies ist jetzt durch den langen Bericht über die Essener

Aus naheliegenden apologetischen Gründen hat aber Josephus im B. J. über Judas nicht die ganze Wahrheit gesagt. Wir erfahren nämlich aus A. XVIII, 1, 1, dass Judas in Gemeinschaft mit dem Pharisäer Sadduk auftrat, und dass seine Partei in allen übrigen (religiösen) Fragen mit den Pharisäern übereinstimmte[1]). Somit liegt die Vermuthung nahe, dass Judas und seine Partei von den Pharisäern ausgegangen waren, vielleicht sogar noch innerhalb des Pharisäismus — etwa auf dem äussersten linken Flügel — standen und nur von Josephus als eine besondere Partei aufgeführt werden, um die besonneneren Elemente der Pharisäer von der Verantwortlichkeit für den Aufstand leichter lossprechen zu können. In der That scheinen die Zeloten nur den Versuch gemacht zu haben, mit materiellen Grössen das von den Pharisäern mit rein ideellen Grössen berechnete „Schicksal" praktisch zu verwirklichen. Das Urtheil des Josephus über diese Partei, oder über diese Fraction würde selbstverständlich ganz anders lauten, wenn der von ihr ins Werk gesetzte Aufstand anders ausgefallen wäre; wenn die praktische Anwendung der Theorie entsprochen hätte. Der Pensionär des Palatiums darf uns über diesen Zusammenhang der Zeloten mit den Pharisäern nicht täuschen. Er hat die Farben viel zu dick aufgetragen; incende quae adorasti ist auch der Wahlspruch aller politischen Renegaten. Bar-Kosiba hiess einst Bar-Kochba.

Wie dem auch sei, zur Zeit des Josephus haben die Zeloten die Herrschaft über die Gemüther erlangt. Schon allein die Thatsache, dass sie das Volk zum Aufstand begeistern konnten, verbürgt uns, dass sie damals die einfluss-

---

anders geworden, doch vergleiche man A. XVIII, 1, 1 mit B. J. II, 8, 1. A. XVIII, 1, 3—4 mit B. J. II, 8, 14.

1) A. XVIII, 1, 6 p. 695, 5 *οἱ τρόφιμοι* [*τοῦ Γαλιλαίου*] *τὰ μὲν λοιπὰ πάντα γνώμῃ τῶν Φαρισαίων ὁμολογοῦσι*. Auch nennt Josephus den Judas wie die übrigen Schriftgelehrten (Schürer a. a. O. S. 256) *σοφιστής* (B. J. II, 17, 8 p. 121, 38 *ὅς ἦν σοφιστὴς δεινότατος*). Die Stelle B. J. II, 8, 1 entscheidet nicht.

reichste Partei bildeten, oder, nach unserer Vermuthung, dass die Majorität der Pharisäer Zeloten geworden waren.

Die Pharisäer nahmen also, nach dem Zugeständniss des Josephus, denselben religiösen Standpunkt wie die Zeloten ein. Da aber die Forderung der Zeloten: Unabhängigkeit von der Fremdherrschaft, religiösen Motiven entsprang, wie denn auch der Krieg wenigstens von ihrer Seite als Religionskrieg aufgefasst und geführt wurde[1]), so werden wir sagen dürfen, die Zeloten erstrebten nur eine politische Verwirklichung des religiösen Bekenntnisses der Pharisäer.

Wollte man daraus nun folgern, dass die Pharisäer eine rein religiöse Partei bildeten, so wäre dies nicht ganz zutreffend. Zudem müsste man bei dieser Auffassung das Verhalten der Zeloten als einen entschiedenen Bruch mit dem Pharisäismus auffassen, was doch sicher ebenfalls nicht zuträfe. Denn thatsächlich liessen sich ja die Pharisäer von den Zeloten zur Theilnahme an dem Aufstand mit fortreissen, dies beweist doch zum mindesten, dass die Ersteren den Krieg nicht principiell verwarfen[2]). Vielmehr wird man sagen müssen, dass die Pharisäer höchst wahr-

---

1) Wir haben schon oben angedeutet, dass Josephus die religiöse Bedeutung des Aufstandes nach Kräften verwischt hat. Dies ist das *πρῶτον ψεῦδος* seiner ganzen Darstellung, das aber nothwendig alle Einzelheiten und so auch die Charakteristik der Parteien beeinflussen musste. Die Römer natürlich wussten ganz genau, aus welchen Motiven der Aufstand ausgebrochen war. Eben deswegen vernichteten sie den Tempel, der eine Citadelle des Judenthums war B. J. VI, 4, 3 p. 288, 44 *φρούριον γὰρ, οὐκέτι ναόν*, denn so lange der Tempel stand, sagten sie sich, würden die Juden nicht aufhören zu rebelliren B. J. p. 288, 40 f. *μὴ γὰρ ἄν ποτε Ἰουδαίους παύσασθαι νεωτερίζοντας τοῦ ναοῦ μένοντος.* [Dass 4000 Essener den Tempel schon aufgegeben hatten, wusste man augenscheinlich im römischen Kriegsrathe nicht.] Die sentimentale Rolle, die Titus bei Josephus spielt, ist einfach lächerlich, wofern sie eben nicht „bestellt“ war. Dagegen ist die allein richtige Schilderung des Ereignisses bei Sulpicius Severus um so werthvoller, da sie, wie Bernays überzeugend dargethan hat, aus Tacitus stammt [Gesammelte Abhandlungen II, 159 f.].

2) Hätten sie dies gethan, so konnten sie sich ja, wie die Christen, nach Pella flüchten. Eusebius H. E. III, 5.

scheinlich eine hauptsächlich religiöse Partei waren, dass sie aber im Laufe der Zeit wie jede religiöse Partei, die zu dem Bewusstsein ihrer Macht und ihres Einflusses gelangt ist, auch politische Tendenzen in ihr Programm aufgenommen hatten. Dass dies wirklich nun der Fall war, verräth schon ihr Conflict[1]) mit den Sadducäern zur Genüge. Ferner lässt ihr Verhalten unter Hyrkan, Salome[2]) und Herodes darauf schliessen, dass sie dem Gedanken nicht abgeneigt waren, eventuell die Erbschaft der Sadducäer anzutreten. Und schliesslich wird der Schlag, den Herodes, freilich bereits unzurechnungsfähig, gegen die Pharisäer geführt hat, politische Motive gehabt haben[3]). Denn selbst ein Verrückter, oder gerade ein Verrückter, trifft häufig instinctiv das Richtige. Tiberius hat auch den Sejan vernichtet. Aber diese politischen Tendenzen der Pharisäer gingen augenscheinlich nur auf eine allmähliche oder organische Eroberung des Staatslebens aus; dieselbe bildete niemals wie bei den Zeloten die Hauptsache, sondern nur eine allerdings sehr begehrungswürdige Nebensache. Immerhin ist man berechtigt zu sagen, dass die Zeloten auch in ihren politischen Bestrebungen von dem Pharisäismus ausgingen. Der beiderseitige Unterschied war nur der, dass die Zeloten plötzlich und mit Gewalt das durchdrücken wollten, was die Pharisäer als das Ziel ihrer langjährigen Bemühungen ruhig abwarteten, von dem sie hofften, dass es ihnen von selbst gleich einer reifen Frucht in den Schooss fallen sollte.

1) Dem Josephus vielleicht seinem Schema zu Liebe einen dogmatischen Anstrich gegeben hat, der aber im Grunde genommen eine reale Machtfrage war und blieb. Wellhausen's Ansicht, die Sadducäer wären erst später in eine kirchlich-theoretische Sphäre gedrängt worden (S. 107), scheint mir sehr einleuchtend.

2) Dass die Pharisäer die erlangte Macht sofort missbrauchten und ihre alten Rivalen, die Sadducäer, zu vernichten suchten, kann unser obiges Urtheil nur bestätigen; vergl. A. XIII, 16, 2, besonders 16, 5.

3) Wellhausen scheint mir die politische Tragweite von A. XVII, 2, 4 zu sehr abgeschwächt zu haben; wir haben hier möglicher Weise einen Bericht aus Nicolaus Damascenus vor uns [Derenbourg].

Diese verschiedene Stellung zur Politik erklärt schliesslich auch am besten das verschiedene Schicksal der beiden Richtungen des Pharisäismus. Die fanatischen Zeloten gingen zugleich mit dem nationalen Staat unter, während sich die ruhigeren Elemente selbst nach der Katastrophe, wenn gleich auch sie ihren Namen einbüssten, behaupten konnten.

Für unsere Ansicht, dass die Zeloten und die eigentlichen Pharisäer von Hause aus nur Eine Partei bildeten, die erst von Josephus aus apologetischem Interesse in zwei aufgelöst wurde, berufen wir uns auf das Neue Testament und den Talmud; beide kennen die Partei der Zeloten[1]) nicht. Ferner erinnern wir nochmals an die ganz analogen

---

1) Vielleicht darf man sogar aus den Worten des Apostel Paulus περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων κτλ. Gal. 1, 14 schliessen, dass vor dem Aufstande ζηλωτης in pharisäischen Kreisen einen guten Klang hatte. Uebrigens giebt auch Josephus zu, dass ζηλωτής ursprünglich ein Ehrenname war: .... τοῖς ζηλωταῖς· τοῦτο γὰρ αὑτοὺς ἐκάλεσαν ὡς ἐπ' ἀγαθοῖς ἐπιτηδεύμασιν B. J. IV, 3, 9. Die Art, wie des Gauloniten Act. 5, 37 gedacht wird, darf gegen unsere Ansicht nicht geltend gemacht werden, denn die Rede des Gamaliel kann „nicht Anspruch auf geschichtliche Authentie machen" (Meyer-Schmidt S. 137). Dass nun diese Erwähnung des Gauloniten aus Josephus stamme, haben zwar Keim (Geschichte Jesu III, 134, Anm. 3) und Holtzmann (Z. f. w. Th. 1873 S. 85) behauptet, scheint uns aber nicht ausgemacht zu sein. Wir glauben vielmehr, dass Keim (Aus dem Urchristenthum, Nr. 1, Josephus im N. T.) in überzeugender Weise das Gegentheil von dem nachgewiesen hat, was er beweisen wollte. Es schwindelt einem der Kopf — man verzeihe den Ausdruck, Keim spricht aber in diesen Abhandlungen so häufig von „Schwindel" —, wenn man z. B. liest, auf welche Weise Lucas zu dem 15. Jahre des Kaisers Tiberius gelangt sein soll (a. a. O. S. 6 f.). Keim thut wirklich so, als ob man zur Zeit des Lucas die jüdischen Verhältnisse nur aus Josephus kennen lernen konnte, als ob die Schriften eines Antonius Julianus, eines Tacitus bereits damals verloren waren. Schon die Stelle aus M. Felix (von Keim citirt S. 7 Anm. 1), in der der Name des Josephus, nach Halm handschriftlich nicht gut bezeugt, schon deshalb nicht passt, weil M. Felix von „Romanis" spricht, ferner das Verhalten des viel späteren Sulpicius S. hätten Keim belehren sollen, dass man im christlichen Alterthume die jüdischen Ereignisse nicht immer nach Josephus beschrieb.

Zustände unter Bar-Kochba; auch er wurde ja von dem Haupt der damaligen Schriftgelehrsamkeit anerkannt, also wird auch er wahrscheinlich von den Rabbinen, den Nachfolgern der Pharisäer, unterstützt worden sein.

In der älteren Zeit, vor dem Aufkommen der gewaltthätigen Richtung des Judas, unterscheidet nun Josephus bloss drei Parteien: Sadducäer, Pharisäer und Essener. Die Letzteren nehmen offenbar eine vermittelnde Stellung zwischen den beiden rivalisirenden Parteien ein [A. XIII, 5, 9]. Doch scheinen sie schon frühzeitig dem Verhängniss aller Mittelparteien verfallen zu sein; sie waren in Bezug auf Zahl und Einfluss so unbedeutend geworden, dass Herodes die ganze Partei ohne Weiteres von dem ihm zu leistenden Treueid entbinden konnte[1]). Es ist nämlich nicht wahrscheinlich, dass die Essener von Anfang an eine so ohnmächtige Stellung in der Gemeinde eingenommen haben. Eine Partei kann nicht entstehen und längere Zeit bestehen, wenn ihr nicht wenigstens einmal günstige Lebensbedingungen geboten waren. Leider erfahren wir nun gerade darüber nichts Näheres von Josephus.

Wir müssen also versuchen, uns auf indirectem Wege über die Stellung der Essener zu den Pharisäern klar zu werden. Eine Erörterung ihres Verhältnisses zu den Sadducäern ist bei dem bekannten Charakter dieser sogenannten Partei unnöthig; von den Sadducäern waren jedenfalls die Essener so gut wie die Pharisäer durch eine sociale Kluft getrennt.

Hierzu werden wir natürlich von ihrem Glaubensbekenntniss ausgehen [A. XIII, 5, 9]. Es leuchtet zunächst ein, dass sie die göttliche Causalität und Prädestination viel schroffer als die Pharisäer formulirten. Trotzdem wird man eine gewisse Verwandtschaft der pharisäischen Ansicht (namentlich in der Fassung, die ihr Josephus B. J. II, 8, 14 gegeben hat) mit der essenischen anerkennen müssen. Ferner verweigerten die Essener, wahrscheinlich aus religiösen Mo-

1) A. XV, 10, 4 p. 609, 41. *Ἀφείθησαν δὲ ταύτης τῆς ἀνάγκης καὶ οἱ παρ' ἡμῖν Ἐσσαῖοι καλούμενοι.*

tiven, rücksichtslos jeden Eid, während ihn die übrigen Parteien leisteten [A. XV, 10, 4]. Nur zwei bedeutende Pharisäer (Pollio und Sameas) und ihr nächster Anhang stimmten in diesem Punkte mit den Essenern überein[1]. Daraus folgt also, dass auch der Pharisäismus in seiner strengsten Consequenz (wie das ja durch das Verhalten der Zeloten bestätigt wird) gegen die Eidesleistung Widerspruch erhob. Mithin wird das Verhalten der übrigen Pharisäer entweder einer gewissen Laxheit, oder aber dem Bestreben, sich den gegebenen Verhältnissen möglichst anzupassen, entsprungen sein. Das letztere Motiv halten wir für das allein richtige. Wir erblicken demgemäss in der Bereitwilligkeit, mit der, wie es scheint, die Majorität der Pharisäer den von Herodes verlangten politischen Eid leistete, eine Bestätigung dafür, dass die Pharisäer politischen Einflüssen zugänglich geworden waren, dass sie selbst durch Uebernahme einer von ihnen eigentlich verabscheuten Handlung Macht und Einfluss in der bürgerlichen Gemeinde zu gewinnen suchten, kurz, dass sie sich als regierungsfähig erweisen wollten. Die Stellung der Essener zum politischen Eide ist also die des älteren, von politischen Erwägungen noch ungetrübten Pharisäismus.

Betrachten wir nunmehr die beiden verwandten Glaubensbekenntnisse [A. XIII, 5, 9] von Neuem, so glauben wir nicht fehl zu greifen, wenn wir hier ebenfalls die mildere Fassung als eine aus der schrofferen abgezweigte und durch politisch-sociale Gründe modificirte erklären. Auch in der Prädestinations-Frage waren, wie wir aus den Briefen eines ehemaligen Pharisäers erfahren, gerade die aufrichtigsten und edelsten Männer dieser Richtung der älteren Ansicht treu geblieben.

---

1) Dies ergiebt sich unzweifelhaft aus A. XV, 10, 4 p. 609, 37. *Συνέπειθε δὲ καὶ τοὺς περὶ Πολλίωνα τὸν Φαρισαῖον καὶ Σαμέαν καὶ τῶν ἐκείνοις συνδιατριβόντων τοὺς πλείστους ὀμνύειν κτλ.* Von den Pharisäern als Gesammtpartei ist hier nicht die Rede. Mit diesem Bericht steht der aus einer feindlichen Feder stammende A. XVII, 2, 4 in Widerspruch, derselbe löst sich jedoch durch die Erwägung, dass der Feind die ganze Partei als politische und religiöse Quaerulanten darzustellen beabsichtigt.

Somit gelangen wir also zu dem Resultat, dass der Essenismus wahrscheinlich der ältere Typus des Pharisäismus ist, der sich stets von jedem politischen Einfluss frei zu halten verstanden hatte. Das Letztere nun wird uns auch wirklich durch Josephus' Schilderung in genügender Weise bestätigt. Denn wo derselbe uns in das innere Parteigetriebe hineinblicken lässt, sehen wir nur den Wettlauf der Pharisäer und Sadducäer um die königliche Gunst, bei dem die Ersteren allerdings in Folge ihrer Heissporne meistens um den Siegespreis gekommen sind[1]). Von den Essenern spricht alsdann Josephus gewissermassen nur anhangsweise: „Von den zwei Parteien und den Essenern habe ich bereits gehandelt" [2]). Ferner verräth uns das äusserst wohlwollende Urtheil[3]) des jüdischen Schriftstellers über die Essener, dass dieselben nicht bloss dem Pharisäerthum nahe standen, sondern auch den politischen Aspirationen desselben niemals ein Hinderniss in den Weg gelegt hatten. Endlich können wir uns auch hier wieder auf das Zeugniss des Neuen Testaments berufen, das nicht einmal den Namen dieser sogenannten Secte erwähnt hat, woraus man gewiss den Schluss ziehen darf, dass die Essener im ersten christlichen Jahrhundert der Zahl und dem Einflusse nach, wie schon angedeutet, völlig unbedeutend gewesen sein müssen, ja dass sie hinter oder besser unter den Pharisäern verschwanden. Mit einem Wort, auch die Essener scheinen uns nichts weiter als eine Fraction des Pharisäismus gebildet zu haben. Aber während wir die Zeloten für die jüngste Form des Pharisäismus erklärten, glauben wir in dem Essenismus die älteste und stets rein religiös gebliebene Form der nachexilischen Frömmigkeit wieder zu erkennen[4]).

Ob es möglich ist, den Namen der Essener etymologisch mit dem der Asidäer des Makkabäerbuchs zu verselbigen,

1) A. XIII, 10, 5. XIII, 16. XVII, 2, 4.

2) A. XIII, 10, 6 p. 508, 6. Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων τῶν δύο καὶ τῶν Ἐσσηνῶν κτλ.

3) Das übrigens mit der enthusiastischen Stellung des Verfassers von B. J. II, 8 und A. XVIII, 1, 5 nichts gemein hat.

4) Zu demselben Resultate ist bekanntlich auch Ewald gelangt.

lassen wir dahin gestellt. Mir freilich dünkt es sehr wahrscheinlich, dass die Essener nicht bloss den Standpunkt, sondern auch den Namen der Asidäer treu bewahrt hatten.

Nehmen wir einmal an, dass wirklich die Essener mit den Asidäern zusammenfallen, und versuchen wir mit Hülfe dieser Hypothese, die sich allerdings aus unsern Quellen nicht zwingend beweisen lässt, uns die Entwicklung der Partei zu vergegenwärtigen. Eine Hypothese ist ja dann berechtigt, wenn sie die vorhandenen Erscheinungen ohne Gewalt erklärt; dies, meinen wir nun, ist die unsrige zu leisten im Stande.

Die Essener (Asidäer) bildeten also eine streng religiöse Partei nach dem Buchstaben des Gesetzes [I Makk. VII, 13 f.]. Sie verzichteten mithin auf jeden politischen Einfluss, ja selbst auf jede Theilnahme am Staatsleben. In Folge dessen mussten sie aber gar bald bedeutungslos werden. Denn Religion und Politik lassen sich nun einmal nicht künstlich scheiden, am allerwenigsten in einem Kirchenstaate.

Die Pharisäer dagegen hatten das Unfruchtbare der asidäischen Negation erkannt, deshalb hatten sie die Schroffheit der religiösen Grundsätze der Asidäer, aus welchen sie hervorgegangen waren, zum Theil aufgegeben, um die Gemeinde [1]) und die politische Verwaltung besser beeinflussen zu können. Ihr Streben richtete sich auf eine allmähliche Besitzergreifung der politischen Macht mit gänzlicher Verdrängung der Sadducäer. Dies haben sie allerdings nur in der Theorie ihrer Nachfolger erreicht, in jener ungeschichtlichen Darstellung der Talmudisten. Insofern sie nun dies Ziel unbekümmert um das nationale Interesse verfolgten [2]), kann man die Pharisäer allerdings eine inter-

1) Ein Buhlen um Popularität wird ja den Pharisäern nicht bloss im Neuen Testament vorgeworfen. Auch Josephus weiss davon zu berichten, seine Andeutungen sind um so werthvoller, weil sie ihm offenbar wider Willen entschlüpft sind, z. B. A. XVIII, 1, 3, besonders A. XX, 9, 1. Die von Josephus entlehnten Berichte endlich schildern die Pharisäer geradezu als Demagogen, A. XIII, 16, 1 f. XVII, 2, 4.

2) A. XVII, 2, 4 p. 658, 25. Φαρισαῖοι ... βασιλεῦσι δυνάμενοι

nationale Partei nennen. Sie waren international in dem Sinne, wie man etwa die deutschen Protestanten des 16. und 17. Jahrhunderts oder die französischen Hugenotten international nennen kann, d. h. sie stellten die Erhaltung und Herrschaft ihres religiösen Systems über den Bestand des nationalen Staates. Verbindet man dagegen mit international den Sinn, dass die Pharisäer mit Bewusstsein auf den Untergang des jüdischen Staates hingearbeitet hätten, so ist diese Bezeichnung entschieden falsch. Als die Entscheidungsstunde geschlagen hatte, war der Unterschied zwischen Pharisäern und Sadducäern verschwunden. Das Schicksal des Josephus beweist am besten, dass man auch in pharisäischen Kreisen die politische Fahnenflucht als einen Verrath an der Religion beurtheilte.

Diese Verbindung religiöser mit politischen Zwecken, die der Pharisäismus bot, fand in der nachexilischen Gemeinde den grössten Beifall; diese Partei hatte wirklich, wie Josephus und das Neue Testament bezeugen, die Masse für sich gewonnen. Um so härter muss sie von dem Schlage, den Herodes gegen sie führte, getroffen sein. In der That, kurz vor dem Ziele wurde sie um den begehrten Preis gebracht. Was Wunder, wenn nunmehr die exaltirten Köpfe der Partei die Oberhand gewannen. Diese wollten nicht länger warten, sich nicht noch einmal einer neuen Täuschung aussetzen. Vielmehr hofften sie durch kühnes Eingreifen in den Lauf der Dinge die längst ersehnte, bisher aber vergeblich erstrebte Frucht zu gewinnen: Errichtung eines unabhängigen, von ihnen allein geleiteten Gottesstaates. Unkluge Massnahmen der römischen Behörde scheinen ihnen vorgearbeitet zu haben, so dass sie in Wahrheit einen heiligen Krieg ausrufen konnten. Für die Religion aber griffen alle Männer in Juda ohne Unterschied zum Schwert, selbst die Essener (Asidäer) nicht ausgenommen[1]).

μάλιστα ἀντιπράσσειν, προμηθεῖς, κἀκ τοῦ προὔπτου εἰς τὸ πολεμεῖν καὶ τὸ βλάπτειν ἐπηρμένοι. Ging es also nicht nach ihrem Willen, so übten die Pharisäer eine scharfe Kritik und trieben Obstructionspolitik, wie alle mächtigen Oppositionsparteien.

1) II Makk. XIV, 6. — Jedoch ist es meiner Ansicht nach un-

Die von uns versuchte Zurückführung der drei Parteien auf einen grossen gemeinschaftlichen Typus wird übrigens den nicht überraschen, der sich klar gemacht hat, wie einzigartig das Leben der nachexilischen Gemeinde um das Gesetz gravitirt. Das Gesetz war ja der Brennpunkt des nachexilischen Judenthums, in ihm concentrirten sich alle Gedanken und Bestrebungen der Gemeinde, so dass schlechterdings nur für Eine grosse Gesetzespartei mit höchstens kleinen Schattirungen Raum vorhanden war. Denn noch einmal, die Sadducäer waren ursprünglich keine Partei oder gar Secte, sondern eine Klasse; erst in Folge ihrer Niederlagen scheinen sie zu einer freilich nicht einmal klar definirbaren Partei herabgesunken zu sein.

Die Essener waren also nicht bloss unbedeutend, sie standen auch den politischen Interessen der Pharisäer und Sadducäer gleichgültig gegenüber. Sie bildeten eine rein religiöse Partei, die sich die strengste Gesetzeserfüllung zu ihrer Aufgabe gestellt hatte. Wir begreifen, dass Herodes diese Menschen besonders in Ehren halten musste. Ein Essener, Menachem, wurde von ihm sogar — wie es scheint — öffentlich belobt. Herodes gab ihm die Hand[1]) und entliess ihn mit sichtlichem Wohlwollen aus der Audienz. Dass der arme Teufel durch diese öffentliche Auszeichnung entweiht wurde, dass er sich nach dieser Berührung durch einen „Andersgläubigen“, denn Herodes ist, soviel ich weiss, noch niemals für einen Essener gehalten worden, habe schleunigst baden müssen, erzählt uns selbstverständlich Josephus nicht. Er hatte eben von dem argen Schalk, der den Essenern so unwahrscheinliche Ansichten andichten sollte, keine Ahnung.

Auch das Uebrige, was wir gelegentlich von den

---

möglich, aus der absichtlich verworrenen Darstellung des Josephus ein klares Bild von den Vorgängen zu gewinnen. Ein Eingeständniss wie *Ἐπεὶ δὲ τὸν Ἰώσηπον ὁρῶν αὐτοῦ σφόδρα χαίροντα τῷ δραστηρίῳ* [es ist hier von Johannes dem Leviten aus Gischala und seiner Bande die Rede] B. J. II, 21, 2, ist in dieser Lage von ungeheurem Werthe.

1) A. XV, 10, 5 p. 610, 24 *τὸν Μανάημον ἀφῆκε δεξιωσάμενος.*

Essenern erfahren, stimmt vortrefflich mit dem Bilde überein, das wir uns nach der vorausgeschickten Auseinandersetzung von ihnen zu entwerfen haben.

So scheinen die Essener in ihrer Jugend mit den übrigen Juden unterschiedslos in die Schule gegangen zu sein[1]). Von einer besonderen essenischen Schule spricht daher Josephus nirgends. Dies hätte er aber doch gewiss nicht unterlassen, wenn er eine Ahnung davon gehabt hätte, dass es in Juda eine Partei gab, die in ihrer Propaganda selbst vor dem Kinderraub nicht zurückschreckte, um die Kinder der verderbten „andersgläubigen" Gesellschaft zu entziehen und den ehrwürdigen essenischen Grundsätzen von Jugend an zuzuwenden[2]). Wir sagen mit Absicht „Kinderraub", denn wir können uns nicht denken, dass Juden sich freiwillig ihrer Kinder, d. h. des sichtbaren Unterpfands ihrer Frömmigkeit und der göttlichen Gnade, begaben. Freiwillig verzichteten nur die Heiden auf diese „Last"; an Heiden haben wir aber nicht zu denken, wenn die Essener des Interpolators Juden gewesen sind und in Palästina gewohnt haben[3]).

Josephus gedenkt ferner des Esseners Judas, der im Tempel[4]) seine Schule aufgeschlagen hatte. Natürlich, das Leben des nachexilischen Judenthums spielte sich einzig und allein im Tempel ab. Dort allein fand der Lehrer begierige Schüler; dort allein konnte er Anhänger gewinnen. Es wäre doch ganz merkwürdig, wenn Josephus auch hier

---

1) A. XV, 10, 5 p. 609, 54. *Οὗτος* [*Μανάημος*] *ἔτι παῖδα τὸν Ἡρώδην εἰς διδασκάλου φοιτῶντα κατιδών.*

2) B. J. II, 8, 2 p. 96, 16 f.

3) Man vergleiche die Ausführung des Josephus, die eine Antithese gegen das Heidenthum enthält: C. A. II, 24 p. 382, 54 f. Ueber die Heiden (von Juvenal etc. abgesehen) Tertullian Apol. IV (ed. Oehler p. 128) und IX. Welche Abscheulichkeiten ein antiker Mensch auf diesem Gebiet ersinnen konnte, zeigt Epiphanius [Adv. Haer. XXVI, 4 f.], die Wahrheit der Worte des Celsus bestätigend: „*Καὶ βλασφημοῦσι δὲ... εἰς ἀλλήλους οὗτοι πάνδεια ῥητὰ καὶ ἄῤῥητα κτλ.*" C. Celsum V, 63 ed. Lommatsch p. 291.

4) A. XIII, 11, 2. B. J. I, 3, 5 p. 13, 27: *ἐθεάσατο παριόντα διὰ τοῦ ἱεροῦ.*

rein aus Zufall vergessen hätte zu bemerken, dass man die Essener — etwa später — aus dem Tempelbezirk habe verweisen müssen, weil sie von dem Mosaismus abgefallen waren.

Endlich spricht Josephus von einem tapferen Manne, der, als die Entscheidungsstunde geschlagen hat, von der provisorischen Landesregierung ein Platzcommando erhält[1]). Derselbe betheiligt sich später an einem kühnen Handstreich[2]), bei dem er sein Leben einbüsst[3]). Dies war Johannes der Essener.

Was in aller Welt sollte den Mann veranlasst haben, sich für eine Religion zu schlagen, die er schon längst aufgegeben, mit einer weit besseren vertauscht hatte? Wie kam die zelotische Landesregierung dazu, gleich beim Ausbruch des Krieges — wo ihre Hoffnung gewiss noch sehr gross, ihr Glaube an die Güte ihrer Sache noch ungetrübt war[4]) — von Leuten Dienstleistungen zu fordern, die aus der Tempelgemeinschaft verstossen waren? Es war doch wahrhaftig kein gemeiner Krieg, den man damals in Jerusalem ins Werk setzte, es war, wenn irgend einmal, damals sicher ein heiliger Krieg!

Heute wissen wir genau, welche Stimmung damals in Juda herrschte; sie ist in fast lebensvoller Frische aus dem jüdischen Theile der sogenannten Johannes-Apokalypse zu erkennen[5]). Es galt den „Privatbesitz“ (segulla) und den Tempel Jahve's von Rom zu befreien, das mit seinen Kauf-

---

1) B. J. II, 20, 4.

2) B. J. III, 2, 1.

3) B. J. III, 2, 2.

4) Der kleine Erfolg gegen Cestius wurde ja als ein grosser Sieg aufgefasst: *οἱ δὲ διώξαντες τὸν Κέστιον ὡς ὑπέστρεψαν εἰς Ἱεροσόλυμα τοὺς μὲν βίᾳ τῶν ἔτι ῥωμαϊζόντων, τοὺς δὲ πειθοῖ προσήγοντο κτλ.* B. J. II, 20, 3.

5) Ich setze hier voraus, dass es Vischer gelungen ist, das Räthsel der Apokalypse zu lösen. Was Völter dagegen eingewendet hat, ist, soweit es nicht persönliche Angriffe gegen Harnack sind, dass er auf den Spuren Weizsäcker's beinahe zu derselben Entdeckung gelangt wäre [Völter, Die Offenbarung Johannis ... Eine Streitschrift ... Tübingen 1886].

leuten, mit seinem Gelde, kurz, mit seiner „Hurerei“ die ganze Erde erfüllt hatte. Damals, als der begeisterte Seher seinen Genossen ein altes Prophetenwort zurief: „Gefallen, gefallen ist das grosse Babylon“ [XVIII, 2], sollen sich diese mit Leuten, die aus dem Tempel verbannt waren, mit Samaritern, mit Aussätzigen verbunden haben? Undenkbar! Doch wer will uns diese historisch völlig unfassbare Zumuthung aufnöthigen? Ein Bericht, dessen Bestandtheile, wie wir gezeigt haben, niemals von Josephus herrühren können. Werfen wir ihn also ruhig über Bord, denn an welcher Stelle wir ihn auch anfassen mögen, überall zeigt er sich als historisch ganz unhaltbar.

Dagegen verläuft nach den mageren Andeutungen des Josephus Alles in der ruhigsten, sachgemässesten Weise. Der feste geschichtliche Boden, auf dem wir hier stehen, geht ja schon aus der Nennung bestimmter Namen hervor. Die Essener dachten nicht daran, den Tempelbezirk jemals zu verlassen[1]). Als sie der Krieg dort überraschte, haben sie (wie einst die Asidäer) zusammen mit den Pharisäern und Sadducäern ihrer religiösen Pflicht dadurch Genüge gethan, dass sie auf den Schlachtfeldern einen ehrlichen Tod suchten und fanden. Dass sie beim Sterben höhnische Gesichter geschnitten hätten[2]), erzählt uns Josephus von ihnen so wenig wie von den übrigen Juden. Eine solche Geschmacklosigkeit bürdet er nicht einmal den Sikariern auf[3]). Wer, wie Josephus, den Tod auf den Schlachtfeldern ge-

1) Sie werden jedenfalls auch gleich den übrigen Juden gefreit und Kinder gezeugt haben; eine so fundamentale Abweichung von den jüdischen Anschauungen, wie sie uns A. XVIII, 5, 5 B. J. II, 8, 2 f. entgegentritt, hätte Josephus sicher irgendwo erwähnt.

2) B. J. II, 8, 10 p. 99, 7 *μειδιῶντες δὲ ἐν ταῖς ἀλγηδόσι καὶ κατειρωνευόμενοι τῶν τὰς βασάνους προσφερόντων κτλ.*

3) Z. B. B. J. VII, 10, 1. Ich bemerke noch, dass in der Rede des Eleasar sich eine Stelle findet, die möglicher Weise vom Interpolator zugleich mit dem II. Makkabäerbuch benutzt wurde: B. J. VII, 8, 7 p. 330, 26 *ὧν οἱ μὲν στρεβλούμενοι κτλ.*, nur sagt auch Eleasar nicht, dass die in der Arena getödteten Juden ihre Peiniger verlacht hätten, sondern sie waren *γέλωτα καὶ παιδιὰν τοῖς πολεμίοις παρασχόντες* p. 330, 29.

sehen hat, wird niemals von ihm eine kindische Beschreibung geben, dazu ist die Sache denn doch etwas zu ernst.

Josephus, dieser unglückliche Mann mit „getheiltem Herzen“, weiss recht gut, warum man damals mit Freuden den Tod suchte. Lässt er doch den Eleasar sagen[1]): „Aber weit unglücklicher als die Todten und die zu Tode Gequälten sind die noch Lebenden, die den so oft ersehnten Tod nicht fanden. Wo ist die grosse Stadt, das Centrum unseres Volkes, die einst mit Mauerringen befestigt, durch Citadellen und Thürme beschützt war; die kaum die Fülle ihres Kriegsmaterials bergen konnte; die nach Tausenden und Abertausenden ihre Vertheidiger zählte? Ja, wo ist die Stadt geblieben, die wir einst für die Gründung Gottes[2]) hielten? Vom tiefsten Grunde aus ist sie vernichtet, nur das auf ihren Trümmern aufgeschlagene Lager ihrer Zerstörer erinnert noch an sie. Unselige Greise sitzen um die noch glühende Asche ihres Tempels (*τεμένους*); auch einige Weiber roden dort umher, von den Feinden verschont — zur schändlichen Lust. Wer von uns, selbst wenn er gefahrlos leben könnte, begehrt das Sonnenlicht zu sehen, wenn er daran denkt!“ Hätte uns Josephus diese verzweifelte Stimmung und ihre Ursache nicht mehrmals und stets deutlich genug beschrieben, so müssten wir sie erfinden. Lieder wie die sogenannten Klagelieder Jeremiä oder wie der leider arg verstümmelte Psalm 137, die hindurch tönen bis in die Poesien eines Jehuda ben Halevy, müssten uns die Basis zu dieser Reconstruction abgeben. Wer dagegen glaubt, aus hellenistischen Quellen den Beweis führen zu können, dass der Tempel nicht immer und nicht für alle palästinensischen Juden der ausschliessliche Gegenstand ihrer Liebe und Verehrung gewesen sei, der erklärt damit gleichzeitig, dass ihm einige christliche Interpolationen in den Apokalypsen zur Charakteristik des nachexilischen Judénthums werthvoller er-

---

1) B. J. VII, 8, 7.

2) B. J. VII, 8, 7 p. 330, 38 *ἣ τὸν Θεὸν ἔχειν οἰκιστὴν πεπιστευμένη.*

scheinen, als die gesammte jüdische Literatur, Josephus nicht ausgenommen.

Was machten aber die Essener in der Wüste? wird der Eine oder der Andere weiter fragen. Wo steht im Josephus etwas davon, dass die Essener sich in der Wüste aufhielten? Jener Banus, zu dem sich Josephus in die Wüste zurückzog, nachdem er die drei Secten studirt hatte, kann doch unmöglich zu einer der vorher genannten Secte gehört haben. Wenn sich aber Josephus, um diesen Banus kennen zu lernen, erst in die Wüste zurückziehen musste, so folgt doch daraus, dass er sich vorher in der Stadt aufhielt, dass er in der Stadt die drei Secten kennen gelernt hat; wie er denn auch ausdrücklich bemerkt, dass er nach beendigter Lehrzeit beim Banus aus der Wüste in die Stadt zurückkehrt[1]).

Ueberhaupt ist die Mittheilung, die uns Josephus in seiner Lebensbeschreibung von den drei Secten giebt, unbezahlbar — trotz ihrer historischen Unwahrscheinlichkeit. Er redet nämlich von den drei Secten, als wenn es wirklich die drei griechischen Philosophenschulen gewesen wären. Nun leuchtet es doch ein, dass er Sadducäer, selbst wenn er's wollte, aller Wahrscheinlichkeit nach nicht gut werden konnte, denn der pompöse Stammbaum, den er sich beigelegt hat, hat doch sicher nur den Werth aller Stammbäume, die wir historisch nicht controlliren können. Aber von dieser hellenistischen Ausschmückung abgesehen, zeigt uns diese Mittheilung, dass ihr Schreiber ohne jede Ahnung von der mindestens dreijährigen Lehrzeit war, die erst ein späterer Interpolator den Essenern angedichtet hat. Denn rechnen wir einmal dem Josephus nach! Mit dem sechzehnten Jahr (p. 793, 43) begann er seine Sectenstudien. Als er vom Banus zurückkehrte, scheint er 19 Jahre alt gewesen zu sein (p. 794, 11). Nun war er aber drei Jahre beim Banus (p. 794, 11), mithin, selbst wenn wir diese Zeitbestimmungen als kurz abgerundete Zahlen betrachten, kann er doch höchstens Ein Jahr zum Studium jener drei

1) Vita § 2 p. 794, 11 *εἰς τὴν πόλιν ὑπέστρεφον.*

Secten verwandt haben. Nehmen wir ferner an, er habe den grössten Theil dieses Jahres den Pseudo-Essenern gewidmet, was hätte er selbst durch die unverschämteste Aufdringlichkeit anders gewinnen können, als dass er die armen Leute gezwungen hätte, sich seinetwegen fortwährend zu waschen. Sie wären ja durch seine Bemühungen wie durch die eines Fremden (ἀλλόφυλος) entweiht worden. Erfahren endlich konnte er in dieser kurzen Lehrzeit sicherlich nichts; ganz zu schweigen von der Möglichkeit, dass selbst essenische Geduld diesem aufdringlichen Bürschlein gegenüber vielleicht gerissen wäre. Also auch diese Nachricht kann nur unser Resultat von einer neuen Seite aus bestätigen.

Was jener Banus war, haben wir hier so wenig zu erklären als etwa die Person und die Bedeutung Johannes des Täufers.

Nur noch einen Punkt möchten wir hier zur Sprache bringen. Liest man die Erzählungen des Josephus über die Essener, so empfängt man den Eindruck, dass sie bei ihren Zeitgenossen in dem Rufe streng Mosaischer Frömmigkeit standen, und dass ihnen deshalb namentlich von den Herodianern die Gabe der Weissagung und Traumdeutung in einem höheren Masse zuerkannt wurde als den übrigen Parteien, denn auch die Pharisäer legten sich ja auf diese Künste [A. XVII, 2, 4]. Dass sich nun gerade die Herodianer mit ihren Herzensangelegenheiten mehrmals an die Essener gewendet haben, kann uns nach dem oben Gesagten nicht weiter überraschen: die Essener, als politisch völlig indifferente Partei, werden ihre Weissagungen und Rathschläge niemals durch politische Motive entstellt haben.

Dies sind also die Essener des Josephus, der gleichzeitig der einzige jüdische Zeuge für das Dasein dieser sogenannten Secte ist. Auch im Talmud wie im Neuen Testament findet sich nämlich nirgends eine bestimmte Spur von den Essenern; leider haben das unsere talmudischen Gelehrten nicht immer Wort haben wollen; sie haben gerade hier ihre aus Josephus und Philo gewonnenen Kenntnisse gewaltsam in den Talmud

hinein interpretirt. Bei einigen, wie z. B. bei Graetz, tritt das leitende Motiv zu diesem Verfahren klar zu Tage: Versuch einer Schmälerung der Originalität des Christenthums; bei Allen ist aber die völlig willkürliche und daher unwissenschaftliche Combination beliebiger Namen, von denen selbst Derenbourg ein halb Dutzend und mehr vorschlägt, mit den Essenern fast mit den Händen greifbar. Auch Friedlaender [Revue des études juives 1887] hat nur eine neue Combination der Essener mit einem jener Namen, die im Talmud erwähnt werden, vorgebracht, obgleich er im Eingang seiner Abhandlung erklärt, dass und warum die Essener im Talmud nicht erwähnt werden[1]).

Zum Schluss wollen wir noch zu erklären versuchen, wie es kam, dass ein späterer Interpolator gerade die Essener zu dieser phantastischen Ausschmückung benutzt hat. Diese Erklärung erhält zugleich ein neues Argument gegen die Autorschaft des Josephus, dagegen darf die Erklärung selbst natürlich nur als eine hypothetische Schlussfolgerung angesehen und beurtheilt werden.

Es ist wahrlich nicht unsere Schuld, wenn jeder sachliche Vergleich einer Andeutung des Josephus mit jener untergeschobenen Schilderung sich zu einem Argument gegen die historische Glaubwürdigkeit der letzteren gestaltet. Josephus sagt also: „Die Essener führen eine Lebensweise wie die Pythagoräer bei den Griechen; doch spreche ich an einem andern Orte über sie ausführlicher“[2]). Er hatte demgemäss zur Zeit, als er die Antiquitäten schrieb, noch k e i n e n a u s f ü h r l i c h e r e n Bericht speciell über die Essener verfasst, denn sonst ist diese Wendung rein unverständlich. Er verweist zwar mehrmals auf seine Darstellung der Secten im Jüdischen Krieg: A. XIII, 5, 9. XIII, 10, 6. XVIII, 1, 2, allein, verglichen mit den obigen Worten, geht daraus hervor, dass er im Jüdischen Krieg

1) Arbeiten wie die Benamozegh: Morale juive et morale chrétienne 1867 verdienen kaum der Erwähnung.

2) A. XV, 10, 4 p. 609, 42. *Γένος δὲ τοῦτ᾽ ἐστὶ διαίτῃ χρώμενον τῇ παρ᾽ Ἕλλησιν ὑπὸ Πυθαγόρου καταδεδειγμένῃ. Περὶ τούτων μὲν οὖν ἐν ἄλλοις σαφέστερον διέξειμι.*

über alle drei Secten das Nöthigste gleichmässig mitgetheilt hatte, ohne Eine besonders hervorzuheben. Es ist also wahrscheinlich, dass er diese ausführlichere Beschreibung erst A. XVIII, 1 gegeben hat, denn wie wir bereits oben sahen, ergiebt schon die rein äusserliche Vergleichung der Antt. XVIII, 1 mit Bell. II, 8, dass der erste Bericht länger, d. h. ausführlicher als der zweite gewesen sein muss. Nach dem Zeugniss des Porphyrius hat Josephus auch noch an einem andern Orte von den Essenern gehandelt, das betreffende Buch ist jedoch verloren gegangen[1]); wir bedauern, nicht den Scharfsinn eines Graetz zu besitzen, um verrathen zu können, was jenes Buch über die Essener enthielt, und ob der verloren gegangene Bericht der ausführlichere war. Zugleich mit diesem Bericht sind auch die Originalstellen B. J. II, 8 und A. XVIII, 1 abhanden gekommen, denn beide mussten natürlich von dem Interpolator gestrichen werden.

An die Worte: „Es ist eine Klasse von Menschen, die eine Lebensweise befolgt wie die von Pythagoras gelehrte", meinen wir, hat nun der Interpolator angeknüpft[2]). Da nämlich das Bild der Pharisäer und Sadducäer durch das Neue Testament in christlichen Kreisen ein unverrückbares geworden war, die Essener dagegen aus der Bibel nicht weiter bekannt waren, so konnte man gerade die letzteren am leichtesten zu Vertretern einer neuen Richtung umformen. Der Kanon, wonach dies geschah, war in den Worten des Josephus geboten. Der Grund, weswegen

1) Porphyrius l. c. p. 332, 9 *ἐν τῷ δευτέρῳ τῷ πρὸς τοὺς Ἕλληνας.*

2) Man vergleiche *Γένος δὲ τοῦτ' ἐστί* mit dem Beginn der Interpolation *Ἰουδαῖοι μὲν γένος ὄντες*, diese Worte enthalten, abgesehen von der Injurie gegen das ganze Judenthum, den Non-sens, dass eine von den drei jüdischen Secten nicht jüdischen Ursprungs gewesen sein könnte. Auf diese Worte hat übrigens schon N. Serrarius aufmerksam gemacht: „Josephus quando de practicis Essenis agit, diligenter monet fuisse ipsos genere Judaeos. Non satis erat dixisse, tria esse apud Judaeos Philosophorum genera...? Aut si satis hoc non erat, cur non pariter Pharisaeos et Sadducaeos genere Judaeos dixit?" Triglandius, Syntagma I, p. 181.

es geschah, war der, dass der Interpolator allerdings eine von dem Neupythagoreismus stark beeinflusste Partei, Secte oder Genossenschaft kannte, die, wie wir aus der Vita Contemplativa erfahren, nur zu gern ihren Ursprung in das graue Alterthum verlegen wollte. Dass aber der Interpolator nicht Neupythagoräer, sondern Christen im Auge hatte, lässt sich bereits daraus abnehmen, dass er von dieser Andeutung des Josephus keinen Gebrauch weiter gemacht hat[1]), wird aber durch die Darstellung der Essener des Interpolators, zu der wir jetzt unbehindert schreiten können, noch näher bestätigt werden. Diese Darstellung, hoffen wir, wird noch etwa vorhandene Zweifel an der Richtigkeit unserer bisherigen Resultate am besten zu beseitigen im Stande sein.

Schluss folgt.

1) Trotzdem hat Porphyrius durch seine Aufnahme dieser Schilderung bewiesen, dass dieselbe einem Neupythagoräer viel Verwandtes bot. Jedoch erlaubte er sich, diese Schilderung noch mit einigen Zusätzen zu vermehren, um aus den Essenern Vegetarianer machen zu können. Eigenthümlicherer Art sind dagegen die Zusätze, die unsere Interpolation bei Hippolyt [Philosophumena ed. Miller p. 297—305] aufweist.

Zur synoptischen Frage.

III. Fortsetzung.

Von

Paul Feine
in Neuwied.

2. Die Einzeluntersuchung über das Gleichniss vom Säemann.

Die Einleitung zum Gleichniss vom Säemann haben Matthäus und Marcus im Grossen und Ganzen übereinstimmend, Lucas dagegen in ganz verschiedener Form, so dass wir für die Reconstruction des Textes der Quelle allein auf die beiden Erstgenannten angewiesen sind.

Die chronologische Fixirung ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ Matth. V. 1 verräth die Hand des Evangelisten. Ob auch der weitere Bericht, dass Jesus aus dem Haus gegangen sei und sich ans Meer gesetzt habe, secundär sei gegenüber dem des Marcus, dass Jesus wieder begonnen habe, am Meer zu lehren, ist schwer zu sagen. Man kann gegen Matthäus anführen, dass das Verlassen des Hauses nur passend stehe, wenn, wie das erst Matthäus so gestaltet hat, die jetzt erzählte Begebenheit zeitlich an die vorige Geschichte angereiht gedacht werden solle. Allerdings spräche dann der Evangelist erst hier direct aus, was er an einer früheren Stelle, vielleicht 12, 22, hätte erwähnen sollen, dass die vorher erzählten Begebenheiten in dem Hause geschehen seien. ἐκάθητο könnte aus dem Folgenden vorausgenommen sein, und man könnte auch darauf verweisen, dass Matthäus

das Verbum καθῆσθαι häufiger anwendet als die beiden anderen Synoptiker. Aber auch der Text des Marcus ist nicht vor Einwendungen gesichert. Zuerst kann πάλιν von seiner Hand herrühren, wie auch das ἤρξατο. Die ganze allgemeine Angabe vor der eigentlichen Geschichte, dass Jesus begonnen habe, am Meer zu lehren, ist ähnlich der Art, wie Marcus 2, 13 die Berufung des Levi einleitet. Dort schien mir der Vers ein Einschiebsel des Evangelisten zu sein (vgl. in diesen Jahrb. 1886 S. 500 f.), und so könnte man auch hier ähnlich denken und sich darauf berufen, dass Marcus an verschiedenen Stellen die Notiz vom Lehren Jesu in den Text einträgt, 8, 31; 9, 31; 11, 17; vgl. auch 10, 1. Doch möchte ich in dieser Hinsicht nicht entscheiden; wir wissen nicht genau, wie die Quelle unsere Geschichte eingeleitet hat. Luc. 5, 1 ἐγένετο δὲ ἐν τῷ τὸν ὄχλον . . . ἀκούειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ und καὶ αὐτὸς ἦν ἑστὼς παρὰ τὴν λίμνην Γεννησαρέτ zeugen zwar insofern für Marcus, als sie Matthäus direct widersprechen. Doch bezweifle ich, ob bei der freien Verwendung der Einleitung durch Lucas auf seine Fassung viel Nachdruck gelegt werden darf, und das ἑστώς widerspricht ja auch dem Marcus. Auf alle Fälle hat der einführende Satz der Quelle die Situation schon ans Meer gelegt.

Der Aorist συνήχθησαν ist wahrscheinlich ursprünglicher als das Präsens des Marcus. Wir haben schon verschiedene Fälle gehabt, wo der zweite Evangelist das schildernde Präsens an Stelle eines historischen Tempus setzt 1, 40; 2, 3. 15; 3, 31, vgl. auch seine Vorliebe für λέγει und λέγουσιν (anders Holtzmann, Syn. Ev. S. 285). ὄχλος πλεῖστος scheint den Text der Quelle zu repräsentiren. Zu beachten ist zwar, dass Marcus nur an einer einzigen Stelle den Plur. ὄχλοι anwendet, wo er ihm durch die Quelle vermittelt war und dass diese ihn wohl auch sonst noch gehabt hat (vgl. Matth. 9, 33 = Luc. 11, 14; Matth. 14, 13 = Luc. 9, 11), aber Matthäus hat allerdings gerade die Wendung ὄχλοι πολλοί auch selbständig geschrieben (z. B. 4, 25; 8, 1; vgl. 13, 36). Das Fehlen des

Artikels vor *πλοῖον*[1]) bei Matthäus muss wahrscheinlich als secundärer Zug betrachtet werden. Die Stelle Marc. 3, 9, wo doch wohl *πλοιάριον* gelesen werden muss, ist jedenfalls aus der Erzählungsquelle, und durch dieselbe erklärt sich, warum hier, wie 6, 32 und 8, 10, von einem bestimmten Fahrzeug die Rede ist, das Jesu zu Diensten steht (vgl. auch Klostermann, Marcusev. S. 82). Auch Matth. 15, 39 bestärkt diese Vermuthung. Es wäre nämlich dann an dieser Stelle die Fassung der Quelle erhalten geblieben, während Matthäus sonst nicht ein bestimmtes Schiff erwähnt, da er ja Marc. 3, 9 nicht in sein Evangelium aufgenommen hat. In der Fassung des Schlusses von V. 1 steht aber nach meiner Meinung Marcus hinsichtlich der Ursprünglichkeit hinter Matthäus zurück. Bei Matthäus ist der Gegensatz, dass Jesus, nachdem er das Schiff bestiegen, sitzt, während das Volk am Ufer steht. Bei Marcus heisst es, dass Jesus auf dem Meer sass und das ganze Volk am Meer auf dem Lande war. Dass in der Quelle von einem Sitzen Jesu berichtet wurde, geht demnach aus den beiden Texten mit Sicherheit hervor, und so kann bei Matthäus der Gegensatz des Stehens der Volksmassen am Ufer ganz gut aus der Quelle sein. Im Marcus aber verrathen die Worte *ἐν τῇ θαλάσσῃ* und *πρὸς τὴν θάλασσαν ἐπὶ τῆς γῆς* den zu ausmalenden Schilderungen geneigten Charakter des Evangelisten. Dass Jesus *ἐν τῇ θαλάσσῃ* gesessen habe, ist eine nicht gerade geschickte und im Grunde überflüssige Bemerkung. In *πρὸς τὴν θάλασσαν* kehrt, wie dies in eignen Zusätzen des Evangelisten vorkommt, dasselbe Wort wieder, und „nach dem Meer zu auf dem Lande" ist weitläufig ausgedrückt, dem Stil des Evangelisten entsprechend.

V. 2 könnte *ἐδίδασκεν αὐτούς* gegen *ἐλάλησεν αὐτοῖς* des Matthäus nach *διδάσκειν* V. 1 als Wiederholung des-

---

1) Ich bin auch der Ansicht, dass wir berechtigt sind, an der Echtheit der Lesart *εἰς τὸ πλοῖον* trotz ℵBCL festzuhalten. Für das Einsetzen des Artikels lag für die Abschreiber kein Grund vor, wohl aber ist es begreiflich, wenn sie ihn wegliessen (vgl. auch Weiss, Marc. S. 30 Anm. 3).

selben Wortes eine Aenderung des Evangelisten sein. Aus Matth. 13, 34 = Marc. 4, 33 ist ersichtlich, dass die Quelle *λαλεῖν* mit dem Dat. plur. *παραβολαῖς* construirt gehabt haben wird, während *διδάσκειν ἐν παραβολαῖς* in derselben nicht wieder nachgewiesen werden kann. Das *διδάσκειν* wird auch nicht gerade dadurch empfohlen, dass nach den an das Gleichniss sich anschliessenden Erörterungen Jesu über sein Parabellehren, die schon der Quelle angehört haben, dem Volk das Verständniss seines Vortrags verschlossen bleiben soll. Aber diese Erwägungen sind unsicher. Bestimmt ist ein Zusatz des Marcus zu erkennen in den Worten *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ*, die Marcus statt *λέγων* des Matthäus schreibt. Wir haben in denselben das *ἔλεγεν*, und zu *ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ* muss 12, 38 verglichen werden. Dieser Vers leitet die kurze Rede ein, welche die Erzählungsquelle gegen die Schriftgelehrten hatte. Marcus hat dies kurze Stück mit Lucas gemeinsam, Matthäus aber verwendet an dieser Stelle hierher passende Stoffe aus seiner Redenquelle, hat jedoch die Einführung der Rede der Erzählungsquelle gemäss erhalten. Matth. 23, 1 und Luc. 20, 45 neben einander gestellt machen es sicher, dass die Erzählungsquelle die Rede sowohl an das Volk wie an die Jünger gehalten dachte. Also ist die Einführung des Marcus *καὶ ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ ἔλεγεν* Ersatz für die Form der Erzählungsquelle. Für unsere Stelle Marc. 4, 2 aber muss ich hinzufügen, dass nach meiner Meinung Marcus doch auch nur sagt, Jesus habe an jenem Tage, als er in dem Kahn sass und das Volk am Ufer gegen das Meer zu stand, so viel (*πολλά* wie 6, 34) in Parabeln gelehrt. Das *ἔλεγεν* setzt hierauf die Erzählung fort, und wir erfahren, dass Jesus in seinem Vortrag die folgende Parabel gesprochen habe. Die Erzählung der Parabel soll demnach doch das Ereigniss dieses bestimmten Tages sein und nicht nur die Art seines Parabellehrens überhaupt charakterisiren. Freilich in veränderter Form ist der Gedanke Weiss' wohl verwendbar. Wenn dasteht, dass Jesus sie viel in Parabeln gelehrt habe und dass er in dieser Parabelrede das Gleichniss vom Säemann ge-

sprochen habe, so liegt darin, dass das erzählte Gleichniss allerdings ein Beispiel aus der Reihe der gesprochenen Parabeln sein soll, die der Evangelist nicht alle berichtet. *ἀκούετε* zu Beginn von V. 3 ist vor *ἰδού* überflüssig und, da es die beiden Seitenreferenten nicht haben, wohl Zusatz des Marcus.

Die Einführung des Gleichnisses, wie sie Matthäus und Marcus nach der Quelle berichtet hatten, war von Lucas schon an einer früheren Stelle seines Evangeliums frei verwendet worden, zur Einleitung der Erzählung vom Fischzug Petri, 5, 1—11, welche Lucas zum Ersatz von Marc. 1, 16—20 berichtet, der veränderten Erzählung auch eine andere Stellung in der Oekonomie seines Evangeliums anweisend. Wenn Weiss findet (Jahrb. f. deutsche Theol. 1864 S. 89), dass Lucas, weil er diese Situation schon vorausgenommen habe, sie um so eher hier hätte wiederbringen und auf sie als eine bekannte hätte hinweisen können, so irrt er. Lucas bringt sie hier nicht, weil er sie dort verwendet hatte. Weiter aber sagt Weiss, der dritte Evangelist biete uns eine Einleitung von einer Simplicität, wie wir dergleichen ausschliesslich in der ältesten, noch ganz auf das Substantielle der Reden allein gerichteten Quelle, der Redenquelle, erwarten könnten (vgl. übrigens auch Wendt, Die Lehre Jesu I S. 81 f.). Nur in dem *τῶν κατὰ πόλιν* 8, 4 erblickt er eine Rückbeziehung auf 8, 1. Auch Simons (Hat der dritte Evangelist etc. S. 44) macht gegen diese Auffassung Weiss' Front, und sie bestätigt sich in der That nicht.

Wir müssen zunächst auf 8, 1 zurückgreifen. So sicher die Nachricht von der Nachfolge und dem Dienen der V. 2 f. genannten Frauen eine ganz alte ist, so sicher rührt die Einleitung *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς καὶ αὐτὸς διώδευεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην* von der Hand des Evangelisten her. Betreffs des *καὶ ἐγένετο* bedürfen wir keines besonderen Beweises; Constructionen mit *ἑξῆς* und *καθεξῆς* kommen nur im dritten Evangelisten und in der Apostelgeschichte vor (vgl. Holtzmann, Syn. Ev. S. 305. 311. 312). Fortführungen des Satzes nach *ἐγένετο* mit *καὶ αὐτός* haben wir bekanntlich eine Anzahl von der Hand des Lucas, 5, 1. 17;

8, 22; 17, 11; διοδεύειν kommt im N. T. nur noch einmal, Act. 17, 1, in ähnlicher Construction wie hier vor (vgl. auch den im Lucasevangelium und in den Acta gegenüber Matthäus und Marcus ungleich häufigeren Gebrauch von διέρχεσθαι; auch διαπορεύεσθαι kommt ausser Luc. 6, 1; 13, 22; 18, 36; Act. 16, 4 nur noch Röm. 15, 24 vor). Zu der Wendung διοδεύειν κατὰ πόλιν καὶ κώμην vgl. die von dem Evangelisten herrührenden Ausdrücke διήρχοντο κατὰ τὰς κώμας 9, 6 und διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας 13, 22. Nun nimmt aber 8, 4 nicht nur der Ausdruck τῶν κατὰ πόλιν, sondern die ganze Wendung καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτόν Bezug auf 8, 1.

Aber auch nicht weniger werden wir sonst in der Annahme, dass 8, 4 eine Zuthat des Evangelisten ist, bestärkt. Bekanntlich kommen in der grossen Einschaltung des Lucas sicher wenigstens eine Reihe von einleitenden Bemerkungen auf die Rechnung des Evangelisten. Ein Theil davon verräth sich ja schon durch stilistische Eigenschaften wie Infinitivconstructionen und Genetivi absoluti. Unserer Stelle inhaltlich und formell verhältnissmässig ziemlich nahestehend scheinen mir besonders 11, 29 und 12, 1 zu sein. Dass die letztere Stelle von der Hand des Lucas herrührt, räumt auch Weiss ein. Aber eben so sicher ist es für mich, dass die Quelle des Lucas auch 11, 29 nicht die Worte τῶν δὲ ὄχλων ἐπαθροιζομένων gehabt hat. Die Anmerkung, die Weiss Matth. S. 328 giebt, ist nach mehr als einer Richtung lehrreich, wenn man sehen will, was sich Alles nachweisen lässt, wenn der gute Wille dazu vorhanden ist. Es ist ja kein Zweifel, dass die Rede gegen die Beelzebulbeschuldigung mit der auf die Zeichenforderung hin in der Redenquelle zusammenstand. Da nun der dritte Evangelist 11, 16 auch die Ueberschrift für die zweite dieser Reden vorweggenommen, so zeigt er, dass er dieselben eng verbunden erscheinen lassen will. Und der dem Abschnitt bis V. 36 zu Grunde liegende Gedanke ist auch klar genug, Lucas thut dar, wie gross die Verstocktheit des jüdischen Volkes sei, trotzdem das Licht der göttlichen Offenbarung so hell und klar leuchte. Aus diesem Gedanken heraus

erklärt sich nach meiner Meinung auch die Einschiebung von V. 24—28. Dem gegenüber kann aber die Angabe von der Ansammlung der Volksmassen V. 29, die in ihrer Allgemeinheit einmal anderen von Lucas herrührenden verwandt ist, dann aber auch nichts Specifisches für die hier vorliegende Situation aufweist, nur als Einfügung des Evangelisten verstanden werden, womit er, die Unmöglichkeit einsehend, ohne Verbindung zu der Rede betreffs der Zeichenforderung überzuspringen, die Fuge hat verdecken wollen. Um nun den Schluss auf 8, 4 zu ziehen, kann ich wegen der Verwandtschaft mit andern Einleitungen des dritten Evangelisten auch die zum Säemannsgleichniss nur von ihm geschrieben denken. Die Wendung *εἶπεν διὰ παραβολῆς* lässt sich nicht weiter nachweisen. Dagegen ist zu beachten, dass Lucas 7 mal *εἶπε παραβολήν* schreibt, Matthäus niemals, Marcus nur einmal, 12, 12.

In der Besprechung des Textes des Gleichnisses selbst ist es jetzt nur unsere Absicht, die Form der Quelle festzustellen, so weit dies geht, indem wir die Frage, ob die Fassung der Quelle nicht schon eine von der ursprünglichen Gestalt des Gleichnisses abweichende gewesen sei, bis nach Beendigung der Einzeluntersuchung aufsparen. So gefasst ist unsere nächste Aufgabe eine leichte. Denn da die Textesgestalt des Matthäus von der des Marcus nicht sehr verschieden ist, beide Evangelisten aber unabhängig von einander die Quelle A benutzen, so tritt die Form derselben aus Matthäus und Marcus ziemlich deutlich heraus, und es bleibt uns dann nur übrig zu untersuchen, ob und wie sich die Bearbeitung des Lucas erklären lässt.

Das *τοῦ* nach *ὁ σπείρων*, das nach Matth. V. 3 und Luc. V. 5 in der Quelle gestanden hat, hat Marcus weggelassen. Ob *σπείρειν* des Matthäus oder *σπεῖραι* des Marcus und des Lucas das Ursprüngliche ist, können wir nicht mehr entscheiden. *ἐγένετο* Marc. V. 4 ist, wie wir aus dem Fehlen des Wortes bei Matthäus und Lucas schliessen dürfen, Zusatz des zweiten Evangelisten. Dagegen hat er *αὐτόν* nach *σπείρειν* wieder weggelassen. *ἦλθεν . . . καί* ist bei Matthäus und Marcus ursprünglich.

Fraglich kann es erscheinen, ob die Quelle das auf die verschiedenen Arten von Land fallende Getreide mit ἃ μέν — ἄλλα — ἄλλα — ἄλλα, also durchgehends mit dem Plural bezeichnet habe. Marcus hat den Plural nur V. 8, sonst hat er ὃ μέν — ἄλλο — ἄλλο, Lucas hat ihn in keinem der vier Fälle. Dass Lucas mit seinem ἕτερον V. 6. 7. 8 nicht ursprünglich ist, unterliegt keinem Zweifel. Die Ansicht von Weiss (Marc. S. 140) muss ich unter den nach meiner Quellenansicht nöthigen Modificationen als möglich zugeben, aber vielleicht lässt sich auch ein anderer Gesichtspunkt geltend machen. Das Gleichniss handelt von vier Arten von Boden und lässt den Gedanken nicht hervortreten, dass die drei ersteren Arten der Regel nach doch nur einen verschwindenden Theil gegenüber dem guten Ackerlande ausmachen; sondern die vier Arten von Boden sind in unserm Gleichniss einfach neben einander gestellt. Daher halte ich es für möglich, dass auch die Gleichstellung durch den durchgängigen Plural, wie ihn Matthäus hat, das echte ist. Nicht mehr ermitteln lässt sich aber, ob die Einführung der drei letzten Fälle durch δέ des Matthäus oder καί der beiden andern Evangelisten die ursprüngliche ist. Ebenfalls müssen wir unentschieden lassen, ob die Quelle τὰ πετρώδη oder τὸ πετρῶδες geboten habe. Die folgenden Worte des V. 5, die bei Matthäus und Marcus bis auf εὐθέως des Matthäus gegen εὐθύς des Marcus genau übereinstimmen, kann ich nur als bei Beiden aus der Quelle entlehnt ansehen; ebenso beweist die Uebereinstimmung der beiden ersten Evangelisten in V. 6, dass sie es sind, die den Text der Quelle am treusten bewahrt haben, nur dass Marcus vielleicht die kürzere Construction des gen. absol. in die mit ὅτε auflöst. Zwischen ἐπὶ τὰς ἀκάνθας und εἰς τὰς ἀκάνθας V. 7 entscheiden wir nicht, dagegen hat Marcus συνέπνιξαν gegen ἀπέπνιξαν geschrieben und aus V. 8 am Schlusse von V. 7 καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν vorausgenommen. V. 8 kann die Quelle ἐπί, aber auch εἰς gehabt haben, sicher aber ist das καλήν der beiden ersten Evangelisten der Ausdruck der Quelle.

Im Uebrigen repräsentirt V. 8 des Matthäus wohl den

reinen Text der Quelle. Bei Marcus entstehen durch die Unsicherheit des überlieferten Textes Schwierigkeiten. Es handelt sich darum, ob nach ℵB *αὐξανόμενα* und ferner nach ℵC *ἔφερον* zu lesen ist. Da ich es als wahrscheinlich ansehe, dass das, was Marcus an dieser Stelle über Matthäus hinaus hat, Zusatz des zweiten Evangelisten ist — in *ἔφερον* oder *ἔφερεν* liegt ja auch wieder eine Wiederholung des *ἐδίδου καρπόν* —, so muss die nächste Annahme sein, dass die beiden Part., da sie hinter *καρπόν* eingeschoben sind, von Marcus als Apposition zu *καρπόν* gedacht worden seien, und das würde uns, da das *αὐξάνοντα* der Rec. doch zu schwach bezeugt ist, auf *αὐξανόμενον* führen. Das Schwanken der Handschriften zwischen drei Lesarten macht mich aber bedenklich. Es ist kein Zweifel, dass *αὐξανόμενα* das Schwierigere ist, und die Erklärung dieser Lesart als Schreibfehler, veranlasst durch das vorhergehende *ἀναβαίνοντα* (Keil) kann kaum genügen, wohl aber begreift sich das Schwanken zwischen *αὐξάνοντα* und *αὐξανόμενον* als erleichternde Correctur des *αὐξανόμενα*. Denn Keil macht ganz richtig darauf aufmerksam, dass wir, wenn wir *αὐξανόμενα* lesen, ein Hysteronproteron erhalten, und man kann hinzusetzen, dass bei der Lesart *αὐξανόμενα* die Construction auf den ersten Blick irre führen könnte, insofern *ἀναβαίνοντα* zunächst, weil es direct hinter *καρπόν* steht, den Eindruck erweckt, als ob es sich auf das *καρπόν* beziehe. Bestärkt werde ich in der Bevorzugung des *αὐξανόμενα* durch die Lesart *ἔφερον*. B hat sie nicht, aber Weiss erinnert daran, dass B auch sonst, 4, 36; 5, 13; 13, 12 den Singular nach dem Neutr. plur. herstellt. Als neuer Zeuge, der mit ℵ geht, tritt aber C hinzu. *ἔφερον* erklärt sich seinerseits aber am besten aus dem vorhergehenden *αὐξανόμενα*. Klostermann und Weiss führen noch einen sachlichen Grund dazu ins Feld, weder könne *καρπός* vom Fruchthalm gesagt sein, noch könne das *ἀναβαίνειν*, das eben von dem Aufgehen des in der Erde liegenden Samens gebraucht war, vom Fruchthalm gemeint sein. Gegen diese Anschauungen kämpft Keil an. Ich glaube, die Möglichkeit, dass Marcus sich doch wohl, wenn auch nicht ge-

schickt, in der von Klostermann und Weiss bestrittenen Weise habe ausdrücken können, muss zugestanden werden, so dass wir für die Entscheidung lediglich darauf angewiesen sind, was die handschriftliche Ueberlieferung als das Wahrscheinliche nahelegt, und das ist nach meiner Auffassung eben *αὐξανόμενα* und *ἔφερον*.

Die von Matthäus abweichende Reihenfolge in der Aufzählung der Fruchtbarkeitsgrade bei Marcus ist vielleicht eine reflectirte, insofern, als Marcus mit dem höchsten Grade von Fruchtbarkeit abschliessen wollte. Auch V. 9 hat Matthäus den Text der Quelle rein erhalten. Die Participialconstruction *ὁ ἔχων* steht nach Matthäus und Lucas als aus der Quelle herrührend fest. Dass *ἀκούειν* Zusatz des Marcus ist, kann nicht bewiesen werden, ist aber vielleicht anzunehmen. Matthäus hat auch sonst nur die kürzere Form ohne *ἀκούειν*, 11, 15 und 13, 43, Marcus nur die mit *ἀκούειν*, 4, 23; die Berufung auf Marc. 8, 18 ist natürlich nicht zwingend. Ein weiterer Zusatz des Marcus sind die Worte *καὶ ἔλεγεν*, die aber zweifellos nicht sagen wollen, dass Jesus nach solchen Parabeln eine Aufforderung zum rechten Hören hinzuzufügen pflegte (Weiss); das hätte Marcus bei seiner Neigung, ausführlich zu erzählen, leichter verständlich und deutlicher ausgedrückt. Jesus hat nur auch nach Marcus am Schluss dieser Parabel die Mahnung zum rechten Hören ausgesprochen.

Wir kommen nun zu der Form des Gleichnisses bei Lucas. Am Anfang hat er *ἰδού* weggelassen, dagegen die Worte *τὸν σπόρον αὐτοῦ* hinzugefügt. V. 5 hat er auch den Zug vom Zertretenwerden des Samens zugesetzt und die Vögel als Vögel des Himmels bezeichnet. Das Kommen der Vögel erwähnt er nicht direct. In *ἕτερον* V. 6. 7. 8 hat er ein Wort eingesetzt, das er liebt, in *κατέπεσεν* zeigt sich seine Neigung, Composita anzuwenden, *ἐπὶ τὴν πέτραν* ist auch eine Veränderung von ihm, die jedoch sachlich von dem Ausdruck *ἐπὶ τὸ πετρῶδες* keine bemerkenswerthe Verschiedenheit in sich schliesst.

Doch das sind alles kleinere Differenzen angesichts derjenigen, die nun zu Tage treten. Lucas erzählt nicht,

wie das auf den Felsen Gefallene nicht viel Erde hatte, so dass es sofort aufging, weil es nicht viel Erde hatte und wie die Sonne aufging und es verbrannte, sondern er berichtet ganz kurz, dass es, nachdem es aufgegangen war, verdorrte und giebt als Grund des Verdorrens auch nicht die Wurzellosigkeit, sondern den Mangel an Feuchtigkeit an. Diese Abweichung des Lucas ist um so auffälliger, als seine Deutung V. 13 unverkennbar einen Text des Gleichnisses voraussetzt, wie ihn Matthäus und Marcus haben, ja in derselben verschärft er sogar durch Abänderung der Satzconstruction den Gedanken, dass es das Fehlen der Wurzel ist, welches den baldigen Abfall der Menschen verursacht. Einen Einfluss auf seine Fassung hat, wie wir auch sonst bei ihm Reminiscenzen an die LXX finden, die Stelle Jer. 17, 8 LXX (vgl. Wilke, Urevang. S. 201) ausgeübt. Einen deutlichen Beweis hierfür giebt das ἰκμάδα, das jetzt Weiss gerade für ursprünglich hält. Bei dem Gedanken, den Lucas im Marcus oder in der Quelle las, dass die Sonne durch ihre Hitze ein Verbrennen und Verdorren des auf das Felsige gestreuten Samens bewirke, wurde er an die Stelle bei Jeremia erinnert und durch deren Fassung beeinflusst. Denn es ist ganz unverkennbar, dass auch der Text des Lucas den V. 6 des Matthäus oder Marcus voraussetzt, insofern, als doch nur die heiss scheinende Sonne an dem Verdorren Schuld sein konnte. Warum hat denn nun aber Lucas den Vers gegen seine Quellen gekürzt? Darauf eine befriedigende Antwort zu geben, ist mir nicht möglich; nur auf dies lässt sich hinweisen, dass Lucas auch V. 7 und 8 ganz ähnlich gebaut hat, wie V. 6, wobei auch in V. 8 Kürzungen eingetreten sind. Lucas erzählt, dass der Same auf den Felsen, inmitten der Dornen, auf das gute Land gefallen sei und schliesst nach einer im ersten und dritten Fall gleichen (φυέν), im zweiten Fall ähnlichen (συμφυεῖσαι) Participialconstruction in allen drei Fällen direct den Erfolg des Säens an. Ob aber der Gedanke einer solchen Conformation ausreicht, um die Kürzungen zu erklären, kann bezweifelt werden.

ἐν μέσῳ c. gen. V. 7 ist eine Veränderung des Evan-

gelisten (vgl. 4, 35; 5, 19; 21, 21); in der Deutung V. 14 hat er auch die Praep. *εἰς*. Ebenso verräth sich V. 8 neben den Texten des Matthäus und Marcus das *ἀγαθήν* auch nach Luc. V. 15 als das secundäre Wort. *συμφυεῖσαι*, das er wie *φυέν* V. 6 und 8 erst selbst geschrieben hat, hat das *ἀνέβησαν . . . καί* verschlungen. In *ἐποίησεν καρπόν* statt *ἐδίδου καρπόν* klingt vielleicht auch Jer. 17, 8 nach, doch kann der Evangelist natürlich diese so geläufige Wendung auch ohne eine Abhängigkeit geschrieben haben. Auch in der Erwähnung von nur hundertfältiger Frucht ist Lucas nicht ursprünglich. Einmal ist es auch eine Kürzung, dann aber haben wir an der Parallele des Lucas zum Gleichniss von den Talenten (Matth. 25, 14—30 = Luc. 19, 12—27), wo er nichts von fünf, zwei und einem Talente erhalten hat, sondern jedem Knecht gleichmässig eine Mine zuertheilen lässt, einen Beleg dafür, dass solche Conformationen ihm zugewiesen werden dürfen. Am Schluss des Gleichnisses hat er die Worte des Marcus *καὶ ἔλεγεν* zu der Wendung *ταῦτα λέγων ἐφώνει* umgestaltet.

Trotzdem, dass Lucas das Gleichniss ziemlich frei behandelt hat, treten doch auch noch in seinem Text verschiedene Reminiscenzen an den Urmarcus hervor. Er hat V. 5 *τοῦ* vor *σπεῖραι* erhalten, *ἐγένετο* vor *ἐν τῷ σπείρειν* ausgelassen, *αὐτόν* nach *σπείρειν* wieder erhalten, V. 7 nicht mit Marcus *συνέπνιξαν*, sondern mit der Quelle *ἀπέπνιξαν* geschrieben, dann stimmt er auch mit Matthäus in der Fassung *ὁ ἔχων ὦτα* statt *ὃς ἔχει ὦτα* des Marcus zusammen. Schliesslich kann wohl auch noch dies angeführt werden, dass er keinen von den Zusätzen des Marcus V. 7 und 8 kennt.

Zwischen dem Gleichniss und der Deutung desselben lesen wir bei allen drei Synoptikern ein Gespräch Jesu mit seinen Jüngern, in welchem Jesus sich über den Zweck seines Gleichnisslehrens ausspricht. Nach Ansicht der meisten Gelehrten wird der Text des Marcus in diesen Versen nach Inhalt und Fassung als der echteste angesehen. Bevor wir aber darauf eingehen, unsererseits zu unter-

suchen, ob dieser Text der älteste sein kann, müssen wir erst fragen, wie überhaupt Marcus zu verstehen sei.

Es heisst V. 10: „Und als er allein war, befragten ihn die um ihn mit den Zwölfen um die Gleichnisse." Dies ἐρωτᾶν τὰς παραβολάς ist zwar kein präciser Ausdruck; aber was bei Marcus damit gesagt sein soll, zeigen doch V. 13 ff. deutlich an (vgl. Jülicher S. 125). Die um ihn und die Zwölf haben die Parabeln nicht verstanden und fragen Jesus, was er mit denselben habe sagen wollen [1]). Darauf antwortet Jesus (V. 11 f.): „Euch ist das Mysterium des Gottesreiches gegeben; jenen aber, denen draussen, wird Alles in Parabeln zu Theil, damit sie sehend sehen und nicht erblicken und hörend hören und nicht vernehmen, damit sie nicht umkehren und ihnen vergeben werde." Dies ist nun zwar keine Antwort auf die Frage, die die Jünger an Jesum gerichtet haben. Sie bleibt aber nicht aus, sondern nach dem Ausdruck der Verwunderung über ihre Unfähigkeit, den Sinn der Gleichnisse zu erfassen, giebt er ihnen eine ausgeführte Deutung des Gleichnisses vom Säemann. Aber was will Jesus sagen, wenn er die um ihn mit den Zwölfen darauf hinweist, dass ihnen das Geheimniss des Gottesreiches verliehen sei und dass im Gegensatz zu ihnen den Andern Alles in parabolischer Form zu Theil werde? Auf diese viel erörterte Frage haben wir ganz neuerdings in dem Buche von Jülicher (S. 125 ff.), dessen Fortführung zu meinem lebhaften Bedauern dem Verfasser vorläufig unmöglich ist, wieder eine Antwort erhalten, mit der wir uns hauptsächlich abfinden müssen.

Ein Theil von Jülicher's trotz einer bisweilen er-

1) Ich kann Keil (Comm. zu Markus und Lukas S. 50) nicht die Berechtigung zu der Auslegung zugestehen: „Sie fragten ihn, wie es sich mit den Parabeln verhalte, warum er in Parabeln statt in bildloser Rede das Volk lehre, und welchen Sinn die Bildreden haben." Der Artikel vor παραβολάς zeigt, dass die Jünger nach den eben vorgetragenen Gleichnissen gefragt haben, und das kann dann nur so verstanden werden, dass die Jünger wissen wollten, welches der eigentliche Sinn der bildlichen Rede sei, nicht aber, warum sich Jesus einer bildlichen Lehrweise bediene.

müdenden Weitschweifigkeit von viel Scharfsinn, umfassendem Blick und Gelehrsamkeit zeugenden Buche handelt von der Anschauung, die bei unsern Synoptikern von dem Wesen der Parabel zu Tage trete und dem Grund, weshalb sich Jesus oft der parabolischen Lehrweise bediene. Da nach der Auffassung Jülicher's Marcus an die Spitze der kanonischen Evangelisten zu stellen ist, so muss er natürlich auch von der Anschauung des Marcus bei Beurtheilung dieser Frage hauptsächlich ausgehen. Er kommt zu dem Ergebniss, dass Marcus die Parabeln als *λόγοι σκοτεινοί* par excellence ansieht, die selbst für die Jünger stets einer *ἐπίλυσις* bedürfen (S. 136). Diese Räthselworte und Bildreden voll tieferen geheimnissvollen Sinnes seien aber nach Marcus die Form gewesen, in der Jesus überhaupt seine Lehren dem Volke vorgetragen habe. Die Volksmasse hätte nur in einer ihnen unverständlichen Weise Jesu Evangelium gehört (S. 148 f. 125. 127. 129), und nur den Vertrauten sei es vorbehalten gewesen, das Wort vom Reich in offener, verständlicher Weise zu bekommen (S. 148), und wenn er in ihrer Gegenwart Parabeln gebraucht habe, so habe er ihnen auch stets die Lösung mitgetheilt (S. 148. 125).

Diese sonderbare Theorie aber, mit der Jülicher nicht einmal alleinsteht, gewinnt er aus unserer Marcusstelle, zusammengehalten mit 4, 33 f. Die beiden Stellen könnten unmöglich so verstanden werden, dass sie sich auf den Volksunterricht eines einzelnen Tages bezögen, dass also Jesus nur bei der zu Beginn des Capitels angegebenen Gelegenheit zu dem Volke bloss in parabolischer, also ihnen unverständlicher Form gesprochen habe, während den Jüngern auch die Auflösung geworden sei; sondern dass sich das dort Erzählte auf eine ständige Gewohnheit Jesu beziehe, gehe erstens aus den Imperfecta 4, 33 f. hervor, die man nicht Aoristen gleichachten dürfe. Ferner sei *χωρὶς παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς* eine „fast thörichte Bemerkung", wenn sie nicht allgemeine Geltung habe. Ebenso verbitte sich *τὰ πάντα* V. 11 eine Einengung auf einen

einzelnen Tag (S. 137)[1]). Den Zweck, den Jesus aber nach der Auffassung des Marcus mit dieser Art zu lehren verbinde, geben V. 11 f. an. Die Parabeln enthielten V. 11 zufolge ein Geheimniss des Gottesreiches in sich, und das Geheimniss sei dies, dass sie eben vom Reiche Gottes handelten, oder, wie es auch ausgedrückt wird, dass die Jünger in Jesus den Messias erkannt und dadurch den Grund gelegt hätten, auf dem ein Wachsen an Theilhaberschaft beim Reiche Gottes stattfinden könne und dass sie dadurch bereits *ἔχοντες* und *βλέποντες* seien. Dem Volke sei diese Thatsache absolut verschlossen, ein vollständiges Mysterium. Da aber die Gleichnisse dem Volk gegenüber angewendet würden, damit es nicht sehe und nicht verstehe, so könne in denselben eine enthüllende Tendenz nicht liegen, sondern das Verhüllen und die Unmöglichkeit zu verstehen müsse ihnen als selbstverständliche Wirkung anhaften. Dabei sei es irrig, den Marcustext so zu deuten, als ob er sagen wolle, denen draussen komme das Wort nur zu in Parabeln ohne hinzugefügte Erklärung, den Jüngern mit der Erklärung. Weiss' Auslegung: „Euch ist es im göttlichen Rathschluss beschieden, mittels Erklärung der Parabeln das Verständniss ihres tieferen Sinnes zu erhalten“, scheitere an dem Perfectum *δέδοται*, welches die Annahme ausschliesse, als hätten wir an die Deutung zu denken, die der Meister dem Kreise der Seinen zugedacht habe. Da ihnen gegeben sei, befänden sie sich schon im Besitz des Geheimnisses. Jesus hätte ja nach dieser Anschauung auch gerade die Hauptsache weggelassen, und vernünftiger Weise müsste sein Satz lauten: Euch wird durch Erklärung der Parabeln das darin enthaltene Geheimniss mitgetheilt werden, jenen wird es durch nichterklärte

1) Es geschieht namentlich im Gegensatz zu Göbel, dass Jülicher die Beziehung von V. 11 und 33 f. auf die Lehrweise eines einzigen Tages für unzulässig hält. Leider ist es mir nicht möglich gewesen, mir Göbel's Buch (Die Parabeln Jesu methodisch ausgelegt, Gotha 1879. 1880. Vgl. Jülicher S. 288 Anm.) zu verschaffen, so dass ich nicht weiss, wie weit sich meine Auseinandersetzung mit Jülicher mit der Argumentation Göbel's deckt.



Parabeln vorenthalten; aber Jesus eröffne hier, warum er zum Volke bloss in Parabeln rede, zu den Jüngern nicht (S. 126—128).

Diese ganzen Ausführungen Jülicher's rufen indessen meinen Widerspruch hervor; ich bin der Ueberzeugung, dass mit denselben dem Evangelisten bitter Unrecht gethan wird. Wenn Jülicher (S. 48) die Anschauung, die die Synoptiker von dem Wesen der Parabel haben, dahin charakterisirt: „sie verstehen unter *παραβολή* nicht bloss eine vergleichende Rede, sondern eine, die ausserdem dunkel ist, der Deutung bedarf", so ist das in dieser Allgemeinheit schon nicht richtig; schärfer aber tritt der Irrthum bei anderer Wendung des Gedankens heraus. S. 137 lesen wir: „die Synoptiker sehen in dem *ἐν παραβολαῖς λαλεῖν* . . den Gegensatz zu dem frei heraus Reden", d. h. nur die nichtparabolische Rede ist offen, verständlich, die parabolische bewegt sich in Räthselworten (vgl. S. 148), und das ist nicht der Fall. Aus einigen Stellen, aus denen Jülicher merkwürdiger Weise keine Folgerungen gegen seine Ansicht zieht, obwohl er die Stellen direct bespricht (S. 145), geht hervor, dass auch nach Ansicht der Verfasser der Evangelien Jesus mit Gleichnissreden bisweilen einem weiteren Kreise als dem der Jünger einen Gedanken habe zum Verständniss bringen wollen. Marc. 12, 12 par. verstehen die Hierarchen ohne Deutung ganz wohl, dass Jesus mit seiner Parabel auf sie hinziele, und Marc. 7, 14 ruft Jesus das Volk herbei, um ihnen durch eine Parabel zu erklären, warum er sich hinsichtlich der Reinigkeitsvorschriften in Gegensatz zu den Pharisäern setze. Dabei leitet er seine Parabel mit den Worten ein *ἀκούσατέ μου πάντες καὶ σύνετε.* Also muss es doch auch nach Auffassung der Evangelisten die Voraussetzung Jesu gewesen sein, dass die Rede auch in dieser Form ganz gut zu verstehen sei. Denn er macht ja auch Marc. 7, 18 wie 4, 13 den Jüngern nachher Vorhaltungen, dass sie noch seiner Erklärung bedürfen, als sie ihn um die Deutung bitten.

Weiterhin, nirgends in unsern synoptischen Evangelien ausser in dem Parabelcapitel sehe ich den Satz Jülicher's

bestätigt: „denen draussen kommt das Gesammte, was Christus ihnen sagt, ὁ λόγος (V. 33) ἐν παραβολαῖς zu . . .; den ὑμεῖς kommt es nicht auf diese Weise zu". Und doch würde sich diese Anschauung, wenn die Evangelisten sie gehabt hätten, unbedingt auch sonst in ihren Schriften wiederspiegeln müssen. Folgen wir beispielsweise dem Gang des Marcusevangeliums, auf das es uns jetzt ja am meisten ankommt, nur durch ein paar Capitel, so werden wir die Unmöglichkeit der Jülicher'schen Theorie einsehen. Jesus tritt 1, 14 f. in Galiläa auf, öffentlich vor dem Volke, indem er die Botschaft Gottes verkündigt, auf die Nähe des Gottesreiches hinweist und zur Busse und zum Glauben auffordert. Wo ist da ein Mysterium, wo sind da Parabeln? Er lehrt V. 21 ff. in der Synagoge, und offenbar in einer Form, die das Volk verstanden hat, denn sie wundern sich über die Kraft und den Zauber seiner Lehre. V. 38 bezeichnet er es als Aufgabe seines Ausfluges, nicht dem Volke in Parabeln zu reden, sondern zu verkündigen, d. h. das Evangelium zu verkündigen, und er wandert dann auch, seinen Vorsatz ausführend, durch ganz Galiläa. 2, 2 und 13, beide Male, als viele Volksmassen sich um ihn versammelt hatten, redet er zu ihnen das Wort oder lehrt sie, und wieder erfahren wir nichts von einer dunkeln, unverständlichen Lehrform. 3, 13 ff. wählt er sich zwölf Jünger aus zu dem Zwecke, dem Volke das Evangelium zu verkündigen und die Dämonen auszutreiben. Zu den Schriftgelehrten, die aus Jerusalem gekommen sind, redet er 3, 23 ff. ἐν παραβολαῖς, als sie sagen, er habe den Beelzebub und treibe im Obersten der Teufel die Dämonen aus. Und sie müssen ihn doch wohl verstanden haben, es ist wenigstens nirgends eine Andeutung, dass ihnen die Entgegnung Jesu unverständlich geblieben sei. Und da sollen wir auf einmal 4, 11 und 33 f. erfahren, dass nach Anschauung des Marcus Jesus, wenn er zu dem Volke spreche, immer sich der Parabeln bediene, damit sie nichts von dem begriffen, was er ihnen sagt, wo auch im ferneren Verlauf des Evangeliums von einer solchen Ansicht nichts verlautet? Ja, sollte man es für möglich halten, dass den

Evangelisten Anschauungen zugeschrieben werden könnten, denen zufolge sie den ganzen Zweck des Kommens Jesu und seine Wirksamkeit so total verkannt hätten? Dieser allerbarmende Messias, dessen Mitleid, wie Jülicher S. 144 selbst ausführt, mit den Volksmassen Matth. 9, 35 f. so rührend beschreibe, der selbst die Ernte, die zu sammeln sei, als eine reiche bezeichne, dem nach den Evangelien das Volk so zahlreiche Beweise der Anhänglichkeit gegeben habe, soll nach Auffassung der Evangelisten absichtlich das Volk vom Verständniss und Eindringen in seine Lehre fern gehalten haben und sie gar nicht haben bekehren wollen?

Doch es ist nicht nöthig, sich bei diesem Gedanken länger aufzuhalten; bei näherer Betrachtung muss er als unzulässig fallen gelassen werden. Die beiden Stellen, auf die sich Jülicher stützt, beweisen auch nicht, was der genannte Gelehrte glaubt. Ich kann nicht entscheiden, ob ein Einfluss von Weiss mitwirkt, wenn Jülicher sich dagegen sträubt, die Imperfecta Marc. 4, 33 f. Aoristen gleich zu achten. Die Opposition, die ich in diesen Jahrb. 1887 S. 45 ff. Weiss gemacht habe, berührt diese Frage einigermassen. Ich führe aber einige Stellen an, die direct beweisen, dass Marcus eine Neigung hat, das Impf. in Aoristbedeutung zu gebrauchen. Einmal setzt er öfters ein Impf. zu einem Aor., wo Matthäus correct Aoriste neben einander stellt, z. B. Matth. 8, 32 *ὥρμησεν — ἀπέθανον* = Marc. 5, 13 *ὥρμησεν — ἐπνίγοντο;* Matth. 14, 19 *εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἔδωκεν* = Marc. 6, 41 *εὐλόγησεν καὶ κατέκλασεν . . καὶ ἐδίδου;* Matth. 26, 72 *ἠρνήσατο* = Marc. 14, 70 *ἠρνεῖτο*, nachdem sowohl Matth. V. 70 wie Marc. V. 68 *ἠρνήσατο* vorausgegangen war; Matth. 27, 34 *ἔδωκαν — οὐκ ἠθέλησεν πιεῖν* = Marc. 15, 23 *ἐδίδουν — ὃς δὲ οὐκ ἔλαβεν*. Dasselbe Verfahren wendet Marcus an Stellen an, wo er selbständig schreibt, wie 4, 41 *ἐφοβήθησαν καὶ ἔλεγον*; 5, 18 *παρεκάλει* nach *διηγήσαντο* und *ἤρξαντο παρακαλεῖν* V. 16 f.; 5, 20 *ἀπῆλθεν — ἤρξατο κηρύσσειν — καὶ πάντες ἐθαύμαζον;* 5, 42 *ἀνέστη καὶ περιεπάτει*, wo das nachfolgende *εὐθύς* eine Auslegung wie die Weiss'sche unmöglich macht; 9, 15 *ἠσπάζοντο* nach *ἐξεθαμβήθησαν* und vor *ἐπηρώτησεν*. Dann tritt

auch sonst die Vorliebe des Marcus für Impf. entgegen; charakteristisch ist der Gebrauch von ἐπερωτᾶν bei den beiden ersten Evangelisten. Matthäus hat es an allen Stellen, wo es als Form des verb. fin. in einem historischen Tempus vorkommt, im Aor. (7 mal), Marcus nur 6 mal im Aor., aber 15 mal im Impf. Matthäus hat häufig einen Aor., wo bei Marcus an der parallelen Stelle ein Impf. erscheint. Vgl. die Stellen a. a. O. S. 48, wo Marcus ἔλεγεν gegen εἶπεν des Matthäus schreibt; ferner Matth. 12, 16 = Marc. 3, 12; Matth. 10, 1 = Marc. 6, 7; Matth. 16, 6 = Marc. 8, 15; Matth. 20, 31 = Marc. 10, 48; Matth. 20, 34 = Marc. 10, 52; Matth. 26, 4 = Marc. 14, 1. Dann muss wieder auf die Thatsache hingewiesen werden, dass ja λαλεῖν, um das es sich hauptsächlich hier handelt, ein Verbum des Sagens ist, also ganz besonders leicht dem bekannten spätgriechischen Gebrauch unterworfen sein kann. Marcus gebraucht dies Verbum einmal im Aorist, 6, 50, wo nach Matth. 14, 27 die Quelle schon so bot; aber an andern Stellen, wo er selbständig schreibt, hat er ἐλάλει in Aoristbedeutung, 2, 2 und 8, 32, auch 14, 31.

Also in den Impf. ἐλάλει liegt keine Berechtigung, auf eine öftere Wiederholung dieser Lehrweise zu schliessen, und dann hat auch ἐπέλυεν Aoristgeltung. Warum aber die Bemerkung, dass Jesus ohne Parabel nicht zu ihnen gesprochen habe, eine beschränkte Bedeutung nicht haben könne, sehe ich gar nicht ein. V. 35 wird erst angegeben, dass sich die Scenerie verändert habe, also bis dahin haben wir, wenn wir das Gespräch mit den Jüngern mit einschliessen, an die 4, 1 f. bezeichnete Situation zu denken. Die Vorstellung der Quelle des Marcus ist die, dass Jesus an jenem Tage viel zum Volke in Parabeln gesprochen habe, Matth. V. 3, Marc. V. 2, oder wenn wir es nach Heranziehung von Marc. V. 33 f. anders ausdrücken wollen, dass Jesus sich an diesem Tage dem Volke gegenüber ausschliesslich der parabolischen Lehrweise bedient habe. Die Angabe V. 10 und 34, dass Jesus, als er mit den Jüngern allein gewesen sei, ihnen Alles erklärt habe, haben wir dann dahin zu deuten, dass das Alleinsein, wie es auch bei

Marcus den Anschein hat, erst später zu denken ist. Der eben ausgesprochenen Ansicht stellt auch τὰ πάντα V. 11 keine Schwierigkeiten in den Weg. Dieser Ausdruck, ohne nähere Bestimmung als Subject zu γίνεται gefasst, ist nicht widersinnig (Klostermann, Marcusev. S. 87), sondern im Gegensatz zur ersten Hälfte des Verses will er deutlich sagen, dass das Volk Alles, was ihm an diesem Tage von Jesus mitgetheilt worden ist, in Parabelform bekommen habe.

Es geht aber nicht an, mit Jülicher das Geheimniss des Gottesreiches darin zu erblicken, dass die Parabeln vom Reiche Gottes handelten, oder dass die Jünger in ihm den Messias erkannt hätten. Auch im Marcusevangelium ist die Voraussetzung der Erzählung 8, 27 ff. die, dass den Jüngern das eigentliche Wesen Jesu als des Messias bis dahin unbekannt gewesen sei (vgl. auch Brückner, die vier Evangelien in „Deutsche Zeit- und Streitfragen" N. F. 1. Jahrg. Heft 14. 15 S. 19 f.). Dass aber Jesus vom Reiche Gottes rede, kann deshalb kein Mysterium sein, weil von vornherein, vom Beginn seines Auftretens an dies seine öffentliche Predigt war, dass das Reich Gottes nahe herbeigekommen sei, zu dessen Gliedern er das Volk heranziehen will. Eine Schwierigkeit für das Verständniss der Stelle liegt allerdings in dem ἐν παραβολαῖς[1]). Marcus hat, wenn wir von unserm Parabelabschnitt absehen, noch zweimal eine entsprechende Wendung; 3, 23 ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν und 12, 1 ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν. An dieser letzteren Stelle heisst es, „er begann in parabolischer Lehrweise zu ihnen zu reden", an der ersteren, „er sprach zu ihnen in bildlichen Aussprüchen". Auch Matthäus hat ausserhalb des 13. Capitels noch einmal die Construction ἐν παραβολαῖς λέγειν angewendet, 22, 1, in derselben Bedeutung wie Marc. 12, 1. Damit kommen wir aber Marc. 4, 11 par. nicht aus, sondern es ist unmöglich, den Vers

---

1) Die Deutung Klostermann's (S. 87), ἐν παραβολαῖς γίνεσθαι heisse „zu Parabeln, zu Räthseln werden" ist für mich ganz unannehmbar.

anders zu verstehen, als dass in den beiden Hälften desselben ein Gegensatz ausgesprochen werden soll, dahin gehend, dass für die Jünger etwas vorbehalten ist, was den Andern nicht zu Theil wird. Da es sich nun aber in dem Erzählungsstück, in welchem von diesem Gegensatz berichtet wird, herausstellt, dass die Jünger vor dem Volk insofern bevorzugt werden, als sie die tiefere Bedeutung der Parabeln erschlossen bekommen, das Volk aber nur die unverstandene Bildrede erhält, so haftet dem ἐν παραβολαῖς an dieser Stelle die Bedeutung an „in unverständlicher" oder sagen wir „in verhüllter Form". Diese Thatsache ist nicht wegzuleugnen, aber vollständig vermitteln lässt sich unsere Stelle nicht mit den andern, wo ähnliche Ausdrücke gebraucht werden. Marc. 3, 23 scheint nicht einmal eine Schwerverständlichkeit der bildlichen Ausdrücke vom Evangelisten vorausgesetzt zu werden. Eher noch liesse sich, wenn auch nur in beschränktem Umfang, die Vorstellung einer Schwerverständlichkeit in die Stellen Marc. 12, 1 und Matth. 22, 1 hineintragen. Aber hier im Parabelcapitel zeigt die Jesaiastelle, die sich an unsern Vers anschliesst, zu deutlich, dass die Voraussetzung herrscht, das Volk habe den Sinn der Parabel absolut nicht verstanden.

Mit dieser Darlegung ist zugleich entschieden, was unter dem Geheimniss oder den Geheimnissen des Gottesreichs verstanden werden muss. So geistvoll auch Versuche, wie der von Weizsäcker (Unters. über die ev. Gesch. S. 413 ff.) sein mögen, den Mysteriencharakter nicht in der parabolischen Form als solcher zu suchen, sondern in der Sache, darin, dass die Schicksale der Predigt Jesu die des Gottesreichs selber sind, dass überhaupt dieses Reich in Gestalt des Wortes komme, dass es da sei, seitdem das Wort den Hörern geboten werde, und dass diese Gegenwart des Reiches im geistigen Besitz und in der innerlichen Gewalt desselben allein den Jüngern zugänglich sei, Allen aber verborgen bleiben müsse, die keinen lebendigen Antheil daran haben, so stehen sie doch nicht im Einklang mit dem Texte. Wenn die Jünger kommen und nach den auch von ihnen unverstandenen Parabeln fragen, die begreiflicher

Weise von Verhältnissen des Gottesreiches gehandelt haben, und Jesus antwortet, ihnen sei die Kenntniss der Geheimnisse des Gottesreiches gegeben, den Andern aber gebe er sie nur in unverständlicher Form, und wenn sich daran wirklich die Deutung des Gleichnisses vom Säemann anschliesst, so können unter den *μυστήρια* nur die Gesetze und Verhältnisse des Gottesreichs gemeint sein, die sich in den mitgetheilten Parabeln ausdrücken (ganz anders Holsten, die synopt. Ev. S. 190). Zur Stütze dieser Ansicht über V. 11a des Marcus lässt sich ein nach meinem Quellenstandpunkt entscheidendes Moment heranziehen. Der Umstand, dass Matthäus wie Lucas *γνῶναι* zu *δέδοται* setzen, ergiebt für mich mit Bestimmtheit, dass auch die Quelle diesen Ausdruck gehabt, Marcus also ihn weggelassen hat und demnach nicht, wie Jülicher annimmt, den echtesten Text in dieser Hinsicht repräsentirt. Dann ist aber die Richtigkeit der Beziehung dieses Verses auf die Erklärung der Parabeln gesichert. Ebenso steht für mich fest, dass nach Matthäus und Lucas auch der Plural *τὰ μυστήρια* in der Quelle gestanden haben muss, nicht der Singular des Marcus.

Mit der Frage nach der Ursprünglichkeit des *γνῶναι* und des Plurals *τὰ μυστήρια* sind wir bereits in die Untersuchung nach der Einzelfassung und in die Besprechung der Paralleltexte eingetreten, die nunmehr vorgenommen werden muss. Bei Matthäus ist das Gespräch zwischen Jesus und seinen Jüngern vor der Deutung anders gewendet, und die Antwort Jesu ist auch ausgeführter, als wir sie bei Marcus lesen. Es heisst bei Matthäus: (10) „Und die Jünger traten zu ihm und sprachen zu ihm: warum redest du in Parabeln zu ihnen. (11) Er aber antwortete und sprach zu ihnen: Euch ist es gegeben kennen zu lernen die Geheimnisse des Reiches der Himmel, jenen aber ist es nicht gegeben. (12) Denn wer da hat, dem wird gegeben werden und wird überreichlich mitgetheilt werden; wer aber nicht hat, auch was er hat, wird von ihm genommen werden. (13) Deshalb[1]) rede ich in

---

1) Ueber die Beziehung des *διὰ τοῦτο* wird gestritten. Bleek

Parabeln zu ihnen, weil sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören und nicht verstehen. (14) Und es ist an ihnen die Weissagung des Jesaias erfüllt, welche sagt: mit Gehör werdet ihr hören und nicht verstehen und sehend werdet ihr sehen und nicht erblicken. (15) Denn verstockt wurde das Herz dieses Volkes und mit den Ohren hörten sie schwer und ihre Augen haben sie verschlossen, damit sie nicht mit den Augen sähen und mit den Ohren hörten und mit dem Herzen verstünden und umkehrten und ich sie heile. (16) Eure Augen aber sind selig, dass sie sehen und eure Ohren, dass sie hören. (17) Denn wahrlich ich sage euch, dass viele Propheten und Gerechte begehrt haben zu sehen,

---

sagt, überall habe das *διὰ τοῦτο* bei Matthäus seine Beziehung auf etwas Vorhergehendes, und so sei es dann auch wohl hier zu fassen. Auch Meyer, De Wette und Weiss suchen den Gedanken, an welchen das *διὰ τοῦτο* anknüpfe, in dem Vorhergehenden, nur sind sie unter sich uneinig, an welchen Vers Matthäus es habe anschliessen wollen. De Wette und Bleek bevorzugen den Anschluss an V. 11, Meyer und Weiss hingegen den an V. 12. Ich kann diese Anschauungen nicht theilen. Die Jünger hatten gefragt: „Warum (*διὰ τί*) redest du in Parabeln zu ihnen“. Die Antwort Jesu darauf wird durch *ὅτι* eingeleitet. Dies *ὅτι* kann aber nicht als causale Conjunction angesehen werden, aus zwei Gründen. Einmal ist das, was Jesus V. 11 f. sagt, keine Antwort auf die Frage der Jünger. Sollte das der Fall sein, so müsste es in V. 11 vielmehr lauten: „Weil es ihnen nicht verliehen ist, die Geheimnisse des Gottesreiches kennen zu lernen“, und es hätte dann immerhin hinzugefügt werden können, dass ihnen, den Jüngern, dieselben nicht würden vorenthalten werden. Aber auf alle Fälle hätten nicht die Jünger, sondern die Volksmassen an erster Stelle erwähnt werden müssen, da es auf diese der Frage der Jünger zufolge ankam. Und doch zeigt V. 11, ja auch V. 12, dass Jesus nach Matthäus mit den in diesen beiden Versen ausgesprochenen Worten in erster Linie an seine Jünger denkt. Dazu tritt als zweites Moment dies, dass *διὰ τοῦτο* deutlich die Frage V. 10 aufnimmt und das *ὅτι* V. 13 thatsächlich einen Grund für die Wahl der parabolischen Lehrweise einleitet. Angesichts dieser beiden Umstände muss nach meiner Ansicht *διὰ τοῦτο* hier anders aufgefasst werden als an den anderen Stellen, wo es allerdings immer auf etwas Vorhergehendes zurückgreift, und wir haben V. 11 *ὅτι* als recitativum und V. 13 *διὰ τοῦτο* präparativ auf *ὅτι* zu verstehen.

was ihr seht und haben es nicht gesehen und zu hören, was ihr hört und haben es nicht gehört."

Es ist auch für mich sicher, dass die Einführung *καὶ ὅτε ἐγένετο καταμόνας* bei Marcus als die ursprüngliche anzusehen ist, der gegenüber das allgemeine *προςελθόντες* des Matthäus, das dieser auch mehrfach selbständig angewendet hat, nicht in die Wagschale fallen kann, und dies um so weniger, als ja doch auch bei Matthäus das Gespräch Jesum mit seinen Jüngern allein ohne die Volksmassen voraussetzt, V. 11 f. zufolge. Anders aber verhält es sich mit dem Ausdruck *οἱ μαθηταί*. Marcus hat an der parallelen Stelle *οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα*. Da nun aber Lucas ebenso wie Matthäus *οἱ μαθηταί* bietet und Marc. 4, 34 auch nur von *οἱ μαθηταί* redet, so liegt es für mich, trotzdem *οἱ μαθηταί* die gewöhnlichere Bezeichnung ist, die des Marcus die seltenere, dennoch nahe, anzunehmen, dass der Ausdruck der Quelle vom ersten und dritten Evangelisten erhalten worden ist. Diese Annahme ist auch aus einem andern Grunde die wahrscheinliche. Es scheint zunächst in der Wendung des Marcus die Anschauung zu Tage zu treten, dass ausser den Zwölfen noch ein weiterer Jüngerkreis Jesu existirt habe, der in ähnlicher Weise wie die zwölf Apostel zu Jesu ständigem Gefolge gehört habe. Eine ähnliche Stelle hatten wir 3, 34. Bei Besprechung derselben (in diesen Jahrb. 1887 S. 84) ist aber schon erwähnt worden, dass dort die Vorstellung eines weiteren Jüngerkreises nicht aus der Quelle genommen ist, sondern vom Evangelisten eingetragen worden sein muss, da sie unvermittelt eintritt und von den Parallelen nicht getheilt wird. Auch bei Matthäus und Lucas haben wir einige Hindeutungen auf Jünger ausser den Zwölfen, doch sind die betreffenden Stellen anderer Natur, als diese bei Marcus, wo an einen festen Kreis gedacht werden muss. Nun ist es ja eine Eigenart des Marcus, dass er öfters durch kleine Aenderungen den Stoff seinen späteren Zeitverhältnissen anzupassen sucht. Ich erinnere beispielsweise an die im heidenfreundlichen Sinne vorgenommene Veränderung der Geschichte von der Syrophönicierin 7, 24—30, an die Modifi-

cation, die er dem Gespräch Jesu über Ehescheidung und Wiederverheirathung gegeben hat, an die charakteristische Weglassung des εὐθέως 13, 24. So halte ich es für möglich, dass wir auch an diesen beiden Stellen, wo der weitere Jüngerkreis von Marcus erwähnt wird, nicht ein echt historisches Zeugniss anzuerkennen haben, sondern dass erst Marcus diese Eintragung gemacht hat, von dem Wunsche geleitet, eine Beziehung auf spätere Christen herzustellen. Dann bekäme an beiden Stellen der Gedanke eine Wendung nach einem uneigentlichen Sinn hin, denn es wären 3, 34 die um ihn im Kreise Sitzenden die Mitglieder der Christengemeinde, die sich seiner Lehre angeschlossen haben oder, wie es V. 35 ausdrückt, die den Willen Gottes thun. 4, 10 hat eine ähnliche Beziehung auch gar Manches für sich. In der Scheidung und dem Gericht, das Jesus mit seinem Parabelvortrag ausübte, liegt eine furchtbare Härte, die durch V. 21—25 nur theilweise gemildert wird, da ja vor der Hand nur wenige der Geheimnisse des Gottesreiches theilhaftig werden und dem übrigen ganzen Volke die Bekehrung unmöglich gemacht werden soll. Lässt sich da nicht denken, dass der Evangelist im Hinblick auf die Christengemeinde den strengen Ausspruch Jesu dahin habe mildern und gewissermassen auslegen wollen, dass doch auch nach dem Willen Jesu von vornherein Allen, die sich zu ihm und seiner Lehre bekennen, das Geheimniss offenbart werden solle, da sie doch gewiss ebenso wie die Jünger den Wunsch hatten, zu erfahren, was Jesus mit den Gleichnissen habe sagen wollen, und da auch sie durch ihre Jüngerschaft eine Berechtigung hatten, in die volle Lehre Jesu eingeführt zu werden? Mit dieser Abänderung des Marcus hinge dann eine andere im folgenden Verse zusammen, dann hätte er auch noch das τοῖς ἔξω eingefügt, und dies passt auch ganz gut zu meiner Annahme, insofern, als nur denen draussen, d. h. denen, die nicht Christen geworden sind, das wahre Wesen und die wahre Bedeutung von dieser Lehre Jesu vorenthalten worden sein solle[1]).

---

1) Jülicher's Erklärung von οἱ ἔξω als „die Fortgegangenen oder

Eine fernere Verschiedenheit zwischen Matthäus und Marcus liegt in der Frage, die die Jünger an Jesus richten. Nach Marcus befragten sie ihn wegen der Parabeln, nach Matthäus sprachen sie zu ihm: warum redest du in Parabeln zu ihnen. Dass bei Marcus die Antwort Jesu V. 11—13 nicht auf die Frage der Jünger passt, habe ich schon erwähnt; aber auch der Anfang der Antwort bei Matthäus nimmt nicht direct auf die Frage der Jünger Bezug, sondern giebt nur durch Zwischengedanken Anlass, so nachdrücklich hervorzuheben, in welchem Vorzug sie sich den Volksmassen gegenüber befinden. Denn die Jünger haben nur nach dem Grund der Lehrweise vor dem Volk gefragt. Auffallend könnte es auch scheinen, dass Jesus bei Matthäus die Deutung giebt, da von einem Verlangen der Jünger nach derselben in ihrer Frage kein Anzeichen liegt. Mit Recht findet Weiss (Matth. S. 339 Anm.) auch das *αὐτοῖς* anstössig. Aus Matth. V. 11 geht hervor, dass *ἐν παραβολαῖς* bei dem ersten Evangelisten auch bedeutet „in unverständlicher Form". Und doch hatte Jesus zu ihnen so gut wie zum Volke in Parabeln geredet und sagt erst nachher, dass das Volk die Wahrheit nur in Parabeln hören soll, während sie zugleich die Auslegung erhalten. Nun ist aber eine directe Antwort Jesu auf die Frage der Jünger V. 13 ff. erzählt[1]), die indessen in der Form ihrer Einführung (*διὰ τοῦτο — ὅτι*) von Marcus differirt. Was nämlich bei Marcus als Absicht erscheint (*ἵνα*), ist bei Matthäus Grund. In ihrem Resultat kommen Beide wieder zusammen, da sie darin übereinstimmen, dass das Volk eben

Fortgebliebenen" (S. 126. 133) kann ich nicht billigen, es heisst nur „die draussen Befindlichen".

1) Die Auslegung von Weiss wird, abgesehen von seiner falschen Auffassung des *διὰ τοῦτο*, auch dadurch incorrect, dass er auch hier mit dem Begriff der Empfänglichkeit operirt, den Matthäus aus Marcus gekannt habe. Aber man sieht von einer Belohnung der Empfänglichkeit der Anhänger Jesu in diesem Abschnitt wenig. Ein Besitz ist's, nicht die Eigenschaft der Empfänglichkeit, den man nach Matthäus haben muss, um mehr zu bekommen, und diese Anschauung wird auch bei Weiss S. 340 gestreift.

nicht bekommt, aber der Text des Matthäus hat doch eine bemerkenswerthe Verschiedenheit der Auffassung. Dem Marcus zufolge vollzieht Jesus die Scheidung zwischen seinen Anhängern und dem Volke, indem er nur den Jüngern das Verständniss der Parabeln aufschliesst, bei Matthäus aber ist diese Scheidung eine bereits vollzogene Thatsache, die hinter Jesus oder dem Evangelisten liegt. Wenn Jesus ihnen das Geheimniss nicht offenbart, so ist das ganz natürlich, denn sie sehen ja doch nicht mit ihren Augen und hören nicht mit ihren Ohren (vgl. Weiss, Matth. S. 341 Anm. 1).

Matthäus ist auch hinsichtlich des in Jesu Antwort vorgeführten Stoffes reichhaltiger als Marcus. Den Spruch V. 12 hat Marcus erst nach der Deutung des Gleichnisses, und das wörtliche Citat aus Jesaias V. 14 f., sowie die Seligpreisung der Jünger V. 16 f. hat Matthäus gleichfalls über ihn hinaus.

Bei der Entscheidung, ob Marcus oder Matthäus in den erwähnten Verschiedenheiten den Vorzug verdient, haben wir uns in den meisten Punkten auf die Seite des zweiten Evangelisten zu stellen. Gleich zu Beginn ist die Form der Frage der Jünger bei Matthäus nicht die ursprüngliche. Es ist bekannt, dass Matthäus sein Evangelium geschrieben hat, nachdem es eine geschichtliche Thatsache geworden war, dass das jüdische Volk im Grossen und Ganzen sich in feindlichen Gegensatz zu Jesu Evangelium gestellt hatte, wie ja Matthäus diesen Gedanken an verschiedenen Stellen seines Evangeliums und in der ganzen Anlage desselben zu Tage treten lässt. In Folge dessen wird auch in unserm Abschnitt die Wendung, in der Jesu Antwort erscheint, dass sich an seiner Heilsverkündigung die bereits vollendete Thatsache der Verstocktheit und Unrettbarkeit der Juden offenbare, eine Eintragung des Evangelisten sein. Und diesen Gedanken hat er hergestellt durch die Umgestaltung der Frage des Marcus und indem er V. 13 mit den Worten *διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ ὅτι* auf dieselbe zurückgriff. Dabei ist nicht zu verkennen, wie er mit seiner Gestaltung der Stelle einen guten

Theil der Härte wegnimmt, den die Fassung des Marcus zeigt, da ja hier Jesus nicht die Scheidung vollzieht, sondern auf etwas Thatsächlichem fusst. Ich betrachte bei Marcus auch den Plural τὰς παραβολάς V. 10 als ursprünglich. Die Sonderbarkeit, dass die Jünger nach mehreren Parabeln fragen, während Jesus nach der Darstellung des Marcus erst eine gesprochen hat, lässt sich nach meiner Ansicht auch erklären. Obwohl die Quelle an dieser Stelle nur ein einziges Gleichniss erzählte, geht sie doch von der Voraussetzung aus, dass Jesus an jenem Tage viele Parabeln gesprochen habe (V. 2. V. 11 τὰ πάντα). Die Jünger aber haben ihn dann, als sie allein waren, nach allen Parabeln gefragt, die sie gehört hatten und diese alle hat Jesus ihnen ja auch V. 34 zufolge aufgelöst. ἀποκριθείς Matth. V. 11 ist vielleicht Zusatz des Evangelisten (vgl. Scholten, das älteste Evangelium S. 89 f.), dagegen εἶπεν und αὐτοῖς, das doch wohl zu lesen ist, wahrscheinlich aus der Quelle stammend. ὅτι hat wieder Matthäus eingefügt, auch τῶν οὐρανῶν statt τοῦ θεοῦ verräth seine Hand. Im Uebrigen aber halte ich diesen die Jünger betreffenden Theil des Verses bei ihm für original. Ich habe schon erwähnt (S. 409), dass γνῶναι und der Plural τὰ μυστήρια aus der Quelle stammen müssen. Marcus hat ferner den beiden Seitenreferenten zufolge auch die Wortstellung der Quelle verändert[1]). Simons (Hat der dritte Evangelist u. s. w. S. 45) macht zwar den Vorhalt, dass sich die verwickeltere Wortstellung, die sich bei Marcus findet, nicht auf dem Wege einer Bearbeitung eines Urmarcus erklären lasse, weil ein Redactor schwerlich den leichteren Ausdruck in einen schwereren würde verwandelt haben; doch glaube ich kaum, dass die veränderte Wortstellung so viel zu folgern erlaubt; τὸ μυστήριον ist vielleicht auch des Nach-

1) Ob diese Erklärung der Sachlage nicht an und für sich und andern ähnlichen Stellen gegenüber der Weiss'schen (Marc. S. 145) Ansicht, Matthäus und Lucas gingen auf eine geläufige Fassung des Spruches in der mündlichen Ueberlieferung zurück, vorzuziehen ist, überlasse ich Andern zur Entscheidung.

drucks wegen vom Evangelisten an die betonte Stelle gesetzt worden. Der Schluss des Verses von ἐκείνοις an ist wahrscheinlich bis auf das schon besprochene τοῖς ἔξω bei Marcus in der Form der Quelle erhalten.

Matthäus muss hier als der Bearbeiter angesehen werden, wie Weiss und Holtzmann schon ganz richtig dargethan haben, denn die Antwort in der Form des Marcus würde bei Matthäus ja nur eine affirmative Wiederholung der Frage der Jünger gewesen sein, aus der sie nichts hätten entnehmen können. Das οὐ δέδοται, welches Matthäus zum Ersatz schreibt, ist nun seinerseits in Verbindung mit δέδοται nach ὑμῖν wieder die Veranlassung, dass Matthäus V. 12 einschiebt. Das entspricht auch ganz seiner Gewohnheit, verwandte Stoffe zusammenzustellen und sich auch von lexicalischen Anklängen beeinflussen zu lassen. Der Spruch will hier sagen: Dasjenige, was ihr den Andern voraushabt, der Anschluss an mich und meine Lehre, giebt euch die Berechtigung, noch mehr zu erhalten, indem ihr nun auch in die Geheimnisse des Gottesreiches eingeweiht werden sollt. Diejenigen aber, welche sich mir nicht angeschlossen haben und meiner Lehre nicht folgen, werden auch das verlieren, was ich ihnen gebe, da die Parabeln ohne Erklärung als etwas Unverständliches von ihnen wieder werden vergessen werden. Ueber die Worte διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ ὅτι als secundäre Wendung ist schon gesprochen worden. Was nun das Citat aus Jesaias betrifft, so haben wir, wenn wir Matthäus mit Marcus und Lucas zusammenhalten, die Gewissheit, dass die wörtliche Fassung V. 14 f. vom Evangelisten an die V. 13 aus der Quelle entlehnte angeschlossen worden ist. Er hat sich nicht entschliessen können, die Anspielung der Quelle auf die Jesaiastelle wegzulassen, trotzdem er nachher die Stelle vollständig brachte. Dabei behält er in der kurzen Fassung die umgekehrte Folge der Glieder bei, wie sie in der Quelle gestanden hat, ebenso das ἀκούοντες, vereinfacht das erste Glied und formulirt auch das zweite Glied etwas anders. Den Schlusssatz mit μήποτε lässt er ganz weg, wie es für ihn auch das Nächstliegende war.

Denn an die Thatsache ihres Nichtsehens und Nichthörens konnte er nicht den Absichtssatz der Quelle anfügen, weil dann eine Angabe des Grundes ihrer Unfähigkeit zu vernehmen vermisst würde.

Das wörtliche Citat hat Matthäus nach den LXX gegeben, und es ist wohl möglich, dass dies daraus zu erklären ist, weil die Anspielung in der Quelle auf den griechischen Text zurückging, dessen Fassung auch dem Zweck der Anführung entsprach (Weiss, Matth. S. 341 Anm. 2). Wie die Einfügung des Citats, so verrathen sich auch die Sprüche V. 16 f. durch sich selbst als nicht hierher gehörige Einschiebung des Matthäus. Wenn V. 16 die Augen der Jünger selig gepriesen werden, dass sie sehen, und ihre Ohren, dass sie hören, so heisst dies, dass sie Grund haben, sich zu freuen, weil sie in ahnendem Verständniss von der Bedeutung Jesu sich ihm und seiner Lehre zugewendet haben. Im folgenden Vers ist der Gedanke etwas anders gewendet; es tritt hier das Object, der Gegenstand ihres Sehens, als von vielen Propheten und Gerechten des alten Bundes vergebens begehrt heraus. Wir haben wahrscheinlich anzunehmen, dass das V. 17 bezeichnete Object auf dasselbe hinausgehen soll, wie die V. 16 erzählte Thatsache, oder mit andern Worten, dass das, was sie richtig sehen und hören, die aus Jesu Wirken entspringende Erkenntniss ist, dass sie sich diesem Manne bedingungslos anschliessen müssen. Dann passen die Verse zu dem Gedanken, den Matthäus in diesem Abschnitt zum Ausdruck bringen wollte, und V. 17 giebt dann einen vortrefflichen Abschluss, indem er den Jüngern vorführt, wie sie vor den grössten Männern des alten Bundes bevorzugt sind, während das ungläubige Volk absolut nichts aus Jesu Lehren gewinnen kann. Verhält dies sich aber so, so liegt schon darin der Beweis, dass V. 16 f. sicher hier nicht am ursprünglichen Ort stehen. Wir sehen auch in der Parallele bei Lucas, wie Matthäus durch Umänderung V. 16 für seinen Gedahken zugeschnitten hat. Luc. 10, 23 heisst der Spruch: „Selig sind die Augen, die sehen,

was ihr seht", und das wird man sicher als das Echte ansehen (vgl. auch Wendt, die Lehre Jesu I S. 93), wenn man Matth. V. 17 = Luc. 10, 24 mit ihrem Luc. V. 23 analogen Aufbau des Gedankens dazuzieht. Matthäus aber brauchte einen andern Gegensatz, da er dargethan hatte, wie das übrige Volk überhaupt nicht sieht. So kommt er dazu, ὑμῶν nachdrücklich voranzustellen und ὅτι βλέπουσιν zu schreiben. Ausserdem fügt er entsprechend der Jesaiastelle, die von Augen und Ohren gesprochen hatte, auch hier die Seligpreisung der Ohren der Jünger bei.

Erwähnen muss ich noch, dass es mir durchaus geboten erscheint, V. 18 nicht direct auf V. 17 zu beziehen; ich glaube, οὖν V. 18 zieht die Schlussfolgerung aus V. 11—17, so dass es sagen will: „Ihr nun, die ihr so hoch über den Andern steht und so viel vor ihnen voraushabt dadurch, dass ihr meine Anhänger geworden seid, sollt jetzt auch im Gegensatz zu dem Volk die Deutung des Gleichnisses erhalten."

Mit der Ueberleitung zur Deutung des Gleichnisses kommen wir zu einem Punkt, über den recht verschieden geurtheilt worden ist. Dem Matthäus zufolge findet es Jesus ganz natürlich, dass auch die Jünger das Gleichniss nicht verstehen. Dadurch aber, dass sie sich ihm angeschlossen haben, haben sie die Berechtigung erworben, die Deutung von ihm zu erfahren. Anders steht es bei Marcus. Da sagt Jesus zwar auch zuerst, dass es ihnen verliehen worden sei, von dem Mysterium des Reiches Kunde zu erhalten, und dass er absichtlich zum Volke in Parabeln spreche, damit sie nicht verstünden, was er lehre und damit ihnen die Möglichkeit der Bekehrung genommen werde. V. 13 aber ist kaum anders zu verstehen, als dass nun Jesus doch seine Verwunderung darüber ausspricht, wie auch sie nicht im Stande sind, den Sinn der Parabel zu erfassen und dass dies eine schlechte Aussicht für das Verständniss der andern Parabeln sei. Jülicher (S. 129) findet sich nach seiner Auffassung von V. 11 in der angenehmen Lage, dass die Schwierigkeit für ihn hinfalle, denn Jesus gebe hier seiner Betroffenheit Ausdruck, dass

sie, denen ja das Mysterium des Reiches bereits verliehen sei, trotzdem noch eine so geringe Fähigkeit zu sehen und zu verstehen hätten, dass ihnen der Sinn des Gleichnisses dunkel geblieben sei. Ich habe bereits gesagt, warum ich seine Erklärung von V. 11 nicht billigen kann. Sie ist auch auf V. 13 ausgedehnt nicht stichhaltig. Wäre der Text des Marcus in seinem ganzen Umfange der der Quelle gewesen, so begriffe sich nicht, warum Jesus erst nachträglich seine Verwunderung über ihre Unfähigkeit zu verstehen ausgedrückt und nicht den Tadel an die Spitze der Antwort an die Jünger gestellt hätte. Jesus würde dann gesagt haben: Wie, auch ihr wisst nicht, was das Gleichniss bedeutet, ihr, denen das Geheimniss des Gottesreiches gegeben ist, und ich hatte doch nur um des Volkes willen die parabolische Lehrweise angewendet, damit dieses nicht verstehen solle.

Der nach meiner Ansicht für die Entscheidung einzuschlagende Weg ist bereits von Wittichen (Jahrb. f. prot. Theol. 1881 S. 374 f.) gezeigt worden. Ich stimme zwar seinen Voraussetzungen nicht zu, dass den Jüngern das Geheimniss des Reiches bereits mitgetheilt und dass gemäss V. 11b und 12 nur die Jünger befähigt gewesen seien, die in den Gleichnissen niedergelegte Wahrheit zu verstehen, während das Volk nur die symbolische Erzählung aufzunehmen vermochte, aber es ist wahr, dass der Tadel V. 13 nach dem Wort V. 11 sonderbar erscheint. Da nun V. 11 der Quelle entnommen ist, V. 13 aber von den Parallelen nicht gekannt wird, so ist bei dem Widerspruch zwischen den beiden Versen dieser letztere zu beanstanden.

Es ist schon mehrfach darauf hingewiesen worden, dass gerade Marcus verschiedene die Jünger tadelnde Worte berichtet, die die beiden andern Synoptiker nicht kennen. Namentlich 8, 17 wird mit unverkennbarer Beziehung auf das 4, 12 verwendete Prophetenwort den Jüngern von Jesus ein starker Vorwurf über ihre Unfähigkeit ihn zu verstehen gemacht; und gerade die Verstärkung des Tadels der Jünger hat Matthäus am parallelen Orte nicht. Haben wir nun recht mit der in diesen Jahrb. 1887 S. 93 ff. ausgeführten

Ansicht, dass die Erzählung von der Blindenheilung in Bethsaida von Marcus herrühre und dass er die Absicht hatte, mit derselben darzuthun, wie die Jünger allmählich aus Blinden zu Sehenden wurden, so fällt auf die vorhergehende Erzählung auch ein anderes Licht. Dann lag es im Interesse des Gedankens, den der Evangelist darstellen wollte, den Zustand ihres bisherigen Nichtsehens recht deutlich vor die Augen zu führen, und das erreichte er, indem er die auf das 4. Cap. zurückgreifende Einfügung vornahm. Haben wir also hier die Wahrscheinlichkeit, einen solchen tadelnden Vorwurf der Jünger erst dem Evangelisten zuzuweisen, so hat es auch keine Bedenken, wenn 4, 13 Differenzen mit den voraufgegangenen Versen vorliegen, auch diese Stelle der Quelle abzusprechen. Als Marcus den Vers schrieb, hat er dabei sich auch nicht klar gemacht, dass er mit der Quelle die Jünger nach den Parabeln hatte fragen lassen, dass sie die andern Parabeln also auch nicht verstanden haben und daher das Fut. *γνώσεσθε* nicht die richtig gewählte Zeitform ist.

Dann bleibt freilich immer noch die Frage übrig, ob ein Uebergang zu der Deutung des Gleichnisses in der Quelle stand und wie er gelautet hat. V. 18 des Matthäus erweckt hinsichtlich seiner Ursprünglichkeit auch Bedenken. Die nachdrückliche Voranstellung des *ὑμεῖς* erinnert immerhin an *ὑμῶν* V. 16, das Matthäus erst eingefügt und an die Spitze gesetzt hat. Und die Worte *ἀκούσατε τὴν παραβολὴν τοῦ σπείραντος* haben auch gewisse Aehnlichkeit mit der von Matthäus herrührenden Construction *φράσον ἡμῖν τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ* V. 36. Diese beiden Dinge sind allerdings nicht zwingend. Es lässt sich für Matthäus anführen, dass *ὑμῖν* V. 11 doch auch schon in der Quelle voranstand und dass V. 36 nach unserm Verse gebildet sein kann, aber ich mag mich doch nicht für Matthäus entscheiden. Aus Lucas ist, wie wir gleich sehen werden, für die Beurtheilung dieser Frage kein Anhalt zu gewinnen. Es scheint mir daher das Gerathenste, die Unmöglichkeit einzugestehen, dass wir noch entscheiden können, ob ein Uebergang da war und wie er gelautet haben könnte.

Die Veränderungen, die Lucas mit diesen Versen vorgenommen hat, sind leicht festzustellen. Die Angabe, dass Jesus sich mit seinen Jüngern allein befunden habe, als sie ihn nach der Deutung des Gleichnisses fragten, hat er verwischt. Das Gespräch setzt freilich auch in der Fassung, in der er es hat, voraus, dass das Volk nicht mehr zugegen ist, und doch sind V. 19 wieder so dichte Volksmassen um ihn, dass seine Mutter und seine Brüder nicht zu ihm dringen können. Lucas hat aber V. 19 jedenfalls noch dieselben Volksmassen im Auge gehabt, die Jesum nach V. 4 umgeben; also ist er durch das Bestreben, die Scenerie zu vereinfachen, in eine Inconvenienz verfallen. Das Compositum *ἐπηρώτων* statt des Simplex verräth seine Hand. Ob *αὐτοῦ* nach *μαθηταί* ein Zusatz von ihm ist, lässt sich nicht entscheiden. Sicher aber hat erst er geschrieben *τίς αὕτη εἴη ἡ παραβολή*. Dies zeigt sich an der ihm geläufigen Frageform durch das Interrogativpronomen mit dem Optativ und an der Vereinfachung des schwierigeren Ausdrucks des Marcus. Die Beseitigung des Plurals *τὰς παραβολάς* lag ihm allerdings sehr nahe, da er keine Andeutung mehr erhalten hat, dass Jesus bei dieser Gelegenheit mehrere Parabeln gesprochen habe. V. 10 fehlt bei ihm *αὐτοῖς* nach *εἶπεν;* er knüpft diesen Vers, wie auch den vorausgegangenen und den nachfolgenden, mit *δέ* an. Der Sinn dieses Wortes hat bei ihm keine Veränderung erfahren. Den ersten Theil desselben repräsentirt er auch noch, selbst hinsichtlich der Wortstellung, getreu nach der Quelle; *τοῖς λοιποῖς* statt *ἐκείνοις* ist eine Correctur von ihm. Dadurch, dass er *τα πάντα γίνεται* auslässt, wird sein Ausdruck ungenau, da man *δέδοται τὰ μυστήρια κτλ.* ergänzen muss ohne *γνῶναι.* Die Hindeutung auf die Jesaiastelle hat er vereinfacht und gekürzt. In einiger Beziehung erinnert seine Fassung an die des Matthäus. Aber dies ist so zu erklären, dass Beide selbständig geändert haben. Die Unterscheidung der Bedeutung von *βλέπειν* und *ἰδεῖν,* welche die Quelle und mit ihr Marcus macht, ist dem ersten wie dem dritten Evangelisten offenbar nicht begründet erschienen; im zweiten Glied ist die Bearbeitung des Lucas ja auch eine andere

als die des Matthäus, Lucas conformirt da genau nach dem ersten Glied, während sich Matthäus mehr der Quelle anschliesst. Warum der dritte Evangelist den Schlusssatz *μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς* weggelassen hat, ist schwer zu sagen. Möglich ist es immerhin, dass er ihm allzuhart erschienen ist. An dieser Stelle können wir aber wieder gegen Simons einsetzen. Ich halte es für unwahrscheinlich, dass Lucas diesen Abschnitt des Matthäus gekannt haben könne. Bei der eminent heidenfreundlichen und dem ungläubigen Judenvolke abgeneigten Gesinnung des dritten Evangelisten würde es befremden, wie sich Lucas eine so eclatante Hinweisung auf den Unglauben und die Verstocktheit der Juden habe entgehen lassen, und dies um so mehr, als aus dem Schluss der Apostelgeschichte klar genug wird, wie gewichtig ihm das von Matthäus hier angeführte Prophetenwort erschien. Hat er es dort gewissermassen als das Resultat der historischen Entwicklung, auf die er zurückblicken wollte, an das Ende seiner zweiten Schrift gesetzt, so würde er hier, wenn er es da nicht auch schon anführen wollte, gewiss in irgend einer Weise den Gedanken, den das Wort zum Ausdruck bringt, angedeutet haben. V. 13 des Marcus lässt Lucas wieder aus, ersetzt ihn aber durch eine auf V. 9 zurückgreifende Ankündigung, die Deutung den Jüngern geben zu wollen.

Die mit Matthäus gegen Marcus gemeinsamen Spuren der Erzählungsquelle sind V. 9 der Ausdruck *οἱ μαθηταί*, V. 10 vielleicht *ὁ δὲ εἶπεν*, bestimmt die Erhaltung des *γνῶναι*, der Pluralis *τὰ μυστήρια* und die Stellung dieses Ausdrucks von *τῆς βασιλείας*.

Ezechiel's Weissagung wider Tyrus.

Capitel 26. 27. 28.

Untersucht von

Carl Hermann Manchot.

I.

In seinem gehaltvollen Buche rühmt auch der neueste Erklärer von diesem Abschnitte, dass er mit grossem Fleisse ausgearbeitet, „schriftstellerisch einer der bedeutendsten des ganzen Buches sei" (Smend 187). Andererseits klagt derselbe Betrachter, dass „die Ausdehnung des Stückes in keinem Verhältniss stehe zu der Bedeutung, die die Tyrier im Vergleich zu den anderen Nachbarvölkern für Israel hatten" (a. a. O. S. 184). Aber auch das erste Lob wird bedeutend eingeschränkt. Das „prächtige Klagelied" (Cap. 27) ist nicht so einheitlich durchgeführt, wie man erwarten sollte. Darf die Forschung bei diesen richtigen, aber einander widersprechenden Urtheilen stehen bleiben? Der Prophet liebt die Allegorie und versteht sie bis in's Einzelne auszumalen. Ob er Aegypten, dem grossen Drachen in seinem Strom (Cap. 29 u. 32), Verderben ankündigt, ob er Assur als den schönsten Baum im Garten Gottes (Cap. 31), ob er Israel als den üppig gedeihenden und dann verbrannten Rebstock (Cap. 17, 19) schildert, ob er für unseren Geschmack weniger ansprechende Vergleiche (Cap. 16, 19, 23) durchführt, jedesmal hält er sich sorgsam in den Umrissen des einmal angefangenen Bildes. Nur bei dem treffenden Vergleiche der Stadt Tyrus mit einem Prachtschiff vernachlässigt der Schriftsteller — nach der vorliegenden Gestalt des Textes — in auffallender Weise

das von ihm selbst gewählte Bild. Unmerklich tritt (Cap. 27, 9) eine Beschreibung der Stadt an die Stelle des Schiffsbildes (V. 9—25), worauf plötzlich wieder das Bild vom Schiffe weitergeführt wird, als ob es niemals wäre bei Seite geschoben gewesen. Neben hervorragender schriftstellerischer Sorgfalt werden also Spuren einer Nachlässigkeit der Composition wahrgenommen, wie man sie bei diesem genauen Schriftsteller nicht erwarten sollte. Die Prüfung dieser Gegensätze hat uns seit Langem beschäftigt. Wir wollen sie mit ihren Ergebnissen hurz darlegen.

Geht man den Text von Cap. 27 sorgfältig durch, so überrascht uns zuerst V. 3 die Rede der Stadt Tyrus. Nach dem überlieferten Text sagt sie nichts weiter als „ich bin die allerschönste" (אני כלילת יפי), wobei Niemand auf den Gedanken kommt, dass sie gleich darauf als schwimmendes Schiff beschrieben werden soll, man vielmehr an die sitzende Händlerin denkt. Das widerstreitet der schriftstellerischen Gewohnheit Ezechiel's. „Unmerklich" nimmt er seine Allegorien nicht auf, sondern er kündigt sie an allen anderen Stellen an, vgl. 16, 3 ff., 17, 3 ff., 19, 2 ff., 24, 1 ff., 29, 3 ff., 31, 3 ff., 32, 2 ff. Deshalb scheint Wellhausen (bei Smend 195) Recht zu haben, wenn er liest: אניה אני „Ein Schiff bin ich, vollkommen ist meine Schönheit." Aber auch nach dieser Verbesserung fällt es noch auf, dass die Tyrus ihren Hauptvorzug, auf den sie trotzt, dass sie nämlich mitten im Meere liege, nicht selbst hervorhebt. Denn darauf wird in dem Klagelied ausdrücklich Bezug genommen V. 26; „mitten im Meere", wo sie sich so sicher dünkt, soll sie ein Ostwind zerbrechen. Diese Bemerkung wird durch den Text der LXX unterstützt. Die LXX las nämlich V. 4 statt גבוליך vielmehr *τῷ Βεελείμ*, also לבעלים. Setzt man dies in den Text, so entsteht mit anderer Versabtheilung ein sehr guter Sinn. Tyrus spricht: „Ein Schiff bin ich, vollkommen ist meine Schönheit mitten im Meere". Sie erhält darauf die Antwort: „Dem Baal des Meeres haben deine Erbauer deine Schönheit vollkommen gemacht." Aehnlich heisst es auf einer der phönicischen Inschriften מלקרת בעל צר, Melkarth, der Baal, der Herr, von Tyrus. Vielleicht ist es jedoch noch

besser, in dem τῷ Βεελείμ der LXX die Spur des hebräischen Wortes בְּלַע zu erkennen und zu übersetzen „für's Verderben", „für's Verschlungenwerden" (Jer. 51, 44), für den Untergang haben dich deine Erbauer so schön gemacht, wobei gewissermassen das Jer. 51, 44 vorkommende Wortspiel zwischen בעל und בלע wiederholt wäre. Diese Auffassung giebt einen einfachen und natürlichen Sinn. Von der gewöhnlichen kann man dies nicht sagen. Smend übersetzt: „Mitten im Meere lagen deine Borde", indem er erklärt גבוליך sei doppelsinnig, als „Grenze" und als „Schiffsbord" gebraucht. Ohne Zweifel hat ihn dabei der Gedanke geleitet, dass der Schriftsteller nicht ganz unvermittelt auf die Beschreibung des Schiffes kommen könne. Aber dieser Doppelsinn ist aus Ez. 40, 12 nicht zu beweisen; denn dort heisst גבול was es immer heisst: die Grenze, der äussere Rand. Da wäre besser zu sagen, dass hier noch nicht an das Schiff gedacht sei und wieder zu übersetzen: „mitten im Meere deine Grenzen", woraus freilich die andere Schwierigkeit entsteht, dass die Bauleute (V. 4) Erbauer einer Stadt und ohne Vermittelung (V. 5) Erbauer eines Schiffes sind, was dem Verfahren eines sorgfältigen Schriftstellers, als welchen wir Ezechiel kennen lernen, durchaus widerspricht. Die oben gegebene Deutung, bei welcher die merkwürdige Abweichung der LXX ebenfalls ihre Erklärung findet, beseitigt diese Schwierigkeit. Sie macht aber auch verständlich, wie, nachdem einmal — es sei zunächst dahingestellt, aus welchem Grunde — die deutliche Ankündigung des Schiffes (V. 3) verschwunden war, in dem Texte weitere Veränderungen vorgenommen wurden bezw. werden mussten.

Die Allegorie vom Schiff geht darauf vollkommen richtig und sicher weiter bis V. 8. Aber in V. 9 treten grosse Schwierigkeiten hervor. Dort springt die Schilderung völlig unvermittelt aus der Beschreibung des Schiffes in die einer Seestadt über und es stehen da sogar einige Worte (לערב מער בך), die schon das Alterthum nicht mehr verstand. Dies ist sehr auffallend. V. 8 werden die drei Hauptorte der Phönicier: Sidon, Arvad und Tyrus erwähnt. Den Leuten dieser drei grossen Städte wird auf dem Schiffe je eine

bestimmte Thätigkeit zugewiesen. Sidon und Arvad rudern, die Führung des Schiffes liegt in den Händen der Tyrier, welche die Schiffer stellen. V. 9 werden auf einmal noch die „Meister und Weisen von Gebal" nachgetragen und zwar angeblich als Schiffszimmerleute, welchen als Hauptauftrag zufällt, das Leck des stolzen Schiffes zu bessern. Dieser Satz muss die grössten Bedenken erregen. Denn 1) Gebal, d. i. Byblus, verdiente in keiner Weise neben Arvad und Sidon genannt zu werden. Zwar war die Stadt sehr alt, aber sie nahm keine so hervorragende Stelle ein, dass sie allein neben den drei Hauptorten genannt werden konnte. Dass die Weisheit von Gebal (Byblus) neben derjenigen von Tyrus „hochberühmt" gewesen sei, wie angeführt wird, lässt sich aus Ez. 28, 3 und Sach. 9, 2 nicht erweisen, da Gebal an beiden Stellen gar nicht erwähnt und auch sonst im A. T. niemals als Sitz besonderer Weisheit genannt wird. Man sieht also nicht ein, wie neben den politisch wichtigen Hauptorten die politisch weniger bedeutende Stadt Gebal allein genannt wird. 2) Auch in der Ausführung der Allegorie erregt dieser Satz Bedenken. Das stolze Schiff und seine vorzügliche Bemannung werden beschrieben V. 4—8. Darin verdienen die Schiffszimmerleute, die ein etwa entstehendes Leck ausbessern, keine besondere Erwähnung; und am allerwenigsten Meister und Gesellen, die nur dazu auf dem Schiffe wären, um Lecke zu stopfen. Der Schiffszimmermann hat viele andere Dinge zu thun. Ein Leck gehört doch nicht zu den nothwendigen Dingen auf einem stolzen Schiff; und es wird im Alterthum so wenig wie heute ein wesentlicher, besonders zu nennender Theil der Besatzung für die Beseitigung der durch besonderes Unglück entstehenden Lecke zum Voraus bestimmt gewesen sein. Gutes Steuern soll ja das Leck vermeiden. Man appellire nur an seemännisches Urtheil, ob irgend Schiffkundige bei knapper Erwähnung der Bemannung eines Prachtschiffes erwarten, dass der Schiffszimmermann deshalb, weil er ein Leck verstopfen könne, besonders genannt werde. Auch der Verfasser des Stückes hält die besondere Erwähnung der Leckstopfer nicht für nöthig, denn V. 29, wo er die Besatzung an-

derer Schiffe beschreibt, führt er sie nicht auf, sondern bleibt bei denen, welche sonst die Bemannung ausmachen. 3) Auch das Wort בדק, in diesem Sinne „Leck", ist sonst im A. T. nicht nachzuweisen. בדק heisst Spalt, Riss in der Mauer, das Baufällige an einem Hause, 2. Kön. 12, 6—13; 22, 5. Daraus ist das Zeitwort בדק, das Baufällige ausbessern, 2. Chr. 34, 10, in Gebrauch gekommen. Dieser Zusammenhang ist der Uebertragung auf ein Schiffsleck wenig günstig. 4) Es muss dies um so mehr hervorgehoben werden, als Alt-Byblus kein Hafenort war und seine Bewohner nicht als Schiffszimmerleute, wohl aber als geschickte Handwerker für Häuser- und Mauerbauten Ruf hatten. Salomo verwandte sie beim Tempelbau, 1. Kön, 5, 32. Dies erwägend, wird man zu dem Schlusse kommen müssen, dass V. 9[a] nicht vom Schiff, sondern von der Stadt handle; also mit diesem Vers die Allegorie vom Schiff verlassen ist.

Auch die folgenden Worte in V. 9 von כל־אניות an können in ihrem Zusammenhange nicht auf das Schiff, sondern nur auf die Seestadt gehen. Denn „alle Seeschiffe" können unmöglich als in dem Einen Seeschiffe Tyrus schwimmend vorgestellt werden. Diese Worte bringen aber die weitere Schwierigkeit mit sich, dass das nur hier vorkommende מערב damit in Verbindung steht, welches man nach V. 27 u. 34 auf „Waaren" und „Handel" deuten muss, wobei sehr auffällt, dass ein so einfacher, mehrfach verbürgter, naheliegender Sinn den alten Versionen entgehen konnte. Dass von V. 10 an ebenfalls nur noch von der Stadt die Rede und das Bild vom Schiff bis V. 25 ganz vergessen ist, sieht der Leser. Denn auch V. 10 ist nicht von der Bemannung des tyrischen Schiffes, sondern von den Miethtruppen in der Festung Tyrus die Rede. Die Ordnung der Aufzählung wird damit auf's Neue unterbrochen. Denn an das Betreiben des Handels (V. 9[b]) hätte sich die Schilderung der Gegenstände des Handels von V. 12 an unmittelbar anschliessen sollen. Statt dessen hören wir, als ob die Schönheit der Stadt noch gar nicht beschrieben wäre, die Schilderung ihrer Schönheit als Festung. Ueberdies bringt V. 10 eine neue grosse Schwierigkeit. Unter den tyrischen

Hilfstruppen werden an erster Stelle Perser erwähnt. Für das spätere, mit den Persern eng befreundete Tyrus wäre diese Notiz ganz unverfänglich; aber sie ist sehr schwer zu verstehen für Tyrus in den Zeiten Nebukadnezar's, da man von den Persern in Vorderasien noch nichts wusste.

Die Ausleger haben deshalb in mehrfacher Weise den Anstoss zu heben gesucht. Ohne alles Einzelne aufzuzählen erwähnen wir das Wichtigste. Man hat dazu bemerkt, dass die Phönicier im persischen Meerbusen Handel trieben, also könnten sie auch von dort Miethtruppen bezogen haben. Aber dieser Schluss ist sehr unsicher; denn es ist nicht recht denkbar, dass in jenen Zeiten bewaffnete Söldnerschaaren den weiten Weg vom persischen Meerbusen nach Tyrus ungehindert zurücklegen konnten. Hitzig hat deshalb daran erinnert, dass Sallust (Jugurth. 18) von Persern, welche in der Urzeit sich in Afrika angesiedelt, zu melden weiss; und er meint, dass wir, dieser Notiz vertrauend, die Perser als doppelt getheilt annehmen dürfen, und demgemäss Ezechiel's פרס von afrikanischen Persern zu deuten hätten. Hitzig erwähnt noch, dass Plinius (H. N. 5. 8, 8) das Volk der Pharusii mit den afrikanischen Persern Sallust's in Verbindung bringe, obschon die Perorsi gleich nahe lägen. Diese Deutung ist von Dillmann (B. L. 4, 470) dahin geändert worden, dass derselbe die afrikanischen Perser als für jene Zeit „kaum glaublich“ aufgiebt; aber die Perorsi (Plin. V, 1. 8, 8; VI, 30, 35; Ptol. IV, 6, 16) und Pharusii (Plin. V, 1, 10; 8, 8; Ptol. IV, 6, 17; P. Mela III, 11; Str. II, 131) zur Erklärung herbeizieht und deshalb bei Ezechiel lieber parus als paras lesen will. Smend macht jedoch darauf aufmerksam, dass פרס auch 38, 5 unter den Hilfsvölkern des Gog aufgezählt werde, und dass auch dort, wie hier, die Aufzählung von Ost nach West zu gehen scheine; auch scheine es unstatthaft, bei Gogs Heer nur an afrikanische Hilfsvölker zu denken. Demnach kommt Smend zu dem begründeten Schluss: wir wissen zwar nicht, wie es möglich war, aber die vorwiegende Bedeutung des Wortes פרס nöthigt doch an Perser zu denken. Weniger Zustimmung wird sein letzter Satz finden: „Es handelt sich ja

hier nur um eine rhetorische Wendung". Denn wenn nicht die wirklichen Hilfstruppen angeführt wurden, so hat die ganze Anführung keinen Sinn. Nicht dass die Hilfsvölker weit her kommen wird irgend hervorgehoben, sondern dass ihr bekannter kriegerischer Schmuck der Stadt zur Zierde gereiche; und darin wird man eine Nöthigung finden, an weit bekannte, namhafte Soldtruppen zu denken, als welche die nordafrikanischen Pharusii oder Perorsi kaum anzusehen sind. Es bleibt demnach die Schwierigkeit voll bestehen, dass das besprochene Stück an erster Stelle Perser als tyrische Soldtruppen nennt, aber in eine Zeit datirt wird, aus welcher man von persischen Soldtruppen in Phönicien nicht nur nichts weiss, sondern gerechten Grund hat, zu zweifeln, ob damals solche dorthin gelangten.

Von einzelnen sprachlichen Schwierigkeiten in der folgenden Schilderung absehend, gehen wir zunächst zu V. 25 über, wo offenbar eine Verderbniss des Textes vorliegt. אניות תרשיש שרותיך מערבך kann nicht zusammen construirt werden. Das Wort מערבך ist bei jeder Deutung überflüssig. Die LXX lasen במערבך; aber auch so giebt es mit dem vorhergehenden keinen Sinn. Hitzig will das Wort deshalb als unecht streichen. Smend betont, dass in dieser Vershälfte „ein Fehler stecken muss" (S. 215). Er sucht eine Verbalform, zu welcher מערבך, was stets = Waare, der Objectsaccusativ wäre = „sie trugen dir deine Waaren zu". Aber diese Erklärung kann nicht befriedigen, weil die Waaren aus einem grossen Theil der genannten Gebiete, von den griechischen Inseln, von Mesech, Tubal und aus allen in Asien genannten Ländern nicht auf Tartessusschiffen nach Tyrus kamen. Dagegen gäbe es einen sehr guten Sinn, wenn der Athnach vor das Wort מערבך gesetzt würde und dieses vielleicht in der Auffassung des Targum „in deinem Verkehr (Handel) zu dem folgenden gezogen werden könnte" und man (das ו vor תמלאי weglassend) übersetzt: „in deinem Handel fülltest du dich an und wurdest sehr gewichtig im Meer".

Doch muss auch dagegen betont werden, dass מערבך, wenn der Sinn „Waare" festgehalten wird, so nicht con-

struirt werden kann; und es demnach, Alles in Allem, wie ein versprengtes Stück im Text steht. Dass das Prachtschiff von der Menge der Waaren, die es verhandele, sich angefüllt habe, wäre auch in diesem Bilde kein guter Zug; denn das Prachtschiff wird nicht als Handelsschiff beschrieben. Das Prachtschiff wird voll und schwer, von den Menschen und ihrem Treiben, die zu ihm gehören; deshalb kann es nicht dicht an den Küsten fahren, sondern muss das hohe Meer suchen. In diesem Zusammenhang würde das blosse Hervorheben der Waaren wie ein entstellender Zug, wie der Missklang eines Nebentones zu einem reinen Accord wirken. Doch braucht diese Schwierigkeit hier nur constatirt zu werden, während der Versuch ihrer Lösung, wie von שרותיך, einem folgenden Abschnitt dieser Abhandlung vorbehalten bleibt. Wir lassen also מערביך für sich und übersetzen das Schlussglied: „Du fülltest dich an und wurdest sehr gewichtig mitten im Meer“.

Mit diesem Versglied wird, wie die Worte „mitten im Meer“ verrathen, die Allegorie vom Schiff wieder aufgenommen. Dieselbe wird dann V. 26 weitergeführt und zwar so energisch, als ob sie niemals unterbrochen wäre. Denn das mitten im Meer schwimmende, vollbeladene, tiefgehende Schiff wird durch einen Ostwind zerstört, der einzigen Gewalt, die einem Schiff in jenem Meer gefährlich werden konnte. Die Aufzählung der V. 27 einzeln genannten Klassen von untergehenden Menschen und Dingen ist in mehrfacher Beziehung befremdend. Es fehlen השטים, die Ruderer, welche doch eben vorher V. 26 genannt waren; und es ist auffallend, dass neben der „ganzen Volksschaar“ בכל־קהלך noch so viele einzelne Klassen genannt werden, nämlich nicht bloss die Ausbesserer des Lecks, sondern auch die auf den fremden Schiffen V. 10 den Handel von Tyrus besorgenden Schiffer, die ערבי מערבך, und ferner auch die Kriegsleute, welche beide doch nicht auf dem *Prachtschiff* Tyrus sind, sondern bei welchen an die Stadt, bei ersteren sogar an theilweise fremde, nur für Handelszwecke im Hafen liegende Schiffe gedacht wird. Dieses Befremden wird gesteigert, wenn man die V. 33 u. 34 vergleicht, wo

in der Klage über das untergegangene Tyrus alle zwischen die drei Begriffe: הונך עזבוניך מערבך (das erworbene Gut — der Markt am Platz V. 16 — der Grosshandel) und die כל־קהלך אשר בתוכך Eingeschobenen nicht erwähnt werden. Man wird deshalb vermuthen müssen, dass V. 27 eine Erweiterung erfahren habe, und zwar durch die eben besprochenen Worte, welche zum Theil aus der Schilderung der Stadt genommen sind, während von einem Schiff gesagt: „Die ganze Mannschaft, welche in dir ist" alle darauf befindlichen Menschen schon völlig einschliesst.

Zu dem Gesagten kommen zwei weitere auffällige Erscheinungen hinzu, welche den ganzen Charakter des Schlussabschnittes betreffen.

a. Die Klage der Schiffer ist V. 29—34 ausgemalt; die Klage der Inseln ist nur begonnen. Das Klagelied geht in ganz abgebrochenen und widersprechenden Tönen aus. Von schriftstellerisch hervorragender Arbeit kann an diesem Schlusse nicht die Rede sein. Die Schlussbemerkung: „die Händler unter den Völkern pfeifen über Dich", ist in einem Klagelied ein fremder, und in der Beurtheilung der Wirkung des Falles einer grossen Handelsstadt geradezu ein falscher Ton. Der neutestamentliche Apokalyptiker wusste das besser: *οἱ ἔμποροι τῆς γῆς κλαίουσιν καὶ πενθοῦσιν ἐπ' αὐτὴν ὅτι τὸν γόμον αὐτῶν οὐδεὶς ἀγοράζει οὐκέτι* (Apok. XVIII, 11). Dazu kommt, dass סחר gerade in V. 21 zur Bezeichnung solcher Händler gebraucht ist, welche durch den Untergang ihres Markts schweren Schaden leiden mussten, während der „Handel" eines grossen Concurrenzplatzes durch מערב zu bezeichnen war. In dem ganzen Stück 27, 1—35 ist endlich dies Substantiv סחר nur Einmal gebraucht, während statt desselben wiederholt רכלים gesetzt ist, V. 3. 13. 15. 17. 23. 24. Dieser Zwischensatz von den Kaufleuten, die bei dem Fall von Tyrus höhnen, scheint deshalb ein dem ursprünglichen Text fremdes Einschiebsel zu sein, wenn nicht mit dem Chaldäer שממו wie V. 35 von den Inselbewohnern zu lesen wäre.

b. Dass dieser Zusatz gemacht wurde, scheint mit dem zusammenzuhängen, was am meisten auffällt. Nachdem

nämlich eben erzählt ist, welche und wie viele Länder mit Tyrus Handel treiben, wird mit keiner Sylbe des Eindrucks erwähnt, welchen der Untergang bei den Meisten der an Tyrus' Wohlergehen so nahe Betheiligten machen wird. Auch das Alterthum kannte nicht bloss den Spott über das Elend, sondern hatte für das Unglück einer grossen Handelsstadt ein Mitgefühl, das grosser Opfer fähig war. Droysen[1] bemerkt z. B., dass die Gaben, die nach dem durch Erdbeben zerstörten Rhodos flossen, erst in der neueren Zeit eine Art Gegenstück in den Unterstützungen gefunden haben, die Hamburg nach dem Brande 1842 zu Theil wurden. Die Einzigen, welche das Klagelied hervorhebt, sind die Schiffer und die Inseln; und letztere sehr unvollständig. Die ganze breite Schilderung der Kriegsmacht und Handelsherrlichkeit von Tyrus, welche die Fortsetzung der Allegorie vom Schiff V. 9 unterbricht, findet in der Schlussklage keine Verwendung. Der sonst so genaue und sorgfältige Schriftsteller hat anscheinend das Klagelied über den Untergang von Tyrus nur zu einem Katalog seiner Handelsbeziehungen zu benutzen gewusst. Wie werthvoll dieser für die Erforschung der phönicischen Dinge sein mag, in diesem Klagelied ist er ein Auswuchs, der es entstellt. Dieser Katalog nennt neben dem Handel auf der See bedeutenden Landhandel und das Klagelied kommt nur auf den Seehandel zurück (V. 33). Man vergleiche nur Apokal. 17, in dem so Vieles aus Ezech. 27 entlehnt ist, und man wird sofort wahrnehmen, wie ganz anders von einem ähnlichen Schriftsteller, der sie von vornherein in seinen Gedankenkreis gezogen, diese Angaben benutzt wären.

Damit sind wir an den Punkt gelangt, an dem der Eindruck dieser Wahrnehmungen in ein kurzes Urtheil zu-

---

1) Joh. Gust. Droysen, Geschichte der Epigonen, III, 2, 178 ff., besonders 182. „Woher dieser Eifer zu unterstützen? Man wird nicht irren, wenn man die Beweggründe, namentlich in der mercantilen Bedeutung von Rhodos sucht....., wie bei dem Unglück Hamburgs wird man die Möglichkeit einer allgemeinen Erschütterung aller Handelsverhältnisse zu fürchten gehabt und alle Anstrengungen machen zu müssen geglaubt haben, dem vorzubeugen“....

sammenzufassen ist. Wenn weitere Anzeichen dafür vorhanden wären, dass dieses Stück überarbeitet sei, so fühlte man sich gedrungen, die ganze Schilderung des tyrischen Handels dem Ueberarbeiter zuzuweisen, sei es, dass er den Katalog selbst verfasst oder anderswo vorgefunden hätte. Ohne den Eindruck zu schwächen, lässt sich das Handelsverzeichniss vollständig loslösen und herausnehmen und dann erhält man ein in sich einiges, dem in den übrigen Allegorien dargelegten, schriftstellerischen Wesen Ezechiel's völlig entsprechendes Stück.

Dasselbe würde umfassen die Verse 1—8, dann V. 25b ohne [ב]מערבך, ferner V. 26, V. 27 ohne die Zwischenfügung und die folgenden Verse. Es sind ferner noch, als beim Schiffsbild fremdartig und dem „mitten im Meer“ widersprechend, auszuscheiden 27, 3b von הישבתי bis רבים, und ausser dem schon angemerkten 27, 9a auch 27, 9b, während schon constatirt ist, dass V. 25b von ותמלאי an gerechnet werden soll. Die Ueberarbeitung vorausgesetzt, würde dann auch wahrscheinlich das abgebrochene Stück der Klage der Inseln in C. 26, 16—18 wieder zu finden sein. Die alte Klage hätte danach folgende Gestalt gehabt:

„1. Und es geschah das Wort Jahve's zu mir, 2. Du Menschensohn mache ein Klagelied über Tyrus, 3. und sprich zu Tyrus: „Tyrus, du sprachst: Ein Schiff bin ich von vollkommener Schönheit mitten im Meer.“ 4. Für den Baal des Meers [oder als Wortspiel: „für das Verderben“] haben dich deine Erbauer geschmückt. 5. Aus Cypressen von Senir bauten sie dir alle Doppelplanken; eine Ceder vom Libanon nahmen sie, einen Mastbaum auf dich zu machen. 6. Aus Eichen von Basan machten sie deine Ruderbänke; dein Verdeck machten sie aus Elfenbein in Buchsbaumholz von den Inseln der Chittäer. 7. Buntgewirktes Linnen aus Aegypten war dein Segelwerk, dir zu dienen als Panier; blauer und rother Purpur von den Inseln Elisa's war dein Dach. 8. Die Einwohner von Sidon und Arvad waren deine Ruderer; deine Kundigen, Tyrus, waren in dir als deine Steuerleute. 25b. Du fülltest dich an und wurdest sehr schwer mitten im Meer. 26. Auf

grosse Wasser führten dich deine Ruderer. Aber der Ostwind zerbricht dich mitten im Meer. 27. Deine Güter, deine Waaren und dein Handel und alles Volk, welches in dir, werden sinken mitten ins Meer. 28. Am Tage deines Untergangs werden erbeben die Ufer vom lauten Geschrei deiner Steuerleute. 29. Und es steigen aus ihren Schiffen Alle, die das Ruder führen, die Schiffer Alle, die das Meer befahren; an's Land treten sie 30 und rufen über dich laut, klagen bitterlich und werfen Staub auf ihre Häupter, wälzen sich in Asche. 31. Wegen dir scheeren sie sich eine Glatze, gürten Säcke um und weinen deinetwegen in Seelenschmerz bitteres Weh. 32. Und nehmen über dich in ihren Mund ein Klaglied und wehklagen über dich: Wer ist wie Tyrus, die zerstörte inmitten des Meeres. 33. Indem deine Waaren ausgingen auf dem Meere hast du gesättigt viele Völker; mit der Menge deiner Güter und deiner Einkäufe hast du bereichert die Könige der Erde. 34. Nun bist du zerstört vom Meere hinweg, in die Tiefen der Wasser fiel dein Handel und alles Volk in dir. Vom Gedröhn deines Falles (26, 15) erzittern die Inseln. 35. Alle Bewohner der Inseln entsetzen sich über dich und ihre Könige schaudern und beben in ihrem Angesicht. 26, 16. Und alle Fürsten des Meeres steigen herunter von ihren Stühlen, legen ihre Mäntel ab und ziehen ihre buntgewirkten Gewänder aus, kleiden sich in Bangen, setzen sich auf die Erde, erschrecken unablässig und erstarren ob dir. 17. Sie heben über dich ein Klagelied an und sprechen: Wie bist du untergegangen, du volkreiche im Meer, du gepriesene Stadt, welche stark war durch das Meer (sie selbst und alle ihre Bewohner), welche ihren Schrecken lieh all' ihren Bewohnern. 18. Nun beben die Inseln am Tage deines Falles und bestürzt sind die Inseln im Meer ob deinem Ausgang. C. 27, 36 b. Jähem Tode fielst du anheim und bist dahin auf ewig."

Das giebt ein Klagelied, bis auf die hier etwas breiten V.V. 29—34[a] 35, wie aus einem Guss, das den übrigen allegorischen Dichtungen Ezechiel's ähnlich ist. Es fragt sich

indessen, bevor man definitiv zu der Umstellung schreitet, ob auch in dem vorhergehenden Capitel 26 deutliche Anzeichen zu erkennen sind, welche die C. 27 gemachten Beobachtungen unterstützen. Zur Beantwortung dieser Frage wenden wir uns zu näherer Betrachtung des 26. Capitels, und zwar so, dass wir mit möglichster Schärfe die in demselben enthaltene Ankündigung prüfen.

II.

1. Die letzte Strophe der Ankündigung C. 26, 19—21 steht in genauer Beziehung zu dem in C. 27 vorgestellten Bilde des Untergangs. Tyrus wird zu einer verödeten Stadt gemacht werden und zwar so, dass Jahve die grosse Fluth über dieselbe heraufsteigen lässt, die grossen Wasser sie bedecken (V. 19), sie wird mit Allem, was auf dem Inselfelsen ruht, in die Unterwelt, in die Tiefe versenkt (20), und dies geschieht plötzlich (jähem Tode gebe ich dich dahin), offenbar durch ein Erdbeben, ein Wunder des Allmächtigen (V. 21). Das entspricht ganz genau dem Ausgang des Klagelieds C. 27. Denn dort heisst es ebenso V. 33 u. 34, dass ganz Tyrus mit allem Volk in ihm und seinem ganzen Verkehr in die Tiefe sinkt und plötzlich dahin ist (V. 36 b). Auf einen Untergang durch die Kriegsgewalt erobernder Feinde nimmt das Klagelied C. 27 gar keine Beziehung. Auch der Schrecken der Inseln passt in diesen Zusammenhang. Denn ein solches mit vulkanischen Erscheinungen verbundenes Aufschwellen des Meeres, in Folge dessen die Insel versinkt, musste eben die Inseln in ganz besonderen Schrecken versetzen. Für Tyrus lag eine solche Ankündigung nicht aus dem Wege. Denn eine der kleinen Inseln, auf welchen die Stadt gebaut war, die Melkarthsinsel, d. h. die Insel mit dem Melkarthsheiligthum, ist vor den Zeiten Ezechiel's durch Erdbeben und Ueberschwemmung zerstört worden [Bibel-Lex. V, 555]. Man vergleiche Strab. XVI, 2, 23, der auch ein späteres Erdbeben an der benachbarten Küste mit hoch aufschwellendem Meer (ib. § 26) erwähnt.

2. Dieser letzten Strophe entspricht nicht ganz die erste C. 26, 1—6. Denn da ist das Bild vom Meer in besonderer Weise ausgedeutet. Es heisst V. 3: „Ich will gegen dich heraufführen, o Tyrus, viele Völker, als führte man das Meer in seinen Wellen herauf.“ Diese sollen Mauern und Thürme zerstören und Jahveh wird Tyrus zu einem kahlen Felsen im Meer abkehren (V. 5). Aber die Tochterstädte sollen von dem Schwert erwürgt werden (V. 6). Dass hier ein Widerspruch gegen den Schluss V. 19 ff. vorliegt, kann nicht übersehen werden. Dort ist es die tiefe Fluth des Meeres selbst, die aufsteigt: hier sind es Völker, die zahlreich wie das Meer in seinen Wellen heraufgeführt werden. Andererseits sind aber auch die Verse 26, 1—6 selbst nicht einheitlich gedacht. Von einem Heer konnte doch schwerlich ursprünglich gesagt werden, dass es gegen Tyrus heraufgeführt werde, da es vielmehr gegen die Stadt heran-, beziehungsweise hinabgeführt werden musste. Sodann ist sehr auffallend, dass die Schilderung der Zerstörung bei der Stadt beginnt und die Töchter auf dem Lande, d. h. die kleineren Städte des Gebietes auf dem festen Lande, erst nachher erwähnt werden. Jedes heranziehende Heer musste aber diese zuerst treffen und überwältigen, bevor es nur den Angriff auf die Inselstadt richten konnte. Weiter ist gar nicht einzusehen, was den Städten auf dem Lande Besonderes im Gegensatz zu der Mutterstadt auf der Insel angekündigt wird, wenn auch die Mutterstadt durch ein feindliches Heer zerstört, also ebenfalls durch das Schwert erwürgt wird. Die Andeutung eines Unterschieds war nur dann gerechtfertigt, wenn eine verschiedene Weise der Zerstörung angekündigt wurde.

Da nun nach V. 19 ein solcher Unterschied möglich ist, so fragt sich, ob derselbe nicht ursprünglich vorhanden war. Bei näherer Betrachtung wird dies sehr wahrscheinlich. Denn zu dem Satz: ich will gegen dich heraufführen viele Völker, würde doch als einfacher Vergleich der Fülle nur das Meer und seine Wellen, also „so zahlreich wie das Meer und seine Wellen“ hinzugesetzt sein. Der Text aber legt den Vergleich in das Heraufführen: „wie wenn man

heraufführte das Meer mit seinen Wellen". Dadurch wird die Drohung eigentlich nicht verstärkt, sondern verdunkelt; denn es wird etwas Bekanntes: das Herauf- oder Heranziehen eines zahlreichen Feindesheeres, das man ja genugsam in den benachbarten Ländern und zuletzt auch in Jerusalem erlebt hatte, mit dem in Jerusalem weniger, in Babylon gar nicht Bekannten, dem plötzlichen Aufsteigen des Meeres, verglichen. Und überdies mangelt der entscheidende Vergleichungspunkt. Zwischen dem Aufziehen eines Belagerungsheeres, das erst vom Lande her gegen Tyrus operiren muss und dem plötzlichen vulkanischen Aufsteigen des Meeres, das dann von allen Seiten über die Insel strömen und sie mit den Fluthen der Tiefe bedecken (V. 19) und ihren Felsen kahl abkehren wird (V. 5), besteht gar keine Aehnlichkeit. Dem unmittelbar von Gott bewirkten Naturereigniss wohnt durchaus die Plötzlichkeit inne, welche im späteren Verlauf überall vorausgesetzt ist, V. 19, 20; 27, 26; 27, 34. 36. Die Zerstörung durch ein Heer mit vorausgehender Belagerung hat davon nichts an sich. Der Unterschied zwischen der Mutterstadt und den Töchtern auf dem Felde (d. h. auf der Küste des Festlandes) ist voll und ganz vorhanden und auch die Reihenfolge gerechtfertigt, wenn der Mutterstadt auf der Insel durch das Meer, den Töchterstädten dagegen auf der Küste durch das Schwert von Feinden die Vernichtung angekündigt wurde. Dass spätere Zusätze gemacht sind, scheint, ganz für sich betrachtet, schon der Schluss von V. 5 והיתה לבז לגוים anzudeuten. Denn diese Worte geben sich als eine Deutung der Ankündigung, dass die Erde von dem Inselfels abgewischt werden solle, welche indess in gar keinem Zusammenhang mit derselben steht. Löst man in V. 3 die Worte גוים רבים כהעלות und am Schluss von V. 5 היתה לבז לגוים ab, so mangelt dem Sinn gar nichts. Es wird vielmehr ein reiner, den späteren Versen entsprechender Zusammenhang hergestellt. Also:

Uebersetzung des Ursprünglichen.

V. 3. Denn so spricht Jahveh der Herr: Siehe, ich will an dich Tyrus und ich will gegen dich heraufführen

das Meer in seinen Wellen. 4. Die sollen verderben die Mauern von Tyrus und einreissen ihre Thürme und ich fege ihr Erdreich von ihr weg und mache sie zum kahlen Felsen. 5. Ein Ort zum Ausbreiten der Netze sollen sie werden mitten im Meer, denn ich habe es gesagt, spricht Jahveh der Herr. 6. Und ihre Töchter auf dem Lande sollen durch das Schwert erwürgt werden und sollen erfahren, dass ich Jahveh bin.

Daran schlösse sich vortrefflich an, was wir V. 19—21 lesen:

19. „Denn so spricht Jahveh, der Herr: „Indem ich dich mache zu einer verödeten Stadt wie die Städte, welche nicht bewohnt werden; indem ich wider dich heraufführe die Fluth und dich bedecke mit den grossen Wassern, 20. versenke ich dich mit den in die Grube Gesunkenen zum Volke der Urzeit und mache dich wohnen in der Unterwelt in den Einöden von Ewigkeit her bei den in die Grube Gesunkenen, auf dass du nicht wohnest und Ruhm strahlest im Lande der Lebendigen. 21. Jähem Tode gebe ich dich hin und du bist nicht mehr; du wirst gesucht aber nicht mehr gefunden werden in Ewigkeit, spricht Jahveh, der Herr."

Die Betrachtung der kleineren Unregelmässigkeiten in den Versen 26, 4—6 fügen wir weiter unten ein.

In um so grösserem Widerspruch steht dazu C. 26, v. 7—15. Denn in diesen Versen wird eine Eroberung von Tyrus durch Nebukadnezar angekündigt. Aber man darf sagen, diese Ankündigung passt nicht zu dem vorausgehenden und sie widerstrebt dem nachfolgenden Stücke. Denn an die Stelle der Fluth setzt sie menschliche Belagerung: und trotzdem leiht sie den Inseln und ihren Königen eine Wehklage, die keine Spur der Beziehung auf die Urheber des Falles, keine Furcht vor diesen Siegern, keine Unterwerfung ausspricht, sondern lediglich klagt wie bei einem unvermeidlichen, plötzlichen, unmittelbar von Gott gewirkten Naturereignisse. Sie klagen nur, dass die Stadt Tyrus in demselben Meer untergegangen sei, das ihre Stärke war, und für sich selbst bangen sie לרגעים unablässig — was zu der Schilderung von einem Untergang im Meer vortrefflich — zur Ankündigung einer

Eroberung im Krieg kaum passt. Gerade dass besonders die Inseln im Meer, die das Meer stark macht (26, 17), über den Untergang von Tyrus so wehklagen sollen, scheint anzudeuten, dass die Voraussetzung, von der aus die Klage entworfen wurde, als ein besonderes See-Unglück gedacht ist, dem die Inseln in ähnlicher Weise ausgesetzt sein konnten. Der Untergang in Folge einer vulkanischen Erschütterung und Ueberschwemmung wäre ein solches Ereigniss gewesen; die Aufschüttung eines noch so grossartigen Dammes nach Tyrus konnte weiter im Meere gelegene Inseln nicht besonders erschrecken. Ein Damm durch's Watt nach Norderney wäre ein grosses Werk; aber er würde die Bewohner von Helgoland nicht vor einer Umwandlung ihrer Insel in eine Halbinsel bange machen, so wenig wie die neue Riesenbrücke von Newyork nach Brooklyn die Engländer eine Ueberbrückung des Canals besorgen oder die Franzosen sie hoffen lässt.

Bevor wir der Ankündigung der Belagerung durch Nebukadnezar näher treten, ist es nöthig, V. 9 einer gesonderten Betrachtung zu unterziehen. Dort liegt der merkwürdige Fall vor, dass ein durch den Zusammenhang klar vorgeschriebener Sinn lexikalisch und grammatisch nicht erweisbar scheint. Nachdem V. 8 das Aufschütten des Dammes und die Errichtung des Sturmdachs geschildert ist, folgt V. 9[a], in dem der Erfolg des gegen die Mauer gerichteten Angriffs beschrieben sein muss; denn V. 9[b] schildert das Niederreissen der Thürme; und darauf kommt V. 10 der siegreiche Einzug in die durch die Bresche erstürmte Stadt. Nun ist in 9[a] merkwürdig, dass der Wortlaut mit diesem klar angezeigten Sinn schwer in Einklang zu bringen ist. Derselbe lautet:

ומחי קבלו יתן בחמותיך

„und Stossen seines Widders wird er an deine Mauern geben". Das ist ausserordentlich schwerfällig ausgedrückt. Es wird noch auffälliger beim Vergleich mit der klar ausgedrückten zweiten Hälfte: „und deine Thürme wird er mit seinen Eisen zertrümmern". Von den Thürmen auf oder hinter der Mauer heisst es also klar, dass sie zertrümmert werden, während von der Mauer nur gemeldet wäre, dass der Stoss des

Mauerbrechers gegen sie gerichtet werde. Die Sache wird dadurch noch schwieriger, dass מחי als Substantiv des „Stossens“ sonst nicht vorkommt; und dass die Bedeutung Mauerbrecher, Widder für קֹבֶל nur errathen ist, aber weder sprachlich noch sachlich erwiesen werden kann. Denn, soweit sonst unsere Kenntniss des Wortes reicht, heisst קֹבֶל das Gegenüberliegende und haben die LXX in A²B annähernd richtig übersetzt mit *ἀπέναντι*, קבלו muss demnach heissen: das ihm gegenüberliegende oder ihm gegenüber. Einige wollten deshalb, מחי קבלו percussio oppositi gleichsam als Soldatenbezeichnung des Mauerbrechers auffassen, wie etwa eine starke Kanone „der Widerstandsbrecher“ genannt werden könnte. Aber dagegen streitet das Pronomen; auch ist der Ausdruck im A. T. nicht nachzuweisen, da der Mauerbrecher sonst nach der Gestalt und der Aufgabe seines Eisenbeschlags „der Widder“ und כַּר genannt wird, wofür besonders Ezechiel 4, 2; 21, 27 Zeugniss ablegt.

Viele Erklärer haben deshalb den gerathenen Sinn: Mauerbrecher für קבל allein wieder aufgenommen, wogegen dieselben Bedenken bestehen. Die LXX lasen statt ומחי vielmehר רְמָחָיו „seine Lanzen“. Das kann nicht helfen. Die Aufstellung von Lanzen neben dem Sturmdach kann keinen besonderen Sinn haben; und dass etwa der Singular anstatt des sonst üblichen Ausdrucks für den Widder gebraucht wäre, lässt sich ebenso wenig erweisen wie die Bedeutung Mauerbrecher für קבל. Daneben besteht auch noch die weitere Schwierigkeit, dass bei dieser Auffassung der Erfolg des Stossens nicht angegeben ist, während der Erfolg doch bei der Schilderung des Angriffs auf die Thürme genannt und auch V. 10 für den Angriff auf die Mauer vorausgesetzt ist. Alle diese Schwierigkeiten sind mit einander zu beseitigen, wenn man annehmen will, dass die Buchstaben ומחי vor קבלו und יתן nach diesem Wort, sei's durch ein Versehen, sei's mit Absicht, nicht ganz der jetzigen Schrift gemäss übertragen wurden, sondern in theilweise umgekehrter Folge zu lesen sind. Dann heisst der Vers

וימח קבלו נתיב (ב) חמותיך

„und er wird stossen ihm gegenüber einen Weg in deine

Mauern", woran sich alsdann vortrefflich anschliesst: die Zertrümmerung der *auf*, beziehungsweise *hinter* den Mauern stehenden Thürme, welche als letztes Hinderniss bei dem Sturmangriff durch die Bresche beseitigt werden müssen. Die Ortsangabe der Bresche ist merkwürdig, aber der Sinn ist vollkommen klar und passt auch genau in den Zusammenhang [1]).

Fassen wir endlich die gesammte Ankündigung in's Auge, so sind darin folgende Punkte beachtenswerth:

1) Im ganzen übrigen Buche Ezechiel's wird der König von Babel niemals mit der Ausführlichkeit angeführt, wie V. 7, wo er als „Nebukadnezar, König von Babel, König aller Könige" bezeichnet ist. Schon die Zusammenstellung „Nebukadnezar, König von Babel" ist nach dem sonstigen Gebrauch Ezechiel's auffällig. Bei der ersten Ankündigung der Belagerung Jerusalems C. 4 und 5 wird der König von Babel gar nicht mit Namen genannt. 17, 12; 19, 9; 21, 19, 21; 24, 2; 30, 24. 25; 32, 11 heisst es überall nur „der König von Babel". Nur in unserer Stelle 26, 7, sodann in

---

[1]) Auf einen anderen, schwierigeren Weg zur Heilung des Verses könnten die LXX noch aufmerksam machen. Dort finden sich nämlich, nachdem im vorhergehenden Verse סללה ebenso wie Ezech. IV, 2. Jes. XXXVII, 33 *χάραξ* übersetzt ist, die Worte *βελοστάσεις ὅπλων*, für welche im jetzigen hebräischen Text kein Gegenwerth. Dagegen ist צנה unübersetzt geblieben und alles Folgende bis יתן בְּ vor חמותיך mit *καὶ τὰς λόγχας αὐτοῦ ἐπὶ σὲ δώσει* wiedergegeben. Dass LXX ganz auf eigene Faust Wurfmaschinen in den Text gebracht haben sollten, ist nicht recht wahrscheinlich; denn im Unterschied von Ez. IV, 2, wo *βελοστάσεις* = כרים muss *βελοστάσεις ὅπλων* Wurfmaschinen heissen. Liest man nun in Arrian's Beschreibung der Belagerung von Tyrus, wie der gegen eine Stadt vorgetriebene Sturmdamm an seiner Spitze mit Wurfmaschinen bewaffnet wurde, die man ihrerseits wieder mit Schilden deckte, so wäre möglich, dass zu dem והקים עליך vor צנה ein solcher Begriff gehörte, wenn man nur sicher wüsste, welches hebräische Wort für כלים im Stat. constr. zu setzen wäre. Die hebräischen Buchstaben dafür wären dann wahrscheinlich in dem zu suchen, was nach מחי steht, nach der von Geiger (Urschrift und Uebersetzung) so wahrscheinlich gemachten Regel, dass zuerst verdrängte Worte später wieder neben ihrem Ersatz erscheinen, und man müsste מחיק unmittelbar mit den Mauern verbinden.

29, 18, 19; und 30, 10 werden Namen und einfacher Titel zusammen genannt. An beiden letztern ist es aber geschehen im Hinblick auf 26, 7; so dass die in ihnen vorkommende Bezeichnung von derjenigen 26, 7 abhängig erscheint und der Werth der dreimaligen Anführung sich auf Eine, die dem sonstigen Gebrauch Ezechiel's entgegensteht, beschränkt. In den erzählenden Stücken bei Jeremia 39, 1. 11; 52, 4, 12. steht ebenfalls Nebukadnezar, König von Babel, während 52, 20 ff. nur Nebukadnezar steht. Ebenso ist Nebukadnezar, König von Babel, die stehende Bezeichnung bei Jeremia 21, 7; 22, 25; 25, 1. 9; 27, 6. 8; 28, 11. 14; 29, 3. 21; 32, 28; 43, 10; 44, 30; 46, 26; 49, 30; 50, 17; 51, 34. C. 28, 3; 29, 1; 32, 1 steht nur Nebukadnezar. Daneben findet sich häufig genug der Titel allein: „König von Babel" Jer. 20, 4; 21, 4. 10; 25, 11 f.; 27, 8 f., 13, 17; 28, 2. 4; 29, 22; 32, 2—4, 36; 34, 2. 7. 21; 36, 29; 37, 17. 19; 38, 3. 17. 23; 39, 6; 40, 5. 7. 9. 11; 41, 2; 42, 11; 46, 2; 50, 18. 43; 51, 31; 52, 3. 9. 10. 11. 15. 26. 27. 34. Aehnlich steht die Sache in den Büchern der Könige und der Chronik. Name und Titel, und der Titel allein wechseln im freien Gebrauch. Ezechiel dagegen gebraucht in allen übrigen Stücken *lediglich* den Titel: der Name und der Titel kommen nur in den mit der Weissagung gegen Tyrus in Zusammenhang stehenden Stücken als Ausnahme vor.

2) Dagegen ist der weitere Titel „König aller Könige" im ganzen A. T. als Titel der Könige von Babel nicht nachzuweisen. Diesen Titel kennen wir nur als Titel der *persischen* Könige, wie auch die Commentare hervorheben. Der Titel „Grosskönig" ist der alte von den Assyrern überkommene Titel (Jes. 36, 4), welchen auch Nebukadnezar geführt zu haben scheint, Ez. 17, 3. Aus Jes. 10, 8 scheint hervorzugehen, dass der hochmüthige König zu Assyrien die von ihm besiegten Könige nur noch seine Fürsten שׂרים nannte. Nur von den persischen Königen wissen wir, dass sie sich neben „Grosskönig" auf ihren Inschriften auch „König der Könige" nannten (vgl. Hitzig zu d. St). Im A. T. kömmt der Titel sonst *nur* in Stücken vor, welche unter Einfluss der späteren persischen Auf-

fassung geschrieben sind, so in den chaldäischen Stücken Esra VII, 12 von Artaxerxes und dem noch späteren Daniel 2, 37 von dem fingirten Nebukadnezar dieses Buches und Esth. 1, 1 ff. scheint auf diesen Titel anzuspielen. Es muss uns also sehr befremden, dass Ezechiel mit diesem Titel den Nebukadnezar für Tyrus ankündigt, und zwar, was das Allermerkwürdigste ist, in einer Rede Gottes. Für den Allmächtigen ist doch selbst Nebukadnezar sonst nur „sein Knecht" und „der König von Babel"; deshalb will es sich in Prophetenmund besonders schlecht schicken, dass in einer Rede Gottes der König mit dieser grossen Titulatur, die er noch nicht einmal vor den Menschen hat, angeführt wird. Man darf auch nicht sagen, das geschehe, um den Tyrern desto mehr Eindruck zu machen. Denn zu diesem Zweck ist die Rede gar nicht verfasst; sie kündigt nur an, was die um Jerusalem Trauernden bei der Ueberhebung der Tyrer (26, 2) trösten soll.

3) Befremdlich ist ferner die nachlässige Stellung der Apposition nach dem Ortsadverb מִצָּפוֹן. Die hebräische Syntax verlangt, wie dies auch Esra 7, 12, Dan. 2, 17 geschieht, den unmittelbaren Anschluss einer solchen kurzen attributiven Apposition an den Hauptbegriff. Ezechiel verfährt sonst nach dieser Regel[1]). Insbesondere ist es störend, dass die Apposition „König der Könige" durch מצפון vor dem

---

[1]) Vgl. „Es geschah das Wort J.'s zu Ezechiel, dem Sohne Busi's, dem Priester" 1, 3. ferner: „wie das Aussehen des Eises, des schrecklichen, ausgespannt über ihre Häupter von oberwärts" 1, 22. ferner „ich sende dich zu den Kindern Israel, dem abtrünnigen Volke, welche von mir abgefallen sind", vgl. II, 1; III, 6; III, 15.; ferner: „ich sah unter ihnen Jasanga, den Sohn Assur's, und Pelatja, den Sohn Benaja's, Fürsten des Volkes" XI, 1. „auf meinem heiligen Berge, auf dem hohen Berge Israel . . . . daselbst wird mir das ganze Haus Israel dienen, daselbst etc." XX, 40. Davon verschieden ist die einschränkende Apposition, welche die engere Umgrenzung eines weiteren Begriffes in ausführlicher Beschreibung dem Zeitwort nachträgt XXIII, 12. Dagegen heisst es XXIV, 21 der Regel entsprechend: „Siehe, ich entweihe mein Heiligthum, euren hoffärtigen Stolz, die Lust eurer Augen und die Sorge eures Herzens"; ebenso: „Siehe, ich will an dich, Pharao, König von Aegypten, grosser Drache, gelagert inmitten seiner Ströme" 29, 2.

Subject getrennt ist; denn dieses Orts-Adverb steht meistens am Schlusse eines Satzes oder Satztheiles [1]). Das letzte der unten angeführten Beispiele und ebenso die Stellen Jer. 15, 12 und 50, 41 zeigen zugleich, dass weitere Objecte mit ו nach מצפון angeschlossen werden, um so auffallender aber ist und bleibt, dass מצפון vor מלכ מ׳ und nicht nach diesem gesetzt ist. Fehlten die Worte „Nebukadnezar, König von Babel“ oder fehlte „König der Könige“, so wäre die Construction natürlich; dass „von Norden her“ zwischen beide zusammengehörende Begriffe gestellt ist, ist auffällig. Es weckt den Verdacht, dass eine Einschiebung nachträglich stattgefunden habe.

4) Wenn Jerusalem von Norden her das Unheil und und der Zerstörer angekündigt wird, so ist das sachentsprechend. Aus den angeführten Stellen Jeremias könnte fast die Vermuthung geweckt werden, „das Unheil kömmt von Norden“ sei eine stehende Redensart gewesen. Dass aber ein babylonischer Angriff auf Tyrus mit einem von Norden her kommenden Zuge angekündigt wurde, ist, wenn auch nicht geradezu ganz falsch, doch sehr unwahrscheinlich. Denn die babylonischen Heerschaaren kamen von Ribla oder über Damaskus und mussten die südlichen Abhänge des Antilibanon umgehen, und dann, um nach Tyrus zu gelangen, sich wieder nach Norden wenden, weshalb auch die Weissagung gegen das nördlicher als Tyrus ge-

[1]) Vgl. Jos. 17, 9; 18, 5, 12, 17; Jud. 7, 1; Jes. 41, 25; 49, 12; Jer. 4, 6; 6, 1; 13, 20; 15, 12; 47, 2; 50, 3; 50, 41, 48; Psalm 107, 3; oder es steht am Anfang vor dem Verb: Jes. 14. 31; Jerem. 1, 14; 46, 20; Ez. 8, 5 und Job 37, 22. Für den Sachverhalt ist es ganz besonders instructiv, die Stellen Jerem. 1, 14 und Jerem. 4, 6 und 6, 1 zu vergleichen; denn in denselben steht nahezu derselbe Satz in veränderter Wortfolge

Jerem. 1, 14

ויאמר יהוה אלי מצפון הפתח הרעה על כל־ישבר הארץ

Jerem. 4, 6

כי רעה אנכי מבי מצפון — —

Jerem. 6, 1

כי רעה נשקפה מצפון ושֶׁבֶר גדול

legene Sidon Ezech. XXVIII, 20 ff. nach derjenigen gegen Tyrus gestellt ist: Gegen Tyrus kamen babylonische Heere also nicht von Norden. Ueberdies sollen die Babylonier Tyrus belagern nachdem sie Jerusalem genommen hatten, also weit südlich von Tyrus standen. Deshalb ist es sehr unwahrscheinlich, dass Tyrus ein von Norden kommender Angriff der Babylonier angekündigt wurde.

5) Ebenfalls befremdlich ist die Beschreibung des Heeres, das die Belagerung vollziehen sollte. Vergleicht man die Beschreibung mit derjenigen der Heere, welche Jerusalem belagern, so fällt auf:

a) bei der Belagerung Jerusalems heisst das Belagerungsheer nun חיל; es wird auch gesagt, dass Nebukadnezar gekommen sei וכל־חילו und „sein ganzes Heer“. 2. Kön. 25, 2; ebenso heisst es חיל־כשׂדים das Heer der Chaldäer 2. Kön. 25, 5, 9. Ebenso Jerem. 32, 2: חיל מלך בבל; 39, 2, 5; 34, 1, 7, 21; 35, 11; 37, 10, 11, 38; 52, 4. 8. 14. Mit demselben Wort wird auch das Heer Pharao's z. B. Jerem. 37, 5, 7; 46, 2 und das Heer Jüda's bezeichnet, z. B. Jer. 41, 11. 16. In Ezechiel's Schrift findet man חיל in dem gleichen Sinne 17, 17; 27, 11; 29, 18. 19; 32, 31; 37, 10; 38, 4. 15. Hier C. 26, 7 dagegen ist nicht von einem חיל die Rede, sondern es werden dessen einzelne Theile: „Pferd und Wagen, Reiter und קהל ועמ רב genannt. Der letztere Ausdruck zur Bezeichnung des Fussvolkes ist nicht ganz deutlich. LXX bietet *καὶ συναγωγῆς πολλῆς ἐθνῶν σφόδρα* oder *ἐθνῶν πολλῶν σφόδρα*. Nach dem letzteren will Wellhausen lesen וקהל עמ רב, wobei an 17, 17 erinnert wird, also mit dem Sinn und „ein Heer vieles Volk“. Uns würde nach 17, 17 und LXX richtiger scheinen zu lesen וקהל רב עמים, indem man sich erinnert, dass קהל עמים, 23, 24 zur Bezeichnung aller Menschen im Belagerungsheer vor Jerusalem gebraucht ist, ein besonders grosses Heer, also sehr wohl mit קהל רב עמים bezeichnet werden konnte. Das *σφόδρα* scheint darauf hinzuweisen, dass die LXX רב zweimal gelesen haben; einmal zu viel, aber die Unsicherheit erklärt sich besser aus dem selteneren Ausdruck, den wir vorziehen, als aus

dem gewöhnlicheren עם־רב, 17, 15, der dort auch richtig übersetzt ist.

b) Der Vergleich beider Beschreibungen der Belagerungsheere wird ferner besonders dadurch merkwürdig, dass vor Jerusalem, wo sie doch besondere Dienste leisten konnten, die פרשים nicht erwähnt werden, dagegen vor Tyrus, der Seestadt, wo sie von geringem Nutzen waren, denselben eine besondere Hervorhebung zufällt. Ueberhaupt ist, ausser dieser, keine Stelle im A. T. nachzuweisen, wo von der Reiterei der babylonischen Könige als einem wichtigen Heerestheil gesprochen wäre. Es werden wohl ihre Gespanne und Wagen סוס ורכב genannt, aber פרשים als ein Theil der Kriegsmacht finden keine Erwähnung. Dies ist sehr beachtenswerth. Reiter d. i. פרשים werden im A. T. bei den Aegyptern erwähnt. Als Joseph seines Vaters Leiche bestattet, begleiten ihn ägyptische „Reiter" 1. Mos. 50, 9. Beim Auszug der Israeliten aus Aegypten werden neben Ross und Wagen ganz besonders die „Reiter" פרשים erwähnt, 2. Mos. 14, 9. 17. 18. 23. 26. 28, vgl. Jos. 24, 6. Man findet in den ausführlichen Angaben dieselben drei Worte neben einander wie in der Beschreibung des Tyrus belagernden Heeres, nämlich סוס, רכב, פרשים. Beim Einfall des ägyptischen Königs Sisak in Judäa meldet der Bericht ausdrücklich seine 60,000 פרשים. Ebenso hebt Jeremia 46, 4 das Einrücken der Reiter in die ägyptische Schlachtordnung vor der Niederlage Pharao Necho's bei Circesium besonders hervor. Auf die Hilfe ägyptischer Reiter, als auf eine besonders furchtbare Waffe richteten sich oft die trügerischen Hoffnungen der Judäer, Jes 31, 1, 2; 36, 9. Ez. 17, 15. 2. Kön. 18, 24. Unter dem ägyptischen Einfluss führte Salomo Reiterei ein 1. Kön. 5, 6; 9, 19. 22; 10, 26. Als Adonia nach der Königswürde strebte, verschaffte er sich Wagen und Reiter 1 Kön. 1, 5, wie auch in der Erklärung des israelitischen Königsrechtes das Halten von Reitern 1. Sam. 8, 9 hervorgehoben wird. Der Prophet Elia heisst Wagen Israel und seine Reiter 2. Kön. 2, 12; 13, 14. Es wird auch erwähnt, dass nach einer unglücklichen

Schlacht gegen die Syrer nur 50 Reiter in Israel übrig blieben. 2. Kön. 13, 7. Ebenso haben Reiter die Philister 1. Sam. 13, 5; 2. Sam. 1, 6; die Syrer 2. Sam. 10, 18 und zu den Verwandten der Syrer muss auch der König des mit Damaskus verbundenen und in dessen Nähe gelegenen Zoba gerechnet werden, von wo David mit Reitern befehdet (2. Sam. 8, 4) und später den Kindern Ammon Reiter — als Miethtruppen gegen Israel gesandt wurden, 1. Chr. 19, 6 (vgl. Nöldecke Bibel-Lex. 1, 231 f.).

Ausserdem werden Reiter, die zugleich Bogenschützen oder Begleiter derselben bei den Elymäern erwähnt, Jes. 22, 6 und Jer. 49, 34 ff.; doch war nach letzterer Stelle der Bogen die Hauptwaffe derselben. Reiter und Schützen, also wahrscheinlich mit Pfeil und Bogen bewaffnete Reiter werden bei dem wilden Volke, das zu Jeremia's Zeiten vom Norden her über das Land brauste, besonders hervorgehoben, Jer. 4, 29. Auch bei Gog Ez. 38, 4 sind die Reiter eine charakteristische Erscheinung. In den wenigen Notizen aus der persischen Zeit trifft man sofort auf Reiter, und zwar als schützendes Geleite, ähnlich wie bei Joseph in Aegypten, Esra 8, 22. Neh. 2, 9. Dagegen ist bei keiner einzigen Schilderung der assyrischen oder babylonischen Heere der Reiterei als eines für die Entscheidung bedeutsamen Heerestheils besondere Erwähnung gethan. Es scheint, dass dieser immerhin merkwürdige Umstand nicht zufällig ist. Man bedenke nur, dass Jeremia bei der Niederlage Pharao Necho's die ägyptische Reiterei besonders erwähnt. Warum fällt nie einem hebräischen Schriftsteller ein, die Reiter im babylonischen Heer zu bemerken? Jes. 21, 7 sieht der Wächter die gegen Babel heranstürmenden Perser und Meder in der charakteristischen Erscheinung der Reiter, wie sie nach Cyrop. VII, 1, 27, 48, 49, VIII, 6, 10 Cyrus zuerst einführte. Sehr lehrreich in dieser Hinsicht ist die Gegenüberstellung der Beschreibung des ägyptischen Heeres 2. Kön. 18, 24 und des assyrischen, wie sie in 2. Kön. 19, 23 hervortritt. Dem Assyrer wird vorgeworfen, dass er „durch die Menge seiner Wagen“ habe das Verwegenste leisten, den

Libanon ersteigen, d. h. Jerusalem erobern und zur Königsburg durchbrechen wollen (s. Thenius z. d. St.). Von den Aegyptern dagegen wird erwähnt, dass ihre Wagen und Reiter dem Hiskia als ein Trost gegen die Assyrer erschienen seien. Hier ist der besprochene Gegensatz der beiderseitigen Heere auf's Schärfste markirt. Von den Aegyptern allein ist also nicht bloss „die Menge der Wagen" hervorgehoben, sondern hinzugefügt „und der Reiter". Dieser Gegensatz ist jedoch nicht genügend bemerkt worden; denn man liess sich durch eine allzurasche Auffassung von 2. Kön. 18, 23, Jes. 36, 8 täuschen. Der assyrische Erzschenke sagt dort zu Hiskia, er wolle ihm 2000 Pferde geben, wenn Hiskia die רכבים dazu zu stellen vermöge. Man deutet die רכבים gewöhnlich ohne Weiteres als פרשים, was doch nicht statthaft ist, und fasst diese Stelle als ein geringschätziges Angebot auf, indem damit der folgende Satz in dem Sinne verbunden wird, dass der Zusammenhang besage: Du hast „nicht einmal Mannschaft genug, um einen ganz gewöhnlichen Reiter- oder Wagentrupp zu bilden; und selbst wenn du das könntest, sofern wir dir die Pferde dazu leihen, so würde dir auch dann unser geringster Statthalter noch mit seinen Truppen überlegen sein" (Thenius d. St.). Bei dieser Auffassung ist übersehen: a) dass der Erzschenke die Pferde nur dann anbietet, wenn Hiskia „einen Vertrag macht" mit dem assyrischen König (nicht: einen Kampf oder Wettstreit eingeht), nach dem Vertrag aber von einem Kampf gegen Statthalter des assyrischen Königs nicht mehr die Rede sein kann; b) dass 2000 Pferde für Wagen, wie man nach dem herrschenden Gebrauch von סוסים deuten muss, eine sehr grosse Kriegsmacht bedeuten. Der Kriegswagen war mit zwei Pferden bespannt. 2000 Pferde geben also 1000 Wagen. Nun vergleiche man, dass Pharao bei der Verfolgung der Israeliten nur 600 auserlesene Wagen zur Verfügung hatte, 2. Mos. 14, 7; Sissera 900 besass, Richt. 4, 3. 12. 15; die Syrer 2. Sam. 10, 8 mit 700 furchtbar waren, Hadareser nach 1. Chr. 18, 4 mit 1000 Wagen aus zog, der ägyptische König Sisak 2. Chr. 12, 3 mit 1200

Wagen neben 60,000 Reitern in Juda einfiel[1]) und nach Cyropaed. VIII, 6. 10 Cyrus neben 600,000 Fussgängern und 120,000 Reitern 2000 Wagen gegen Aegypten in's Feld führte. Was der Erzschenke dem Hiskia anbot, war also eine grosse Macht, die sicherlich im Verhältniss stand zu den Wagen, mit welchen er selbst heraufgezogen war. Vielleicht drückt das Wort daneben aus, dass der assyrische Feldherr selbst die Wagen, welche den Israeliten zu Hiskia's Zeit so sehr imponirten, nicht für die Hauptstärke des Heeres ansah; eine Meinung, in welcher er David, den Verfasser des 22. Psalm, die Makkabäer und wohl auch Cyrus auf seiner Seite hat.

c) Endlich ist auch in V. 24 übersehen, dass השיב את־פני eine feste Formel ist, welche bedeutet, eine Bitte, einen Vorschlag abschlagen oder zurückweisen; und dass diese Formel gerade in dem Buch der Könige 1. Kön. 2, 16. 17. 20, auch 2. Chron. 6, 42. Ps. 132, 10 bei Bitten an königliche Personen gebraucht ist. Man hat deshalb kein Recht, den Ausdruck an dieser Stelle mit „in die Flucht schlagen" zu übersetzen. Da nach dem Vertrag, d. i. der Unterwerfung unter den assyrischen König, von einem Kampfe nicht mehr die Rede sein kann, so wird man um so mehr die Worte in demselben Sinne wie 1. Kön. 2, 16 ff. auffassen müssen. Der Erzschenke hatte den Vorschlag zur Uebergabe der Stadt gemacht. Diesen Vorschlag wies Hiskia zurück; darüber spricht der Erzschenke sein Bedauern aus und fügt hinzu: Du thust das aus Vertrauen auf die ägyptischen Reiter; Vertrauen auf Jahveh kann dich dabei nicht leiten; denn Jahveh selbst hat mir geboten, dies Land zu verderben (V. 25). „Und siehe, du beschämst das Angesicht eines Befehlshabers der Knechte meines Herrn, der Geringen, und vertraust auf Aegypten wegen der Wagen und der Reiter," d. h. du weisest den Vorschlag eines Mannes zurück, der freilich nur einer der allergeringsten Diener meines

---

[1]) Die 30,000 Wagen der Philister 1. Sam. 13, 5 sind deshalb neben 6000 Reitern sicherlich ein Schreibfehler; auch die 7000 Wagen der Syrer s. Chron. XIX, 18 sind nach 2. Sam. 10, 18 nur 700.

Herrn ist, weil du auf die ägyptische Hilfe vertraust. Aber ich, dieser geringe Statthalter aus den Knechten meines Herrn, bin in Jahveh's Auftrag gegen dich heraufgezogen. Die ganze Stelle verstärkt also den Eindruck aller anderen, dass in der ägyptischen Specialwaffe der Reiterei (vgl. auch 2. Chr. 16, 8) ein besonderer Schutz gegen die ohne diese Waffe, nur mit Wagen und vielem Fussvolk, etwa mit reitenden Bogenschützen kämpfenden Assyrer gesucht wurde. Man wird dabei zu der Annahme gedrängt, dass es sich bei diesen Reitern um helmtragende, schwerbewaffnete (Jer. 46, 4), nicht um reitende Bogenschützen handelte.

Lediglich bei dem schon erwähnten Heer der Elymäer Jes. 22, 6 f. werden Reiter פרשים vor den Thoren Jerusalems aufgezählt; und eben diese besondere Erwähnung macht das Ständigfehlen der פרשים Reiter in den sonstigen Beschreibungen des assyrisch-babylonischen Heeres um so beachtenswerther. Selbst Jer. 51, 21 werden פרשים nicht erwähnt, sondern nur סוס ורכבו. Auch Ezechiel XXIII, 12. 23. 24 verstärken diesen Eindruck. Denn V. 24 wird das Belagerungsheer angegeben mit den Worten: „mit Gerassel von Wagen und Rädern" oder „Menge von Wagen und Rädern und mit einer Völkerschaar". Von diesen heisst es vorher V. 23, dass die Edlen und vornehmen Assurs kommen רֹכְבֵי סוסים. Dies ist der technische Ausdruck für das Dahinfahren auf Kriegswagen (vgl. 1. Kön. 5, 6. Habak. 3, 8). Es entspricht auch allein dem Zusammenhang, dass der Adel Babels auf Kriegswagen daherkömmt (vgl. Cyropaed. VI, 1, 16). Wenn in der voraufgehenden Stelle Ez. XXIII, 12 zwischen לְבֻשֵׁי מִכְלוֹל und רכבי סוסים ein פרשים eingeschoben ist, so zeigt dieser Zusammenhang, dass פרשים V. 12 eine vom Rand eingedrungene Glosse ist, die deshalb auch V. 23 in dem Citat nicht wiederholt werden konnte; „Reiter, die auf Pferden reiten", wäre doch auch eine nichtssagende Tautologie gewesen.

Nur zwei Stellen können einigermassen ernstlich gegen diese Auffassung geltend gemacht werden.

α) Das nicht genannte Volk Jes. 5, 26 ff., welches wie ein Sturmwind über Palästina braust, ist mit Bogen und

Pfeil bewaffnet, mit besonders ausdauernden, raschen Rossen versehen, vielleicht ein Reitervolk. Doch werden auch hier neben סוסים die *Wagen* betont (6, 28). Wären unter diesen Ungenannten die Assyrer als Reiter zu verstehen, so wäre die Frage leicht im entgegengesetzten Sinne entschieden. Aber diese Deutung ist sehr zweifelhaft. Ein Reitervolk sind die Assyrer auf keinen Fall gewesen.

Auch wäre es gerade dann unverständlich, wenn die Israeliten zur Abwehr dieses Feindes auf die ägyptische Reiterei, der niemals ein so hohes Lob wie diesen Reitern gespendet wird, als auf eine überlegene Waffe ihre Hoffnung gesetzt hätten. Die Ankündigung des Einzugs des wirklichen assyrischen Heeres 10, 28 ff. weicht deutlich ab von der Schilderung des Heeres 5, 26 ff. Endlich ist auch nicht wahrscheinlich, dass ein vorwiegend aus Reitern bestehendes Heer durch eine Mäuseplage, wie die Profanschriftsteller wollen (Herodot 2. 171) — wobei auch Herodot die Reiterei nicht hervorhebt — aufgehalten wäre, oder dass, wenn das Heer ein Reiterheer war, in der Bibel nur von einer Seuche unter den Menschen (Jes. 37, 36 und Knobel Comm.) berichtet wäre.

β) Die andere Stelle ist die Schilderung der *Chaldäer* bei Habakuk 1, 5 ff., welche eine gewisse Verwandtschaft mit Jes. 5, 26 ff. und gleich dieser Schilderung mit Jerem. 4, 13 ff. zeigt. Aber eben deshalb bestehen gerechte Bedenken, diese Stelle auf das ordentliche Heer des Königs von Babel zu deuten, da Habakuk offenbar ein zu neuen Wohnsitzen 1, 6 wanderndes Reitervolk mit פרשים, nicht aber das Kriegsheer eines, aus fest begründetem Reich zu neuen Eroberungen ausziehenden Herrschers beschreibt.

Es scheint demnach als Ergebniss gesichert zu bleiben, a) dass die alttestamentlichen Schriftsteller bei dem Heer der assyrisch-babylonischen Könige *nicht* die Reiterei hervorheben und dies namentlich nicht bei der Belagerung Jerusalems thun: von dem ägyptischen Heer nennen sie dagegen stets die *Reiterei* neben den Wagen und diese Reiterei war schwer bewaffnet. Jerem. 46, 4 (vgl. Hom. Iliad. 9, 382 f.).

b) Diese Stärke der ägyptischen Heeresbewaffnung

scheint von Pharao Necho zur Grundlage seines trotzdem verunglückten Zuges nach Babylon gemacht zu sein. Jerem. 46, 4.

c) Nichtsdestoweniger ist die höhere Bedeutung der schweren Reiterei von Cyrus erkannt worden, so dass er, der Nachfolger der babylonischen Könige, erst nachdem er die Reiterei neu bewaffnet und reorganisirt, und sie zu entscheidendem Nahkampfe in der Schlacht geschickt gemacht (wie es diejenige seiner Vorgänger und asiatischen Gegner, Cyropaed. VI, 2, 7 nicht war) und nachdem er neue Kriegswagen construirt hatte, gegen Aegypten zog. Denn auf die bis zu seiner Zeit üblichen Wagen (Cyropaed. VI, 1, 16) stellte man zwar die Besten des Heeres; sie wurden aber nur zum Kampf aus der Ferne verwendet und konnten keinen entscheidenden Ausschlag zum Siege geben. Cyrus baute neue Wagen, die zum directen Kampf, ähnlich wie seine mit den langen Speeren bewaffneten Reiter (VI, 11, 7), bestimmt waren.

d) Die Nachricht von diesen neuen schwerfälligen, von 4—8 Thieren gezogenen Wagen macht verständlich, dass Nahum bei dem Ansturm gegen Ninive 3, 3 das Klatschen der Geissel, das Rasseln der Räder, das Jagen der Rosse und das Rollen der Wagen hervorhebt; gleichermassen entspricht der veränderten Bewaffnung der Reiterei, dass Nahum a. a. O. dieselbe beschreibt als anrückend „mit flammendem Schwert und blitzendem Speer", 3, 4.

Es ist also sowohl die Aufzählung der einzelnen Heeresgattungen, als namentlich auch das Hervorheben der Reiterei, die vor Tyrus keinen besonderen Dienst haben konnte, und deshalb in einem nur zur Eroberung der Stadt Tyrus herbeigeführten Heere doppelt auffällt, für ein Heer des babylonischen Königs Nebukadnezar, der Jerusalem zerstörte, sehr befremdend.

6) Bei der Ankündigung wird nicht, wie man nach 26, 3 erwarten sollte und auch 26, 19 geschieht, הַעֲלָה gebraucht, sondern הֵבִיא. Damit ist der genaue Anschluss an das V. 3 angefangene Bild aufgegeben. Die קְהַל־רַב עַמִּים wird nicht „heraufgeführt über" Tyrus (wie V. 3), sondern

„hingebracht gegen“ Tyrus. Gleich stark muss uns der Wechsel der Zeiten in Verwunderung setzen. Die Ankündigung geht durch die Anwendung des Particips in das Präsens über, welches doch weder 26, 3, noch 26, 19 gebraucht ist. Es entsteht dadurch eine Dissonanz mit dem ersten und letzten Abschnitt, die bei einer ursprünglichen Einheit beider Stücke schwer begreiflich wäre.

7) Auch die Schilderung der Belagerung ist merkwürdig. Bei Jerusalem denkt der Prophet an alle Leiden einer langwierigen Belagerung: an den Mangel an Brot und Wasser 4, 16 f., an Pestilenz 7, 15; 12, 16; auch bei Sidons Belagerung gedenkt er der Pestilenz 28, 23. Bei Tyrus dagegen, wo eine lange Belagerung doch so wahrscheinlich war, sieht er nichts dergleichen, sondern kündigt einen raschen, mit gewaltiger Energie durchgesetzten Fortschritt der Belagerung an, so dass dem Vollenden des Walls sofort das Durchschlagen der Mauern und das Zertrümmern der Thürme mit der Erstürmung der Stadt folgt. Nicht bloss sofern die Prophetie Nebukadnezar nennt, sondern auch in Bezug auf den Verlauf der Belagerung hat der Prophet in einem nach sonstiger Erfahrung mit höchster Wahrscheinlichkeit zu berechnenden Punkte einen gewaltigen Irrthum als eine göttliche Ankündigung ausgesprochen. Nebukadnezar hat Tyrus niemals erobert; er soll sich an dieser Stadt 13 Jahre lang (Josephus, Ezech. 29, 18—21) vergeblich abgemüht haben, geschweige, dass er sie sozusagen im ersten Ansturm genommen und dann, nachdem er unter Entfaltung seiner grossen Reiter- und Wagenmacht (V. 10. 11) den Einzug gehalten, die Stadt verwüstet hätte.

8) a) Der ganze Abschnitt 26, 7—14 scheint nicht einheitlich geschrieben zu sein; denn bis V. 12 ist stets von Nebukadnezar die Rede, Nebukadnezar tödtet die Tochterstädte, errichtet den Wall, zerbricht die Mauer, zerstört die Thürme, zieht ein, würgt auf den Gassen und stürzt die Säulen. In V. 13 dagegen wird das seitherige Subject aufgegeben (die LXX hält den Singular fest) und die vielen Einzelnen des Heeres mit einem allgemeinen „sie rauben und plündern“ an die Stelle gesetzt. Die Uebereinstimmung

des הָרְסוּ mit derselben Form in V. 4 spricht nicht für Originalität des Verses; denn V. 4 ist die Mehrzahl durch das vorhergehende Subject begründet. b) Ferner ist חיל nur an dieser Stelle im Buche Ezechiel's in dem späteren Sinne von „Gut, Vermögen und Reichthum“ gebraucht. In den übrigen Tyrus betreffenden Stücken heisst es wie gewöhnlich bei Ezechiel: „Heer“. Z. B. 27, 11; 28, 5. 6; 29, 18. — Aehnlich steht es mit רְכֻלָּה Handel. In dem Klagelied über Tyrus C. 27 kommt zwar רֹכֵל V. 13, 15, 17 und רֹכֶלֶת, V. 3 und 20 vor; aber der Handel der Stadt heisst V. 9, 27, 33, 34 mit dem seltnen Wort מַעֲרָב; nur 28, 5. 16. 18 kömmt ebenso wie 26, 12 רְכֻלָּה vor. Da ist doch seltsam, dass bei Schilderung der Plünderung der Reichthum und der Handel der Stadt mit anderen Worten genannt sein sollen, als bei der damit zusammenhängenden Schilderung des Untergangs der Stadt im Trauerliede, wie es auch seltsam ist, dass das Lied den Untergang durch die Fluth, und nur durch die Meerfluth, voraussetzt, hier aber eine Zerstörung durch Menschen angekündigt wird. — Die beiden Verben שלל und בזז sind in gleicher Folge 39, 10 verbunden. c) Auch das letzte Versglied

ואבניך ועציך ועפרך בתוך מים ישימו

ist durch sein zahmes Schlusswort ebenso befremdlich, wie durch die Ausmalung des Einzelnen, bei welcher selbst die hölzernen Balken der Häuser nicht vergessen sind. Denn so gar behutsam werden doch die Zerstörer der Stadt mit den Trümmern, die sie in's Meer werfen, nicht umgehen; ישימו ist aber der Ausdruck für ein behutsames Hinsetzen vgl. Ez. 17, 4. 5; wo es vom Setzling gebraucht ist; vgl. weiter 20, 28; 23, 41; 24, 17; 30, 21. Ein festes und sicheres Hinstellen in's Meer wird z. B. Ps. 89, 26 mit demselben Wort ausgedrückt:

ושמתי בים ידו

Ferner ist שׂוּם־אֶבֶן אל אבן technischer Ausdruck für das sorgsame Aufeinanderlegen der Steine beim Hausbau Hagg. 2, 15, vgl. 2. Mos. 2, 3. Muss man auch nicht gerade verlangen, dass aus 2. Mos. 15, 1. 21 das seltenere רמה gebraucht sei, so dürfte man doch erwarten, dass der geschickte Colorist, der

Ezechiel ist, eines der drei ihm zu Gebote stehenden Worte für ein gewaltsames, rücksichtsloses Hinwerfen gebraucht hätte. Also entweder הטיל (vgl. Jona 1, 5. 12), wovon man Ezech. 32, 4 liest:

על פני השדה אטילך,

oder השליך

z. B. Ez. 5, 4 השלכת אותם אל־תוך האש

16, 5; 18, 31; 19, 12; 20, 7. 8; 23, 35; 28, 17

oder הוריד

das doch in demselben Stück 26, 20 vorkömmt.

Den Gebrauch der verschiedenen Worte erläutert in entscheidender Weise Jos. X, 27, wo von fünf an Bäumen aufgehangenen Leichnamen berichtet wird

צִוָּה יְהוֹשֻׁעַ וַיֹּרִידוּם מֵעַל הָעֵצִים
וַיַּשְׁלִיכֻם אל המערה אשר נחבאו־שם
וַיָּשִׂמוּ אבנים גדלות על־פי המערה

d) Endlich ist befremdlich, dass die V. 13 und 14 nur erklärend angefügt sind und keinen Fortschritt der Schilderung aussprechen. Denn wenn nach V. 11 alles Volk getödtet ist, so besagt es nichts mehr, dass Jahveh dem Getöne der Lieder u. s. w. ein Ende mache; und nachdem Steine, Balken und der Bauschutt in's Meer geworfen sind, ist es nur noch eine nichtssagende Wiederholung, dass Jahveh Tyrus zu einem kahlen Felsen mache. Man wird das noch deutlicher empfinden, wenn man andere Stellen vergleicht, wo ebenfalls der Musik und Freude das Ende angekündigt wird. Jes. 24, 8 ist dies ein das Gemälde weiter führender Zug; ebenso Jer. 7, 34 und Jer. 16, 19 hat es geradezu selbständige Bedeutung. Hier dagegen werden diese Verse, deren grösseres Stück schon im ersten Abschnitt steht (26, 5) nur äusserlich hinzugethan, gleichsam um rationalistisch zu erklären, wie das Vernichtungswunder Jahveh's an Tyrus (V. 19) vollbracht werden soll.

Ziehen wir die Summe aus diesen, unter 1—7 aufgezählten Beobachtungen zu 26, 7—14, so lautet unser Ergebniss: I. Diese Strophe steht als ein fremdes Glied in der ursprünglichen Ankündigung einer Zerstörung von Tyrus durch das anschwellende Meer, dessen Wellen die Mauern

und Thürme zerstören, die Stadt überfluthen und in den Abgrund ziehen sollen. 26, 1—6 und 19—21.

II. Jedoch ist möglich, ja wahrscheinlich, dass darin einige Wendungen bewahrt sind, welche ursprünglich in 26, 1—6 ihre Stelle hatten.

Sieht man nämlich genauer zu, so ist zu fragen, ob nicht das Schicksal der eigentlichen Stadt, d. h. ihrer Paläste und Bewohner schon dort V. 4 erwähnt war. In der That wird man bemerken, dass zwischen 26, 4ª: „Und sie werden die Mauern von Tyrus zerstören und ihre Thürme niederreissen" und 4ᵇ, wo vom Abwischen des Schutts vom Felsen die Rede ist („und ich fege den Schutt von ihr weg und mache sie zum kahlen Felsen") eine Lücke gähnt. In diese Lücke gehört das Schicksal der Häuser und Bewohner. Was aber da, zwischen 26, 4ª und 4ᵇ fehlt, das ist in einem Theil von V. 12 und in V. 13 erhalten; man muss es nur V. 12 aus der Umhüllung mit Späterem befreien. Was nämlich nach der Ermordung aller Bewohner keinen verschärfenden Sinn mehr hat, die besondere Betonung בתי חמדתך יתצו und die Vernichtung der Freude der Menschen, das hatte grossen Sinn in der ersten Strophe, wenn es dort zur Ergänzung des Bildes der Zerstörung hinzutrat. Die anschwellende Fluth traf zuerst die Mauern, ihre Wellen mussten dann die auf und hinter denselben stehenden Thürme zerstören und dann die Paläste hinter den Mauern zertrümmern, während von einem erobernden Feind ein anderes Verfahren zu erwarten gewesen wäre, indem er die Stadt, die er vernichten wollte, sicherlich mit Feuer verbrannt und dann die übrigen Mauern zerstört hätte (vgl. 2. Kön. 25, 9. 10). Wir fügen also „und deine Paläste reissen sie ein" an V. 4ª an. Dann folgt weiter:

V. 13 „Und ich mache ein Ende dem Tönen deiner Lieder, und der Laut deiner Harfen soll nicht mehr gehört werden."

Endlich hat man auch in V. 14 die ursprüngliche Form der Anrede, welche V. 4 mit unmotivirtem Abbruch verlassen ist, wobei denn auch dort der sonderbare Sinn entsteht, dass V. 4ᵇ „ihr Schutt" „von ihr weggewischt" werden

soll, da doch der Schutt der Stadt von dem Felsen weggewischt wird und sie schon nicht mehr vorhanden ist, wenn sie nur noch als „ihr Schutt“ auf dem Felsen liegt. Wir stellen deshalb den Text wie folgt her:

ושחתו חומותיך צר והרסו מגדלתיך ובתי המדתך יִתֹּצוּ׃ והשבתי המון שיריך וקול כנוריך לא ישמע עוד׃ וסחיתי עפרך ונתתיך לִצְחִיחַ סלע משטח חרמים תִּהְיֶה בתוך הים כי אני דברתי נאם אדני יהוה׃ ובנותיך אשר בשׂדה בחרב תהרגנה וידעו כי אני יהוה׃

„Und sie vernichten deine Mauern, (LXX *πύργους σου*) o Tyrus, und reissen deine Thürme ein und zertrümmern deine Paläste. Und ich mache ein Ende dem Tönen deiner Lieder, und der Laut deiner Harfen soll nicht mehr gehört werden. Und ich wische weg deinen Schutt und mache dich zu einem kahlen Felsen; ein Ort zum Ausbreiten der Netze sollst du werden inmitten des Meeres; denn ich habe es geredet, spricht Jahveh, der Herr. Und deine Töchter auf dem Lande sollen durch das Schwert erwürgt werden, und sollen erfahren, dass ich Jahveh bin“.

Dass Tyrus in diesem Zustand bleibe und nicht mehr gebaut werden soll, weiss die ältere Weissagung mit ganz anderer Kraft als mit dem Nachsätzchen des Ueberarbeiters לא תבנה עוד V. 14 in den Versen 19—21 auszusprechen. Auch ist der Zusammenhang und Fortschritt der Gedanken damit klar hergestellt. Tyrus kann nichts mehr erkennen, denn damit ist es gar aus; aber die Tochterstädte, die wohl nach dem Würgen des Schwertes wieder erbauet werden, sollen erkennen, dass Jahveh dies gethan hat, „denn [כִּי V. 14] Tyrus wird gänzlich und für immer verschwunden sein“.

[19] „Denn so spricht Jahveh der Herr. Wenn ich dich zu einer verödeten Stadt mache, wie die Städte, welche nicht bewohnt sind; wenn ich über dich heraufführe die grosse Fluth und dich bedecke mit den grossen Wassern: [20] versenke ich dich mit den in die Grube Gesunkenen zum Volke der Urzeit und mache dich wohnen in der Unterwelt in den ewigen Einöden bei den in die Grube Gesunkenen; auf dass du nicht wohnest und Ruhm strahlest im Lande

der Lebendigen. [21] Jähem Tode gebe ich dich hin und du bist nicht mehr; du wirst gesucht, aber in Ewigkeit nicht mehr gefunden werden, spricht Jahveh der Herr."

Noch ein Wort von dem Anfang des Stückes. Die Rede der Stadt Tyrus bietet eine eigenthümliche Schwierigkeit. Sachlich; denn es scheint doch keine so ungeheuerliche Beleidigung Jahveh's damit begangen zu sein, dass dieselbe mit der vollständig ewigen Vernichtung von Tyrus bestraft werden und dadurch der bösen Stadt und ihren Töchtern die Macht Jahveh's zur Erkenntniss gebracht werden müsste. Denn die Ammoniter, welchen ähnliche Strafe angekündigt wird Ez. 25, 3—7, haben sich doch direct am Heiligthum Jahveh's versündigt. Auch der Ausdruck „Pforte der Völker" ist gar nicht zu fassen. Smend hat, unseres Bedünkens, mit Recht darauf hingewiesen, dass, wo sonst von Thüren die Rede sei, da handele es sich nicht um „einen Sammelplatz, sondern um eine Sperre, vgl. Hiob 38, 8; Ps. 78, 23". Seine eigene Deutung dagegen, dass Jerusalem mit diesem Ausdruck von Tyrus als eine Sperre der Völker bezeichnet werde, scheint ebensowenig haltbar. Denn eine Thür ist doch nicht eine Sperre auf einem Weg im freien Land, sondern sie sperrt einen geschlossenen Raum ab. Von Thüren und Thoren an Jerusalem kann darum wohl die Rede sein, aber Jerusalem selbst ist schwerlich jemals als ein Thor bezeichnet worden; und am allerwenigsten passt zu der zerstörten Stadt das Bild, dass jetzt die Thorflügel nach Tyrus hin aufgeschlagen seien. Eine völlig zerstörte Stadt lässt sich nicht mit einem bloss in dem Verschluss verletzten, aber in seinen Flügeln unversehrten Thore vergleichen; die bei der Eroberung einer Stadt gesprengten Thore werden nicht mehr auf- und zugemacht, auch wäre — gesetzt, es gäbe ein solches Thor — es für die Durchziehenden völlig gleichgültig, ob die Thorflügel nach Tyrus hin oder nach der Tyrus entgegengesetzten Seite aufgeschlagen würden.

Dazu tritt eine sprachliche Schwierigkeit, welche von demselben Worte ausgeht. Kann man nämlich von der ver-

wüsteten Stadt nicht sagen, dass sie eine erbrochene Thür und noch weniger von den Flügeln der zerbrochenen Thür, dass sie nach Tyrus gewendet seien (da doch die Flügel als ein einheitliches Subject = der Thür mit נסבה verbunden sind), so scheint ein neues Subject zu נסבה gesucht werden zu müssen. Hitzig wollte dasselbe aus אמלאה gewinnen, indem er מְלֵאָה las (nach LXX ἡ πλήρης), mit dem Sinn: „es wendet sich ihre Fülle zu mir. Aber der Besitz Jerusalems ist gewiss niemals ein Gegenstand tyrischen Neides gewesen; diese Conjectur ist deshalb nicht wahrscheinlich. Die von Hitzig aus der Beziehung auf Jerusalem genommenen Gründe gegen die Verbindung von דלתות הע' mit נסבה hat Smend nicht widerlegt. Hitzig fügte noch hinzu: „in der That wird auch Jer. 6, 12 von Gegenständen des Besitzes in solcher Verbindung das Niphal, von der Thür überhaupt nur Kal und Hophal gebraucht Spr. 26, 14. Ez. 41, 24." Warum er dieser Bemerkung kein Gewicht beilegt, hat Smend, obgleich er für Erläuterung der Uebersetzung „zu mir hat sie (die Thür) sich gewendet" dieselben Stellen anführt, nicht dargelegt. Hitzig's Beobachtung ist jedoch begründet. Das verhindert, eine andere sonst mögliche Beziehung der „Thür der Völker" für wahrscheinlich zu halten. Die treffenden Bemerkungen Hitzig's über die Verbindung von נסבה mit der als Jerusalem gedachten „Thür der Völker" würden nämlich gegenstandslos, wenn eine starke Interpunction nach נשברה gesetzt und dieses Wort wie Jes. 24, 10 aufgefasst und dann übersetzt würde: „Hui; sie ist zerbrochen; die Thür der Völker wendet sich zu mir," wobei die „Thür der Völker" gar nichts mit Jerusalem zu thun hätte, sondern gleichsam jedes Volk als in einem Hause wohnend, vorgestellt wäre, aus dessen Thür es hinaustritt, um nach einem Mittel- und Sammelpunkt zu ziehen. Seither war diese Pforte nach Jerusalem als dem Mittelpunkt der Welt gerichtet; jetzt, da Jerusalem zerstört ist, wenden die Völker die Thür und sich nach Tyrus hin. Wäre nicht H.'s Beobachtung über den Gebrauch von נסב in Bezug auf das Drehen der Thür und ginge נסב bei der

Thür, statt bloss auf das Hin- und Herdrehen in der Angel, Spr. 26, 14, auch auf das Aufgehen, Aufschlagen der Flügel, so hätte diese Auffassung gewiss Manches für sich. Die angeführten Beobachtungen verwehren sie jedoch. Dazu kömmt, dass LXX gar nicht דלתות gelesen haben, denn sie geben das Wort durch ἀπόλωλεν. Es scheint deshalb ein alter Fehler hier verborgen zu sein, den man vielleicht damit beseitigt, dass man die Buchstaben דלתות anders liest, nämlich

תוֹלְדֹת

und dann übersetzt: „Hui, sie ist zerbrochen; die Geschlechter der Völker wurden zu mir gewendet; ich werde voll; sie ist öde geworden.“ In einem solchen Spruch wäre eine noch über den Gott der Ammoniter hinausgehende, die Hoheit Jahveh's direct befehdende Anmassung enthalten, da Jahveh doch verheissen hat, dass in der letzten Zeit alle Völker zu dem heiligen Berge Jahveh's ziehen werden Jes. 2, 2 ff. Mich. 4, 1 ff. Es ist ein Hochmuth, welcher der Ueberhebung Assur's Jes. 10, 12 ff. und 11, 9, 10 gleichen könnte, wenn Tyrus jetzt sich selbst als diesen Mittelpunkt hinstellt, weil Jahveh eine Zeitlang Jerusalem züchtigt. Für diese anmassende Empörung wäre im prophetischen Gedankengang die völlige Zerstörung von Tyrus durch ein Machtwunder Jahveh's die angemessene Züchtigung.

Somit wäre eine ältere Weissagung wider Tyrus in C. 26 und 27 nachgewiesen und gezeigt, wie eine zweite, die eine Eroberung und Zerstörung durch einen Nebukadnezar genannten König ankündigt, in die Ankündigung der Zerstörung durch die Fluth eingeschoben ist. Bei dieser zweiten widerspricht die Titulatur dem für den Eroberer gewählten Namen und die Beschreibung seines Heeres scheint die Bewaffnung einer späteren Epoche anzudeuten. Auch ist die Vorstellung einer mittels Aufschüttung eines Dammes, raschen Breschelegens und der Erstürmung bewirkten Eroberung sehr merkwürdig. Woher die ältere Weissagung ihre Vorstellung von der Zerstörung durch eine anstürmende Fluth nahm, ist zu erklären. Die Inseln vor der Ostküste des Mittelmeers sind von alten Zeiten bis auf unsere Tage

heftigen vulkanischen Erschütterungen ausgesetzt gewesen. Haben die vor wenig Jahren erfolgten Erdbeben auf Chios den Hintergrund ähnlicher Erwartungen der Apokalypse hell beleuchtet, so wissen wir z. B. gerade von Tyrus, dass es durch Erdbeben und Ueberschwemmungen viel gelitten, ja seine kleine Insel mit dem alten Heiligthum in einer solchen vulkanischen Ueberschwemmung zerstört worden ist. Woher nahm dagegen die jüngere, eingeschobene Weissagung ihre Vorstellung von dem Verlauf einer Belagerung? Vor der verunglückten Belagerung von Tyrus durch Nebukadnezar kann der Gedanke, mit einem Damm das Meer zu durchschneiden, kaum aufgenommen sein, und nach derselben wäre es gewiss keinem Propheten als eine so leichte Sache vorgekommen, wie die eingeschobene Weissagung annimmt. Es weist auch der Umstand, dass eine Weissagung Ezechiel's in dieser Weise benutzt wurde, auf eine beträchtlich spätere Zeit, wo die Weissagung nicht mehr unter dem eigenen Namen ihrer Urheber auftrat und die im Buche Daniel charakteristisch ausgeprägte neue Manier der apokalyptischen Geschichte, zu welcher das Umdeuten älterer Weissagungen den Uebergang bildete, noch nicht ausgebildet war.

Unwillkürlich wird man an die einzige Belagerung, von der man nach Nebukadnezar weiss, an diejenige Alexander's des Grossen denken. Dieselbe war erfolgreich, sie endigte nur nicht mit der Zerstörung der Stadt. Die Einzelzüge der Belagerung und Eroberung bieten dagegen eine frappante Aehnlichkeit mit der Schilderung von Ez. 26, 7—10. Wir wollen dieselben der Kürze wegen nach der auf Arrian's Nachrichten (Arrian, Anabas. II) begründeten Schilderung Droysen's hier anführen.

1) In Alexander's Heer nahm die schwere Reiterei eine hervorragende Stellung ein. Droysen sagt darüber: „In der Reiterei den ersten Rang haben die macedonischen und thessalischen Ilen. Sie sind aus dem ritterlichen Adel Macedoniens und Thessaliens; gleich an Waffen, Uebung und Ruhm wetteifern sie, unter den Augen des Königs sich auszuzeichnen, der in der Regel an ihrer Spitze kämpft.

Von welcher Bedeutung diese Waffe für Alexander's Unternehmen war, zeigt jede der grossen Schlachten, die er geschlagen hat, und vielleicht mehr noch Cavalcaden, wie die letzte Verfolgung des Dareios, die Jagd auf Bessos. Gleich furchtbar im Choc wie im Einzelkampf waren Alexander's Reiter durch Ordnung und Uebung der asiatischen Reiterei, in wie grossen Mengen sie auch erscheinen mochte, überlegen, ihr Angriff auf das feindliche Fussvolk in der Regel entscheidend. Sie haben Helm, Halsberge, Brustharnisch, Achsel- und Hüftstücke; auch das Ross ist an Stirn und Brust gepanzert; sie führen den Stossspeer und an der Seite das Schwert." (Gesch. Alex. des Gr. 93 f.)

2) Alexander kam vor Tyros vom Norden mit seinem ganzen Heer; er hatte viele auf Rädern bewegte Maschinen (Dr. S. 95). Die kurze Belagerung (von Jan./Febr. 332 bis August 332), der entscheidende Damm durch das Meer sind wesentliche Züge seines Angriffs. Auch gehört zu demselben, dass die Stadt nicht von „Widdern" umstellt wurde sondern die Maschinen zum Einstossen der Mauern auf Schiffen an die Stadt herangebracht wurden. (Droysen a. a. O. 152 bis 159.)

3) Die Bresche wurde nicht vor dem Damm und nicht auf der Nordseite der Insel gelegt. Dort waren die Mauern zu stark, zu fest gefügt und zu hoch; die in Cement gefügten Quadern trotzten jedem Angriff und links nach Süden zu lag dicht bei dem Damm der ägyptische Hafen der Stadt. Jenseits desselben ging die Insel mit ihrem südlichen Theil weit in's offene Meer hinaus. Dort waren die Mauern weniger fest, dort wurde zuerst eine kleine Bresche gelegt, welche zu stürmen jedoch misslang (a. a. O. 157) und die von den Tyrern hinterbaut wurde. Aber drei Tage darauf gelang es — offenbar noch weiter nach jener Seite zu — eine grosse Bresche zu legen, indem ein beträchtlicher Theil der Mauer von den Stössen seiner Maschinen einstürzte. Dort drang Alexander mit den stürmenden Colonnen ein.

4) Auch wurden dort Thürme zerstört: „bald waren die Tyrier aus der Bresche verdrängt, bald ein Thurm, bald ein zweiter erobert, die Mauer besetzt".

5) Dem Sturm auf die Mauer folgte ein blutiger Kampf in der Stadt, bei dem 8000 Tyrer fielen.

6) Nach dem Sieg liess Alexander sein Heer zu einem feierlichen Opfer in dem Herakleion der Inselstadt ausrücken, während die gesammte Flotte auf der Höhe der Insel im Festaufzug vorübersteuerte; unter Wettkampf und Fakellauf wurde die Maschine, welche die Mauer gesprengt hatte, durch die Stadt gezogen und im Herakleion aufgestellt." (a. a. O. 159.)

Es war ein Einzug „wie in eine aufgebrochene Stadt". (Ez. 26, 10.)

Auf dem Hintergrunde dieser Vorgänge lässt sich eine Ankündigung gleich der Ez. 26, 7—12 gegebenen verstehen; ohne dieselben wäre sie eine Summe von Irrthümern und Verachtung des Wahrscheinlichen, wie sie einem so reflectirenden Propheten schwerlich zugetraut werden kann.

V o r der von Alexander gegen alle Erwartung bewiesenen Möglichkeit konnte menschliche Voraussicht einen solchen Gang der Belagerung nicht berechnen; und Gott kann sie dem Seher nicht eingegeben haben, da dieselbe, in Betreff Nebukadnezar's ganz fehl gehend, doch auch in Bezug auf Alexander einen schweren Irrthum über das Ende von Tyrus enthält. Denn nach 29, 18 ff. ist ausgeschlossen, dass Tyrus etwa Busse gethan habe und deshalb Gott das der stolzen Stadt angekündigte Verderben gereut habe. Tyrus ist nicht zerstört worden; Alexander machte die Stadt zum macedonischen Waffenplatz, zur Hauptstation seiner Schiffe an der syrischen Küste.

Man könnte vielleicht sagen, als der Fortschritt von Alexander's Unternehmen deutlich wurde und auf dem Festlande die macedonische Zuversicht weitere Kreise ergriff, sei die Weissagung verfasst worden. Dem steht jedoch Ez. 29, 18 ff. entgegen, wonach derjenige König, dem als einem Nebukadnezar die Einnahme von Tyrus verheissen war, sammt seinem Heere seinen Lohn von Tyrus nicht erhielt. Alexander und sein Heer erhielten denselben. Um deswillen kann Alexander's Belagerung von Tyrus nicht selbst gemeint sein.

Dagegen dürfte im Vorstehenden mit grosser Wahrscheinlichkeit erwiesen sein: Der Verfasser dieses eingeschobenen Stückes wusste von der erfolgreichen Belagerung der Stadt Tyrus durch Alexander und hat derselben die einzelnen Züge für seine Ankündigung entnommen. Es muss dieses Stück nach dem Jahre 332 eingeschoben sein. Unter dieser Voraussetzung wird auch einer der Züge in C. 27, 9 klar. Vor einer neuen Vertheidigung mussten die Risse der Mauern ausgebessert werden. Was man gewöhnlich als ein „Stopfen des Lecks" bezeichnete 27, 9, wird damit erläutert. Die Meister und Gesellen von Byblus waren geschickte Bauarbeiter 1. Kön. 5, 22; בדקי sind die Risse in der Mauer. Die Leute, welche die Risse in den Mauern des von Alexander berannten Tyrus herstellten, sind Ez. 27, 9 gemeint.

Wissen wir von einer späteren Belagerung, auf welche diese Ankündigung gehen könnte? Allerdings! Nach Diodor (XIX, 58 u. 61) zog Antigonus, damals von Syrien aus Beherrscher der weitesten Gebiete, auch Babels, aus dem er den Seleukus vertrieben hatte, im J. 315 vor Tyrus, das er von 315—313 durch 15 Monate hindurch hartnäckig belagern liess; aber die Stadt wurde zuletzt nur durch Vertrag eingenommen, in welchem der ägyptischen Besatzung freier Abzug gewährt und der Stadt, die sich auf Bedingungen hin ergeben hatte, Schonung zugesagt wurde. Nur eine Besatzung wurde hineingelegt. Antigonus brachte damals ein sehr grosses Heer zusammen; er zog von Norden der Küste entlang gegen Tyrus; er liess auch gleich beim Beginn der Belagerung die Könige der Phönicier und die Statthalter von Syrien dorthin kommen, um ihnen für die Vorbereitungen zu dem Feldzug Befehle zu ertheilen. Es war der Anfang jenes später so wechselvollen Krieges gegen Ptolemäus, Lysimachus, Kassander und Seleukus, bei dem es scheinen konnte, als würde Antigonus, der gewaltigste der Generale Alexander's (Diodor XIX, 56), das ganze Reich desselben erobern. Die Erwartung eines raschen Erfolges vor Tyrus musste beim Beginn um so näher liegen, als Antigonus während der ersten Vorbereitungen zur Belagerung, ähnlich wie Alexander, die Städte Joppe und Gaza in raschem Sturm eroberte und von da in's Lager zurückkehrte.

Der Erwartung vor oder beim Beginn dieser Belagerung entspricht die Schilderung Ez. 26, 7—12; der Ausgang stimmt zu der Klage Ez. 29, 18—19; dass die Arbeit an Tyrus nicht belohnt worden sei, da die nicht eroberte

Stadt, die nur auf Bedingungen capitulirt hatte, nicht geplündert und, wie es scheint, der eigenen Obrigkeit neben der fremden syrischen Besatzung nicht ganz beraubt wurde. (Diodor XIX, 61.) Aehnlich wie auch die anderen phönicischen Städte ihre eigenen Könige hatten (a. a. O. 58); und Tyrus auch später aus den Händen der Syrer mit grösstentheils bewahrtem städtischen Regiment in die der Römer überging.

Dass Antigonus damals noch nicht förmlich den Königstitel angenommen hatte, wird bei seiner Stellung und dem Umstand, dass die Könige der phönicischen Küste vor ihm erscheinen mussten — im Lager vor Tyrus (Diodor 19, 58) — keine Schwierigkeit machen! Was endlich die Zeitbestimmung in Ezech. XXIX, 21 angeht, so ist zu bemerken, dass dieselbe nicht gegen die vorgetragene Auffassung der besprochenen Stücke entscheidet, wie die Beachtung folgender Punkte ergiebt:

a) Sprachlich schon ist Einiges in dem Ausdruck merkwürdig.

אצמיח קרן לבית־י׳ ist ein neuer und seltener Ausdruck, der nur Ps. 132, 17 wieder vorkömmt. Der ältere Ausdruck ist הרים. Sind freilich, wie Thren II, 3 steht, „alle Hörner Israels zerbrochen", so muss zunächst ein neues Horn sprossen, wenn Israel wieder einen Fürsten haben soll. Aber die gänzliche Vertilgung eines jeden Hornes ist ein zu der angenommenen Zeit (d. h. April 570) unmöglicher Gedanke. Damals lebte noch in Babel der König Jechonja (Jerem. 52, 31), viele weggeführte Edle und Fürsten; damals hätte nur הרים und zwar gerade unter den Exulanten gebraucht werden können. Der Ausdruck צמח setzt voraus, dass Alles, was ein קרן genannt werden konnte, verschwunden war.

b) Ebenso wenig scheint der Ausdruck פתחון־פה לך אתן בתוכם in jene Zeit zu passen. Nach den Auslegern soll das heissen: ich will dir, der du wegen der falschen Ankündigung in Betreff von Tyrus hast verstummen müssen, dann, wenn Aegypten erobert wird, den Mund unter den Exulanten wieder aufthun. Nach der herkömmlichen Rechnung der Datirungen ist die Zerstörung von Jerusalem im XI. Jahr geweissagt; die Belagerung von Tyrus soll im selben Jahre ihren Anfang genommen und 13 Jahre gedauert haben. Hätte nun der Prophet bei der Aufhebung der Belagerung verstummen müssen, so wäre das im XXIV. Jahre gewesen. Aber gerade im XXV. Jahr soll er den grossen Schlusstheil seines Buches vorgeschaut und verkündigt haben, 40, 1,

während das letzte Datum der Ankündigung, dass er seinen Mund wieder aufthun dürfe, in das XXVII. Jahr zeigt (29, 27). Es bleibt daneben sehr auffallend, dass nach den Zeitangaben in seinem Buche Ezechiel vom 15./12. XII (32, 17) bis zum 10./1. XXV (40, 1), also 13 Jahre lang geschwiegen haben soll, für diese lange Frist aber nicht die mindeste Entschuldigung oder Erklärung vorgebracht wird.

Die Zeitbestimmungen tragen also deutlich den Charakter willkürlicher Notizen an sich.

III.

Oben (S. 432 f.) wurde der Gedanke angedeutet, dass ein Ueberarbeiter die Schilderung des tyrischen Handels zur Schilderung des Seeschiffs hinzugefügt habe. Aber mit dem Nachweis, dass diese Schilderung ursprünglich nicht dazu gehörte, ist die Frage nach der Bedeutung dieser Schilderung noch nicht gelöst. Wir müssen die weitere Frage stellen: ist die Schilderung des Handels blosse Zuthat eines Uebermalers, oder gehört sie einem selbständigen, vielleicht in Trümmer gerathenen Stück an?

Die zweite Alternative ist am wahrscheinlichsten. Denn die grosse Kenntniss des tyrischen Handels, die gute Ordnung, die charakteristische Aufzählung der Macht und des Verkehrs der Handelsstadt sprechen für ein ursprünglich selbständiges Stück; dieses Stück war in seiner Art ebenso eigenthümlich durchgeführt wie das Bild vom Prachtschiff. Zudem kommen seltene, nur hier bewahrte Wortbedeutungen darin vor, wie z. B. לערב מערבך C. 27, 9.

A. Im Grossen und Ganzen hat man auch in Cap. 27, 9^b—25 ein zusammenhängendes Stück vor sich. Aber es ist ein Fisch ohne Kopf und ohne Schwanz, es fehlt dazu der Anfang und der Schluss. Zum Anfang wird, sofern man diese Auffassung zugesteht, sofort der oben S. 433 bei der Wehklage auf das Schiff schon eingeklammerte Vers gerechnet werden müssen C. 27, 3: „Die du wohnest an den Zugängen des Meeres, Händlerin der Völker nach vielen Küsten". Denn diese Worte passen nicht zum Bilde des Schiffes; aber sie bilden einen Eingang, wie er nicht treffender gefunden werden mag zur Beschreibung der grossen Handelsstadt, in deren Häfen alle Schiffe des Meeres vor Anker liegen.

Man wird also den Anfang denken müssen:

„Und des Herrn Wort geschah zu mir und sprach: Du Menschenkind, rede wider Tyrus, und sprich zu Tyrus: So spricht Jahveh der Herr:

Du wohnest an den Zugängen des Meeres, eine Händlerin der Völker nach vielen Küsten."

B. Diesen Eingang wird man leicht zusammenstellen. Doch ist zuvor zu erwägen, dass auch in dem letzten gegen den König von Tyrus gerichteten Stück, C. 28, Einiges vorkömmt, was der geordneten Darstellung zu widerstreiten scheint und vielleicht hierher gehört. Nämlich:

a) Zwischen der Ankündigung der Strafe und dem Klagelied über diesen *Fürsten* ist eine grelle Dissonanz. Nach 28, 7—10 soll der König durch die עריצי גוים (V. 7) auf dem Meere getödtet werden: nach 28, 17, 18 wird er zu Boden gestürzt und es geht aus ihm selber Feuer auf, das ihn zu Asche verbrennt. Das ist unvereinbar. Wird der König auf dem Meer von den „Tyrannen der Heiden" erschlagen, so kann nur eine schlaftrunkene Phantasie aus dem Leichnam noch Feuer aufsteigen lassen, *das ihn zu Asche verbrennt auf der Erde*, während alle Welt zusieht (28, V. 18); heisst es doch überdies, 28, 8, dass der König von seinem Todtschläger hinuntergestossen werden soll in die Grube. Die unverdächtigen Stücke Ezechiel's geben kein Recht, diesem schriftstellernden Propheten solche Compositionsschnitzer zuzutrauen; im Gegentheil, wer sie kennt, erwartet von ihm ein genaues Einhalten der Umrisse eines einmal ausgesprochenen Bildes. Das Feuer verbrennt eine Stadt, aus der es hervorbricht, 28, 18; ein König, der ein Mensch ist, kann von Feinden erschlagen werden, 28, 6—10.

b) Aehnlich scheint es beurtheilt werden zu müssen, dass im jetzigen Texte V. 16 vom *Könige* gesagt wird, „derselbe sei *inwendig* voll Frevel geworden von der Menge seines Handels". Das passt *nur* auf die Stadt. Ebenso passt es nur auf die *Stadt*, dass der Angeredete durch seinen *Handel* so grosse Macht erworben zu haben meint, 28, 5^a. Ferner giebt V. 19 nur in Bezug auf die *Stadt* einen erträglichen Sinn; denn בלהות היית wird sonst nie von einem Menschen gesagt; es ist eine Vorstellung, die auf eine Stadt geht.

c) Es darf deshalb versucht werden, die so bezeichneten Stücke ebenfalls für die Stadtschilderung, von welcher das grössere Stück in 27, 9^b—25^a erhalten ist, in Anspruch zu nehmen. Geschieht dies, so erhält man eine völlig zusammenhängende Drohung gegen Tyrus, welche der reichen Handelsstadt Tyrus Zerstörung durch Feuer androht, das in ihr selbst ausbrechen und sie völlig zerstören soll.

C. Bevor der Versuch der Zusammenstellung gewagt wird, verdient jedoch noch die Erwägung genauere Beach-

tung, ob das grössere Stück 27, 9ᵇ—25ᵃ in ursprünglicher Ordnung vorhanden ist. Folgende Wahrnehmungen scheinen dagegen zu sprechen.

α) Ist der Anfang richtig bestimmt, so scheint zuerst eine Schilderung des Handels folgen zu müssen.

β) Was 27, 9ᵇ—11 steht, schliesst diese Schilderung ab, es kann sie nicht gut eröffnet haben.

γ) Dagegen scheint V. 12—25 genau die gesuchte Schilderung zu sein, die zuerst Tyrus' Welthandel schildert.

δ) In V. 25 sind Spuren einer Verstümmelung. Zwischen den beiden Worten שׁרותיך מערביך ist eine Lücke oder klafft ein Spalt. Die Erklärung von שׁרותיך ist von Smend (S. 215) richtig dahin gefördert, dass man statt „Carawanen" und „Felder" (Hitzig) eine Verbalform zu erwarten habe. Smend will nach Jes. 57, 9 emendiren „trugen dir zu". Dagegen scheint es noch einfacher an שׁרת festzuhalten und zu lesen שׁרתוך „die Tarsisschiffe dienten dir".

ε) Daran wäre sodann anzuschliessen, was V. 9ᵇ, 10 und 11 steht und darauf folgen zu lassen, was aus C. XXVIII zu entnehmen ist. Das räthselhafte מערבך in V. 25, welches nicht zu den Tarsisschiffen allein passt, welches auch nur gewaltsam, indem man במערבך liest, zu dem Folgenden zu ziehen ist, erhält seinen guten Sinn, wenn man es als einen stehen gebliebenen Rest des nach anderer Stelle versetzten Verses 27, 9ᵇ auffasst; denn es schliesst diesen Vers 9ᵇ ab.

ζ) Aus den unter III, B, a. b. c. (S. 467. 468) vorgetragenen Bemerkungen folgt, dass aus C. 28 die Verse 5ᵃ, 16ᵃ, 18, 19 zur Schilderung der Seestadt zu ziehen sind.

Also:

Und das Wort Jahveh's geschah zu mir und sprach: Du Menschenkind rede wider Tyrus und sprich zu Tyrus: So spricht Jahveh, der Herr. Du wohnest an den Zugängen des Meeres, eine Händlerin der Völker nach vielen Küsten.

27, 12 Tarsis[1]) war dein Markt durch die Fülle von jeglichem Gut; mit Silber, Eisen, Zinn und Blei bezahlten sie deine Waaren.

13. Javan, Tubal und Mesach waren deine Händler; mit Menschenseelen und Geräthen von Kupfer lieferten sie dir deine Handelsgüter.

14. Aus dem Hause Togarma zahlten sie mit Pferden und Rossen und Maulthieren deine Waaren.

15. Die Söhne Dedan's waren deine Käufer, viele

---

1) Auch 1. Mos. 10, 4 steht תרשיש in der Nachbarschaft von יון.

Küstenländer Kundschaft für dich; mit Elfenbeinhörnern und Ebenholz entrichteten sie dir Abgabe.

16. Aram war deine Händlerin wegen deiner vielen Kunstarbeiten: mit Karfunkel, Purpur und Buntweberei und Byssus und Perlen versorgten sie deinen Handel.

17. Juda und das Land Israel waren deine Händler; mit Weizen von Minit und Melonen, mit Honig und Oel und Balsam beschafften sie deinen Einkauf.

18. Damaskus war deine Händlerin für die Menge deiner Kunstarbeiten: aus der Fülle von jeglichem Gut, Wein von Chelbon und Wolle von Sachar

19. Und Strausse [1]) von Uzal gaben sie in deinen Marktverkehr. Verarbeitet Eisen, Cassia und Würzrohr waren in deinem Waarenbezug.

20. Dedan war dein Händler mit Decken zum Reiten.

21. Arabien und alle Fürsten Dedan's waren Geschäftsfreunde für dich mit Lämmern und Widdern und Ziegenböcken; um sie war dein Feilschen.

22. Die Kaufleute von Saba und Raghma waren deine Händler; mit dem Besten aller Wohlgerüche, mit allerlei Edelsteinen und Gold bezahlten sie deine Waaren.

23. Haran und Canne und Eden waren deine Käufer, Assur und Kilmad waren deine Händlerinnen

24. mit Prachtkleidern und purpurnen und gestickten Mänteln, und mit bunten Decken; um sie ging dein Handel.

25. Die Tarsisschiffe dienten dir, 9[b] und alle Schiffe des Meeres und ihre Seeleute waren in dir zu besorgen deinen Handel.

28, 5[a]. Durch die Fülle deiner Klugheit in deinem Handelsverkehr hast du deine Macht gross gemacht.

27, 10. Perser, Libyer und die von Puth waren in deinem Heer, deine Kriegsleute; Schild und Helm hingen sie auf in dir, sie gaben dir Glanz.

11. Die Söhne Arvad's waren dein Heer auf deinen Mauern ringsum und Wächter auf deinen Thürmen; ihre Schilde hingen sie an deinen Mauern auf ringsum und machten dich vollkommen schön [2]).

---

1) Da der Schluss von V. 19 noch Stapelartikel des reichen (V. 18) damascenischen Marktes nennt [Smend, S. 208 zu קנה], so ist zu vermuthen, dass auch der Anfang von V. 29 einen Handelsgegenstand nenne; und zwar nach der feinen Wolle einen Luxus der Bekleidung: deshalb lesen wir ורננים אוזל, weil auch die Bezeichnung des Ursprungs dem vorhergehenden gleichartig sein muss.

2) In diesem Zusammenhang, nämlich vor 11 b, könnten auch die Bauleute aus Byblus 27, 9a schon ursprünglich gestanden haben: die

28, 16a. In der Fülle deines Handels erfülltest du dein Inneres mit Frevel.

28, 18. Wegen der Menge deines Unrechts und der Sündhaftigkeit deines Handels hast du entweiht deine Heiligthümer[1]). Und ich lasse Feuer ausgehen aus deinem Inneren, das wird dich verzehren; und ich mache dich zu Staub auf der Erde vor Allen, die dich sehen.

19. Alle, die dich kennen unter den Völkern, entsetzen sich über dich; jähem Tod fällst du anheim und bist dahin auf ewig[2]).

Nachdem auch diese Weissagung über Tyrus als ein selbständiges Stück erkannt ist, haben wir nun drei merkwürdige Ankündigungen über der Stadt Tyrus Untergang: 1) durch Erdbeben und Wasser, 2) durch Feuer, 3) durch Eroberung; und es wird auch keinem weiteren Bedenken unterliegen, sofern der eigenartige Charakter einer jeden anerkannt wird, dieselben in dieser Reihenfolge zu ordnen. Also so, dass wir annehmen, die älteste, der vorpersischen Zeit angehörige Weissagung ist die Androhung der Zerstörung durch Wassersfluth; der persischen Glanzzeit gehört an die Androhung der Zerstörung durch Feuer; der macedonischen Zeit: die Ueberarbeitung der ersten Weissagung zu einer Androhung der Eroberung „durch ein von Norden kommendes Kriegsheer“.

IV.

Als Consequenz dieser Auffassung ergiebt sich, dass die Strafankündigung und das Klagelied über den König von

---

Aeltesten von Byblus und ihre Meister waren in dir; sie machten fest deine Fugen; ihre Schilde u. s. w.

1) Weil es ein ganz absonderlicher Gedanke ist, dass Tyrus seine Heiligthümer entweiht habe, da dieselben doch niemals Jahveh geweiht waren, so ist man versucht, eine Umstellung der beiden Worte zu vermuthen und zu lesen: מִקְדָשַׁיִךְ חללה, nämlich חֻלָּלְתְ [das Pual steht z. B. Ez. 36, 23]: also מקד' parallel mit מרב' am Anfang des Verses aufzufassen und zu übersetzen: „Wegen der Menge des Unrechts in der Sündhaftigkeit deines Handels, wegen deiner „geweihten Huren“ bist du entweiht.“ Die männl. und weibl. קדשים sind ein Hauptanstoss im phönic. Gottesdienst.

2) Inzwischen ist uns sehr wahrscheinlich geworden, dass die oben S. 434 in dem Klagelied über das Schiff beanstandeten Verse C. 27, 29—35 mit Ausnahme des Satzes 34b „Vom Gedröhn deines Falles erzittern die Inseln“, der zu 26, 16 gehört, den ursprünglichen Abschluss dieses Stückes bildeten, mit dessen Inhalt sie eine innere Verwandtschaft zeigen: die entfernten Völker entsetzen sich; die Schiffer fahren heran und beklagen in der Asche der verbrannten Stadt ihren Untergang und die Vernichtung ihres Handels.

Tyrus aus folgenden Versen bestand: 28, 1—4. 5^{b}. 6—10. 11—15. 16^{b} 17. Aber die Strafankündigung ist durch die jetzige Stellung von 2^{b} verschoben. Das Wort Gottes muss mit V. 3 begonnen haben und was jetzt als 2^{b} steht, schloss an 5^{b} an. Denn nicht was V. 3 und 4 gemeldet wird, ist die Ueberhebung, sondern erst dasjenige, was jetzt 2^{b} steht. Auch gehören V. 9 u. 10 nach V. 17, so dass das Stück lautete:

11. Und das Wort Jahveh's geschah zu mir und sprach:

2^{a}. Menschensohn sprich zum Fürsten von Tyrus:

3. Siehe, weiser bist Du, als Daniel, nichts Verborgenes ist dir unbekannt.

4. Durch deine Weisheit und Einsicht hast du dir Kriegsmacht (חיל) geschaffen und Gold und Silber gebracht in deine Schatzkammern.

5^{b}. Und dein Herz wurde hochmüthig ob deiner Macht.

2^{b}. Weil dein Herz sich überhob, so sprachst du: Gott bin ich; auf dem Throne Gottes sitze ich; und du bist doch ein Mensch und nicht Gott und du setztest dein Herz wie das Herz Gottes.

6. Darum, so spricht der Herr, Jahveh: Weil du dein Herz gesetzt hast, wie das Herz Gottes,

7. Deshalb siehe, bringe ich über dich fremde wilde Völker. Die sollen ihr Schwert zücken gegen deine schöne Weisheit und entweihen deinen Glanz.

8. Zur Grube werden sie dich stürzen und sterben wirst du den Tod Erschlagener mitten im Meere.

11. Und es geschah das Wort Jahveh's zu mir und sprach:

12. Menschensohn, mache eine Wehklage über den König von Tyrus und sprich zu ihm: „Also redet Jahveh, der Herr: Du warst vollendet an Maass, voll Weisheit und von vollkommener Schönheit.

13. In Eden, im Garten Gottes warst du. Alle Edelsteine waren deine Decke: Carneol, Topas, Jaspis, Chrysolith, Beryll, Onyx, Saphir, Karfunkel, Smaragd und Gold war deine gefasste und durchbohrte Arbeit an dir am Tage deiner Erschaffung.

14. Du warst ein weitdeckender Cherub und ich setzte dich auf den heiligen Berg Gottes und du wandeltest zwischen den feurigen Steinen.

15. Unsträflich warst du in deinen Wegen vom Tage deiner Erschaffung bis deine Sünde in dir gefunden wurde.

16^{b}. Und du sündigtest und ich tilgte dich hinweg, du ausgebreiteter Cherub, aus den feurigen Steinen.

17. Dein Herz überhob sich ob deiner Schönheit, du hast zu nichte gemacht deine Weisheit sammt deinem Glanze. Zur Erde werfe ich dich hinab; im Angesicht der Könige gebe ich dich preis zum Schauspiel.

9. Wirst du wohl sagen Angesichts deines Mörders: Ich bin ein Gott und du bist doch ein Mensch — und nicht Gott — in der Hand deines Würgers.

10. Den Tod der Unbeschnittenen stirbst du durch die Hand Fremder; denn ich habe es geredet, spricht der Herr, Jahveh.

Diese Wehklage benutzt allerdings entlegene und schwer verständliche Vorstellungen; aber sie erscheint doch in einem Flusse — ohne die aus der Beschreibung der Handelsstadt eingeschobenen Stücke, dass der Cherub seine Macht, statt von Gott, aus seinem Handel habe (!) und dass aus seinem Inneren (!) ein Feuer ausbrechen werde, das ihn zu Asche verbrenne. Was zur Erläuterung des Wandelns zwischen den feurigen Steinen dient, ist von Smend S. 223. 224 beigebracht. Die Vorstellung von einem auf dem Götterberg, von wo die Blitze ausgehen, wandelnden Cherub, der mit seinen Flügeln weite Strecken bedeckt, passt vortrefflich. auf einen mächtigen Fürsten, der über weite Gebiete regiert. Aber sie steht in einem gewissen Gegensatz zu dem tyrischen Seekönig, der mehr durch seinen Handel, als durch grosse Ländergebiete mächtig war; und ganz gewiss niemals wirkliche Macht nach dem im Osten oder Norden gelegenen Götterberg ausübte oder von dorther kommend seine Macht auszuüben schien. Ist aber die vorgetragene Gesammtauffassung des Zeitcharakters dieser im Ezechiel'schen Buche bewahrten Stücke nicht unrichtig, so wird man dem Stück eine andere Beziehung geben müssen und können. Es giebt einen Fürsten, der, auf die tyrische Seemacht gestützt, unter frevelhafter Ueberhebung, als sei er ein Gott, zum Kriege rüstete und dem ein prophetischer Mann den Untergang auf dem Meere durch fremde Gewaltige verkündigen konnte. Das ist Xerxes bei seinem Feldzug gegen Griechenland. Bis zu Alexanders Zeit stützten sich die persischen Grosskönige bei ihren Unternehmungen ganz besonders auf die phönicische Seemacht. Endlich wird dieser Fürst durch seinen Edelsteinschmuck, wenigstens seiner Herrschaft nach, vielleicht genauer bezeichnet, als man seither beachtet hat. Sagt man mit Recht, dass die Edelsteine in dem Diadem der Fürsten die Länder seien,

über die sie regieren, so liegt es nicht allzuweit ab, zu fragen, ob nicht etwa durch die Namen der Edelsteine die Länder bezeichnet seien, welche die Krone des angedeuteten Fürsten schmücken, d. h. zu fragen, ob nicht etwa aus den Buchstaben der Namen der Edelsteine die Namen der Länder herzustellen sind, über welche er herrschte. Unserem rasch und viel schreibenden Geschlecht kommt der Werth der einzelnen Buchstaben gering vor; ein Volk, bei welchem das Schreiben hohe Kunst war, das die einzelnen Buchstaben rechnete, hatte davon weit verschiedene Begriffe. Eine Schrift, in der man ohne Vocale schrieb, musste zudem die Kunst, die einzelnen Consonanten zu Worten zu verbinden, in hohem Grade entwickeln. Auch ist uns durch die bekannte, aus den Rabbinen wohl im Wesentlichsten richtig erläuterte Notiz des Josephus (Antiqu. III, 8. 9) eine Kunde davon bewahrt, dass die auf die Edelsteine des Brustschildes des Hohenpriesters eingegrabenen Buchstaben gelegentlich in anderer Reihenfolge, als in derjenigen der Namen, die sie gewöhnlich darstellen, gelesen wurden. Darf man nicht versuchen, eine solche andere Reihenfolge aufzustellen? Von dem bei Ezechiel erwähnten Könige wissen wir nur die Namen der Edelsteine. Versuchen wir es deshalb, diese Namen in Buchstaben aufzulösen und als Ländernamen zusammenzustellen. Nach Ezech. 28, 13 sind es

אדם	תרשיש	ספיר	וזהב
פטדה	שהם	נפך	
ויהלם	וישפה	וברקת	

Dass die Liste weniger vollständig ist, als die andere auf dem hohenpriesterlichen Schild ist kein zwingender Grund, den hebräischen Text bei Ezechiel für verstümmelt zu halten. Auch wird dies nicht dadurch bewiesen, dass die LXX die vollständigere Reihe derselben Edelsteine wie auf dem Schild des hohenpriesterlichen Schildes giebt. Dem griechischen Uebersetzer, der zuerst auf die Liste der Steine im Schilde des Hohenpriesters traf, lag es nahe, die für ihn spätere Liste des Ezechiel zu corrigiren, während man fast nicht versteht, wie eine unvollkommene Liste dieser Steine im Buche Ezechiel's bewahrt wurde, wenn sie nicht von Anfang an in der überlieferten Gestalt dort stand. Lösen wir nun diese Namen auf, so geben sie folgenden Buchstabenvorrath:

א
בב
דד
הההה
וווו
ז
ט
יייי
כ
ל
ממם
נ
ס
פפפפ
ק
רררר
שששש
תת

Daraus lässt sich leicht bilden:

פרס
בבל
דמשק
האי
יהודה
כתים
מפ [מוּפ] ?
פוט
[ו] תרשיש
שפה הנזרו
oder השפה נזרו
oder השפנ הזרו *)
זרהו

Also: Persien, Babel, Damaskus, Phönicien, Cypern, Juda, Unterägypten, das phönicische Nordafrika und Tartessus setzt er als sein Diadem". Oder wenn man, statt der nur in אַשְׁפָּה bewahrten Bedeutung „setzen", von שפה = שפת die andere „glätten" vorziehen sollte, so liesse sich auch mit der Hiphilform lesen השפה נזרו „glättet er zu seinem Diadem" [1]). Jedenfalls ist dies eine einfache Auflösung, die,

1) Wenn man dieses Wort annehmen darf, so wäre die fast völlige Auflösung in Namen möglich: זרהר / הזרו | הַשְׁפָּנ, also Paras, Babel, Damask, Phönicien, Cypern, Memphis, Put, Tharschisch, Spanien sind sein Kranz oder seine Umfassung, d. h. es wäre neben Tharschisch auch noch das Land: „Spanien"genannt, da der Name Spanien mit dem Wort שָׁפָן Kaninchen, Murmelthier, Klippdachs zusammenhängen kann, also ein Land zu bedeuten scheint, das wie eine Kaninchencolonie mit Gängen in der Erde durchwühlt ist, d. h. das Bergwerksland. Hält man die Erwähnung Babels für überflüssig, so lässt sich auch für das Eine nicht in einem Wort untergebrachte ו noch ein passender Name finden und die Liste würde lauten:

פרס
דמשק
האי
כתים
יהודה
מפ
לוב
פוט
תרשיש
השפן בז־ההו

wenn sie sich bestätigt, auch den Ausdruck, dass diese Edelsteine „die Decke" des Cherub waren, uns anschaulich verdeutlichte. Griechenland oder Jonien יון widersteht jedem Versuch, es in einer einigermassen vollständigen Auflösung dieser Buchstaben unterzubringen. Die Lösung scheint zu beweisen, dass bewusste Auswahl gerade diese Steine mit זהב verbunden hat; und dass die Liste correct überliefert ist. Denn sobald man die drei hier nicht erwähnten, aber im Schilde des Hohenpriesters enthaltenen Steine שבו, לשם, אחלמה, einfügt, wird die Auflösung in Namen so zusammenhängender Länder unmöglich. Es lassen sich also die Namen der Edelsteine im Lied auf den tyrischen Cherub Ez. 28, 13 in ein Länderverzeichniss bringen, das den Umfang des persischen Reiches nach dem kaum halb freiwilligen Anschluss Phöniciens und der Eroberung Unterägyptens entspricht, wenn man die phönicischen Colonien als in die Abhängigkeit des Mutterlandes von Persien hineingezogen denken darf. Das sonstige günstige Urtheil des A. T. über die persischen Könige dient eher zur Bestätigung als zur Abwehr dieser Auffassung. Auch dieser König wird in so nahe Beziehung zu Jahveh gebracht, wie, ausser Cyrus, kein anderer Herrscher. Nicht sein Reich und seine Herrschaft sind widergöttlich, sondern ein neuer Entschluss, den er in Beziehung auf seine Person und die Ausdehnung seines Reiches fasst. „Weiser als Daniel", war er auch lange Zeit „unsträflich" vor Jahveh.

---

da aus der Verwandtschaft des Wortes בזר mit פזר nach Jer 3, 13 für den Rest בזרהו, ein guter Sinn = sein „Umherschweifen" herzustellen ist. Man könnte eventuell auch זרבהו = „seine Grenze", nach den zu Hiob 6, 17 beigebrachten Bedeutungen von זרב lesen. Hält man an dem Diadem נזר fest, findet aber Babel's Erwähnung überflüssig und das Fehlen Lube's störend, so ergiebt sich die Reihe

פרס
דמשק
האי
כתים
יהודה
מפ
לוב
פוט
תרשיש
השפה בנזרו

also: Paras, Damask, Phönicien, Cypern, Juda, Memphis, Lub, Puth, Tharschisch setzt er in sein Diadem.

Die grösste Schwierigkeit für die vorgetragene Auffassung entsteht daraus, dass der Zeitraum innerhalb welches der Gegenstand des Liedes zu suchen ist, wenn die hervorgehobenen Gesichtspunkte auf Richtiges deuten, nach uns näher liegenden Jahrhunderten bedeutend weiter auszudehnen ist, ohne dass eine bestimmte Grenze bemerklich wird. Wüssten wir genau, wann die LXX abgeschlossen ist, so könnte uns das Verhältniss ihres Textes zu dem hebräischen bestimmtere Grenzen zeigen. Man würde sagen: zu dieser Zeit waren die hebräischen Abschnitte in der gegenwärtigen Ordnung; die LXX-Uebersetzer haben dieses noch, jenes nicht mehr verstanden. Seitdem jedoch so ziemlich feststeht, dass Lieder aus der makkabäischen Zeit in dem hebräischen Texte stehen, ohne dass die griechische Uebersetzung der Psalmen die spätere Zufügung der einzelnen oder des Buches verrathen hat, wird man aus allgemeinen Gründen dieser Art wenig entscheiden können. Denn Niemand kann dafür bürgen, dass nicht etwa in eine prophetische Schrift einzelne Stücke später eingefügt sind und dann der griechische Text nach der neuen Redaction überarbeitet, oder dass nicht diese Schrift später, als andere, übersetzt wurde. Eine Frage an die LXX wird jedoch nicht zu übergehen sein. Hat die in Betreff der Namen der Edelsteine vorgetragene Vermuthung sachliche Berechtigung, so ist die Frage aufzuwerfen, ob die LXX bei ihrer Uebertragung etwas von einer Bekanntschaft mit dem aus den Namen der Edelsteine hergeleiteten Reiche merken lässt, beziehentlich auf ähnliche Weise die Provinzen desselben anzudeuten versucht. Diese Frage wird durch den Vergleich der Texte unterstützt. Der hebräische Text weiss nur von zehn Edelsteinen, der griechische zählt vierzehn Namen auf. Namen von Edelsteinen müssen doch an und für sich eine einfache Uebersetzung zulassen. Man hat die Abweichung durch Berufung auf die ähnliche Zusammenstellung von Edelsteinen im Schilde des Hohenpriesters 2. Mos. 28, erklären wollen. Dieser hat jedoch nur 12 Steine; diese zwölf Steine sind zwar sämmtlich in die Uebersetzung von Ezech. 28, 13 aufgenommen; aber an letzterem Orte stehen noch zwei Namen mehr, *ἀργύριον* und *χρυσίον*; und diese beiden sind mitten in die Reihe eingefügt. Dabei ist ein besonderer Umstand zu beachten: das sonstige Griechisch weigert sich, den mit diesen beiden Namen von Edelsteinen auf seinen Wortschatz ausgestellten Wechsel anzuerkennen und einzulösen; und doch ergiebt die Zusammenstellung der Reihen, dass es sich um keine zufällige, nur aus äusserlichen Gründen veranlasste Ver-

änderung handeln kann. Wir stellen im Folgenden sowohl die hebräisehe wie griechische Namenreihe nebeneinander:

Hebräisch		Griechisch	
Ezech. 28, 13	2. Mos. 28, 17 b—20 a	2. Mos. 28, 17 b—20 a	Ezech. 28, 13
1) Wie 2. Mos. 28.	אדם 1)	1) σάρδιον	1) Wie 2. Mos. 28.
2) „	פטדה 2)	2) τοπάζιον	2) „
3) „	ברקת 3)	3) σμάραγδος	3) „
4) „	נפך 4)	4) ἄνθραξ	4) „
5) „	ספיר 5)	5) σάπφειρος	5) „
6) „	יהלם 6)	6) ἴασπις	6) „
fehlt	fehlt	fehlt	7) ἀργύριον
Nr. 10	„	„	8) χρυσίον
fehlt	לשם 7)	7) λιγύριον	9) = 7 in 2. Mos. 28.
„	שבו 8)	8) ἀχάτης	10) = 8 in 2. Mos. 28.
„	אחלמה 9)	9) ἀμέθυστος	11) = 9 „
7) = 10 in 2. Mos. 28.	תרשיש 10)	10) χρυσόλιθος	12) = 10 „
8) = 11	שהם 11)	11) βηρύλλιον	13) = 11 „
9) = 12	ישפה 12)	12) ὀνύχιον	14) = 12 „
10) זהב	fehlt	fehlt	= Nr. 8.

Man sieht sofort: die überzähligen Namen in Ezech. 28 *ἀργίριον* und *λιγύριον* sind nicht äusserlich angehängt, sondern mit *χρυσίον* mitten in die Reihenfolge eingesetzt. Dadurch wird das ganze System der Aufzählung in 2. Mos. 28 verschoben. Aus 4 Reihen zu je 3 werden 2 Reihen zu je 7 Steinen. Diese Veränderung der Zahl und die Zufügung des Wortes *ἀργύριον*, für welches nirgends ein hebräisches Wort nachzuweisen ist, spricht eher für, als gegen die Vermuthung, dass auch die griechische Uebersetzung in die Namen der Steine einen verborgenen, durch die richtige Zusammensetzung ihrer Buchstaben wieder zu gewinnenden Sinn gelegt habe.

Fragt man, wie dieser Sinn laute, so steht man vor einer grossen Menge von Combinationen, aus welchen zunächst nur einige entsprechende Namen wie die Lande *ΣΥΡΙΑ*, *ΑΣΣΥΡΙΑ*, der Norden *Βοῤῥα* u. s. w. hervortreten. Doch zeigt sich bald, dass die Liste der Edelsteine in Ländernamen nicht völlig aufzulösen ist. Die mühsamen Versuche wird eine zweite Erwägung abkürzen und in bestimmte Richtung drängen. Die späteren Verfasser der in der LXX vereinigten Uebersetzungen lebten in Zeitumständen, die eine neue Verkörperung der in dem Lied über Tyrus hervorgehobenen Vorgänge ihnen vor Augen zu stellen scheinen konnten. Sie kannten Fürsten, welche fast dieselben Lande, die das persische Reich umfasste, wie-

der zusammeneroberten; die auch im Glanze überraschender Siege den Beinamen „Gott“ oder den Beinamen eines Gottes erhielten. Man denke z. B. nur an Ptolemaios Euergetes, der wegen seines an's Fabelhafte grenzenden Siegeszugs in den Osten und Norden nach seiner Rückkehr in Aegypten als Osiris verherrlicht wurde. An dieser Verherrlichung mussten die jüdischen Unterthanen des Königs grossen Anstoss nehmen, um so mehr, wenn auch nur etwas Wahres an der Nachricht des Josephus C. Ap. II, 5 ist, dass Ptolemaios zuerst Dankgaben im Tempel zu Jerusalem darbrachte. Betrachtet man nun die Buchstaben der Edelsteine unter dieser Voraussetzung, so ergeben sorgfältige Versuche die Möglichkeit einer im höchsten Grade überraschenden Lösung. Dieselbe lautet:

ΛΑΓΙΔΗC · ΣΥΡΙΑΝ · ΠΡΟΣ · ΑΣΣΥΡΙΑΝ ·
ΒΟΡΡΑΝ · ΠΡΟC · ΙΧΘΥΟΦΑΓΟΥΣ ·
ΧΘΟΝΟΣ · ΜΟΝΑΡΧΟC · ΔΙΑΞΑΣ ·
ΛΙΜΝΗΣ · ΥΠ · ΙΣΧΥΟΣ · ΑΛΛΟΤΡΙΟΥ ·
ΤΟ ΖΗΝ · ΘΡΟΝΟΝ ΤΕ · ΑΙΡΕΙΤΑΙ ·

Dass *λιμνη* „die See“ heissen kann und in gutem Griechisch so gebraucht wird, hebt Passow im Wörterbuch unter Hinweis auf Il. 24, 79; Od. 3, 1; Eur. Hec. 446 u. andere Stellen ausdrücklich hervor. Der im Uebrigen klare Satz besteht aus denselben Buchstaben wie die Namen der 14 in Ezech. 28, 13 erwähnten Edelsteine, keinem mehr, keinem weniger. Seine Weissagung, dass der Lagide, nachdem er Syrien bis nach Assyrien, den Norden bis zu den Nomaden als der „Erde Monarch“ durchzogen, auf dem Meer durch eines Fremden Macht das Leben und den Thron verlieren werde, ist eine treffende Zusammenfassung des Liedes und passt genau in die Lage, die Droysen, Geschichte des Hellenismus III, 1, S. 381 ff. so bedeutsam schildert. Der Lagide eroberte auf wunderbarem Siegeszug alle Lande bis jenseit des Euphrat, wie die Inschrift von Adule bewundernd meldet; er brachte ungeheure Beute heim, erstattete den ägyptischen Tempeln die von Kambyses geraubten Heiligthümer und wurde dafür zum Dank mit dem Beinamen des grossen Gottes Osiris „Euergetes“, Wohlthäter, geehrt. Josephus C. Ap. II, 5 hat die übertreibende Notiz, dass Euergetes die Opfergaben zum Danke für seine Siege im Tempel zu Jerusalem dargebracht habe. Da Ptolemaios als Herr des Ostens zurückkehrte, fand er die Verhältnisse im Westen des mittelländischen Meeres wesentlich verändert. Seine Bundesgenossen, die Punier, hatten die Uebermacht zur See verloren; nachdem sie bei den

ägatischen Inseln auf dem Meer besiegt waren, wurden sie von der aufsteigenden römischen Weltmacht aus Sicilien verdrängt. Diese neue Macht gewann ihre Siege mit neuer Bewaffnung der Schiffe: die grossen Enterbrücken, die sich durch starke eiserne Spitzen beim Herabfallen in das Deck der feindlichen Schiffe einbohrten, wodurch der Kampf, im Gegensatz zur griechisch-phönicischen Seeschlacht, einer Landschlacht, die das Schwert ausfocht, ähnlich wurde. Diese Feinde brachten im Seekrieg den Besiegten unter das Schwert, dass er mitten auf dem Meer wie ein in der Landschlacht Erschlagener sterben musste (Ezech. 28, 8). Wir wissen, dass der von Ptolemaios besiegte Seleukus sich an den römischen Senat wandte, Bündniss und Freundschaft anzutragen, und der Senat dieselbe in einem griechischen Briefe versprach (Sueton Claud. 25), mit der Bedingung, dass die Verwandten des römischen Volkes, die Ilier, von allen Lasten befreit würden. Droysen sagt: „Es sind die grossartigsten Combinationen der Politik, die selbst aus den kläglichen Ueberbleibseln der Ueberlieferung hervorblicken.“ Und die LXX scheinen mit ihren Namenräthseln seinen Ausspruch zu bestätigen. Die griechischen Uebersetzer, welche das geheimnissvolle Spiel der Buchstaben zusammenstellten, scheinen das Lied auf Ptolemaios Euergetes gedeutet zu haben. Die Bewunderung seines Zuges nach Asien, welche die Inschrift von Adule ausathmet, spiegelt sich in dem LXX-Wort neben der neuen Sorge oder Hoffnung, dass die römische Macht, wie eine von mächtigen Winden emporgetriebene Wolke, den abendlichen Glanz der Lagidensonne verdunkele und in blutigen Untergang tauche.

Wie dem jedoch auch sei, ob diese letztere Zugabe zur Deutung des „weitausgebreiteten Cherub“ Geltung gewinnen kann oder nicht, so darf doch die Hoffnung ausgesprochen werden, dass die jetzt in einander geschobenen Stücke wieder in ihrer Eigenart anerkannt und geordnet werden. Dies scheint gleich sehr durch die Forderungen eines objectiven Verständnisses der sachlichen Schwierigkeiten wie als Erfüllung einer Pflicht der Pietät gegen die Dichter der Stücke geboten. Erst nachdem dies geschehen, werden die Stücke in ein geschichtliches Bild der Entwicklung der alttestamentlichen Prophetie und Literatur einzureihen sein. Vielleicht helfen sie dann, etwas deutlicher zu machen, wie die Prophetie, nachdem sie im geschriebenen Wort gebunden und vor die unberechenbaren Verhältnisse neuer

Entwicklungen der Geschichte gestellt war, auf dem Wege der Umdeutung alter Weissagung allmählich zur geheimnissvollen Bilderdarstellung der Apokalypsen gelangte.

Fragt man nach den Ursachen des jetzigen Zustandes, so wird sich die absichtliche Verschiebung nicht verkennen lassen. Und die absichtliche Verschiebung kann nur darin ihren Grund haben, dass die wirklich historischen Beziehungen der Stücke verhüllt und die historisch nicht in Erfüllung gegangene Weissagung in ihrer Autorität bewahrt bleiben sollte. Wir danken dem Bearbeiter die Erhaltung der werthvollen Stücke. Mit ihm über die Umstände zu rechten, die ihn zu seinem Werke nöthigten, ist nicht unsere Sache. Auch die religiöse Betrachtung der Bibel kann nur gewinnen, wenn wir besser verstehen lernen, wie der religiöse Geist, der in der Wirksamkeit der Propheten die gegenwärtige äussere Welt unmittelbar aus seinem Verständniss des lebendigen Gottes erklärt hatte, allmählich genöthigt wurde, den Blick von der Aussenwelt abzuwenden, um zur wahren Eroberung der inneren Welt überzugehen, und des Führers harren zu lernen, der ihm die neue Bahn aufthun sollte. Wer glaubt flieht nicht, sondern lernt verstehen, arbeiten und hoffen.

Hamburg, Juli 1885.

Nachschrift.

Diese Arbeit war abgeschlossen und der Redaktion dieser Zeitschrift übergeben, bevor C. H. Cornill's Ausgabe des Buches Ezechiel vorlag. Deshalb ist die dort empfohlene Gestaltung des Textes in dieser Abhandlung nicht besprochen. Der Verfasser bedauert, dass ihm die Revision des Drucks in einem Augenblick zugeht, da er durch anderweite Berufsarbeit verhindert ist, eine Vergleichung mit Cornill's Text einzufügen und er bittet, ihm dies nicht als Nachlässigkeit auszulegen. Andererseits hofft er, dass dieser Umstand der Prüfung der Gesichtspunkte, die er anregen will, zu Gute komme. Auch Cornill's Buch hat nicht beseitigt und konnte nicht beseitigen die sachlichen Schwierigkeiten, welche schon vorher zu der Frage drängten, ob einige Stücke, die in dieses Buch aufgenommen sind, in ihrer ursprünglichen Gestalt und Ordnung gelesen werden. Muss diese Frage verneint werden, so entsteht eine Aufgabe, welche sehr verschieden ist von derjenigen: genau den Text herzustellen, mit dem das jetzige Buch zuerst gelesen wurde. Wer in einer alten, beschädigten Mauer Stücke eines Kunstwerks findet, das einmal für sich bestand, ist nicht verpflichtet, mit der Reconstruction des Kunstwerks zu warten, bis alle Stücke der Mauer beisammen sind und ein übereinstimmendes Urtheil über diese gewonnen ist.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Zur Verständigung über den analogischen Charakter der Gotteserkenntniss.

Von

Dr. theol. G. Graue.

Aus dem Volksleben der jüdischen Nation war dadurch, dass das Gesetz derselben „kein Bildniss noch irgend ein Gleichniss“ zu machen verstattete, die Kunst der Bildhauerei wie der Malerei ausgeschlossen, und die Folge davon war, dass die anderen Künste, die Poesie, die Musik, die Baukunst mit um so grösserer Liebe und Sorgfalt von dem israelitischen Volke gepflegt werden konnten, und unter diesen vor Allem die Poesie. Von der Ausbildung der Musik bei den Hebräern haben wir nur sehr unvollständige Nachrichten, die zum Theil mehr auf Vermuthungen beruhen als auf fester geschichtlicher Grundlage. Ueber die Entwickelung der Baukunst in Israel, — so erklärt einer der neuesten Forscher auf diesem Gebiete (Rüetschi in Herzog's theol. Realencyklopädie) —, lässt sich beinah gar Nichts, über ihre Leistungen im Einzelnen nur sehr wenig sagen. Dagegen haben wir von der Entwickelung und den Leistungen der hebräischen Poesie eine Reihe hochbedeutsamer Erscheinungen, herrlicher und glanzvoller Denkmäler und unübertroffener Vorbilder in der alttestamentlichen Literatur vor uns.

Das israelitische Gesetz verbot deshalb die Herstellung von Bildern, um die Abbildung Gottes zu verhüten. Aber wenn in Folge dessen in Israel weder Bildhauerkunst noch

Malerei eine bildliche Darstellung Gottes zu schaffen das Recht hatten, so war es um so mehr das Wort, namentlich das Wort der Poesie, wodurch die reiche religiöse Phantasie des Volkes in schönen, oft kühnen Analogieen Gott abbildete. Je strenger das Bilderverbot jedes andere Gottesbild verpönte, desto reicher und grossartiger wurden die analogischen Darstellungen Gottes, welche der religiöse Geist Israels in den Reden und Schriften seiner Dichter und Propheten schuf.

Es ist bekannt, wie innig sich das neutestamentliche Schriftthum auch in dieser Beziehung an das alttestamentliche anschliesst. Namentlich Jesus selber hat dasjenige, was seines Volkes religiöse Literatur von erhabenen und erhebenden Vorstellungen und Darstellungen Gottes enthält, in sich verarbeitet und in seinen bilderreichen Reden, namentlich in seinen Gleichnissen zu eigenthümlicher Vollendung geführt. Aber auch in den anderen Religionen begegnet uns eine grosse Mannichfaltigkeit von bildlichen und gleichnissartigen Beschreibungen der Gottheit. Und wenn wir nun fragen, warum denn die religiöse Rede immer wieder in analogischen Ausdrücken von dem Wesen Gottes redet, so ist die Antwort: aller Gotteserkenntniss ist von Haus aus der analogische Charakter eigenthümlich, weil sie von Analogieen des menschlichen Geisteslebens ausgeht und dieselben auf Gott überträgt.

Diesen Satz ausführlich und allseitig begründen und gegen alle die verschiedenen gegnerischen Positionen vertheidigen zu wollen, wäre meinerseits ein ebenso unbescheidenes wie unnöthiges Unternehmen, nachdem erst vor kurzer Zeit in dem Lipsius'schen Buche: „Philosophie und Religion", die Probleme, um die es sich dabei handelt, und die Wege, die zur Lösung derselben führen, mit Meisterhand aufgezeigt und dargestellt worden sind. Es sei mir nur gestattet, in einer mehr populären Form, als der streng wissenschaftliche Charakter jenes Buches sie gestattete, zuerst kurz darzulegen, was wir unter analogischer Gotteserkenntniss zu verstehen haben, und sodann dieselbe gegen

zwei immer wieder gegen dieselbe erhobenen Einwürfe zu vertheidigen.

I. Was verstehen wir unter analogischer Gotteserkenntniss? Das Wort „Analogie“ bedeutet im philosophischen Sprachgebrauche die Aehnlichkeit eines Dinges mit einem anderen, also die Gleichheit beider Dinge in gewissen Beziehungen oder bis zu einem gewissen Grade. Eine analogische Erkenntniss ist also eine solche, bei welcher der Gegenstand des Erkennens nur in gewissen Beziehungen oder bis zu einem gewissen Grade der Erkenntniss entspricht. Und der obige Satz will also sagen, dass wir nur eine solche Gotteserkenntniss zu erlangen vermögen, in welcher die Gedankenbilder, die wir uns von Gott machen, nur in gewisser Hinsicht dem Wesen Gottes entsprechende, also demselben durchaus nicht völlig adäquate sind.

Vergegenwärtigen wir uns einmal die Entstehung dieser Gedankenbilder im Menschen. Jede religiöse Gefühlsregung im Menschen ist mit einer unmittelbaren inneren Anschauung der Gottheit verbunden. Dieses innere Anschauungsbild hat man oft als das Erzeugniss der „Vernunft“ bezeichnet, wobei man sich unter Vernunft im Unterschied von dem Verstand das Vermögen der Menschen dachte, Ideen zu schaffen, insbesondere das Unendliche zu vernehmen, zu erfassen und auszudrücken, während der Verstand es nur mit den endlichen Dingen zu thun habe. Viel treffender aber und unzweideutiger wird man die religiösen Anschauungsbilder ein Erzeugniss der schöpferischen Gestaltungskraft des Menschengeistes, seiner productiven Phantasie nennen. Es ist die religiöse Phantasie, mit welcher der Mensch seine sinnlichen Anschauungsformen wie seine Denkformen auf ein übersinnliches, dem verstandesmässigen wissenschaftlichen Erkennen unzugängliches Gebiet anwendet und dadurch ein religiöses Erkennen, eine Gotteserkenntniss zu gewinnen sucht. Selbstverständlich gewinnt auf diesem Wege der Mensch nur eine sinnlich eingekleidete Gotteserkenntniss, und zwar nicht bloss da, wo er noch auf der Stufe der Naturreligion steht, sondern auch auf der

höheren Stufe der ethischen Religion. Denn während er schon auf jener niederen Stufe die Naturerscheinungen, in denen er die Gottheit verehrt, nicht als blosse Naturproducte, sondern als beseelte, personificirte Mächte anschaut, etwa wie die Phantasie des Kindes die Puppe beseelt und personificirt, ist der Mensch auf der höheren Stufe der ethischen Religion noch lange nicht über die sinnliche Naturbestimmtheit seiner Gottesanschauung hinaus; denn er vergleicht hier Gott mit dem ethisch bestimmten Menschen, dem aber zugleich eine sinnliche Naturbestimmtheit unzertrennlich anhaftet, und so kommt nur eine von menschlichen Analogieen hergenommene Gotteserkenntniss in sinnlicher, wenn auch noch so verfeinerter sinnlicher Form zu Stande.

Unser Bibelbuch stellt Gott als den grossen Menschenhüter dar, der nicht schläft noch schlummert, als den guten Hirten, der von seiner Heerde kein Verirrtes verloren gehen lässt, sondern Allen mit suchender Liebe nachgeht, dass er sie in seine Arme sammle, als den König des Himmelreiches, der mit unverbrüchlicher Gerechtigkeit seine ewigen Gesetze aufrecht erhält und durchführet und seine Gnade gross werden lässt über die, so ihn fürchten, insbesondere als den himmlischen Vater, der über alle Menschenkinder in unendlicher Erbarmung sich herabneiget und sie zu seinen Kindern und Erben seiner Herrlichkeit erzieht. Für unser christlich frommes Gemüth enthalten diese Darstellungen Gottes überaus kostbare, hoch erhebende und unersetzliche Wahrheit. Aber wir haben doch in derselben keineswegs eine reine, streng begriffliche und wissenschaftliche Gotteserkenntniss; sondern alle die Namen, welche die Bibel Gott beilegt, sind analogische, bildliche, von irdisch-sinnlichen Verhältnissen und menschlichen Eigenschaften hergenommene Bezeichnungen Gottes. Auch wird ja in der Bibel selber die unendliche Erhabenheit Gottes über alle irdischen und menschlichen Verhältnisse nachdrücklich hervorgehoben: der Himmel mit seinen leuchtenden Sternenheeren ist nur ein Gewand des Herrn und die Erde seiner Füsse Schemel; die Sonne ist nur ein

schwacher Strahl aus dem unendlichen Lichte Gottes, da Niemand zukommen kann; Gottes Gedanken sind so hoch über der Menschen Gedanken wie der Himmel über der Erde; er heisst der verborgene Gott, dessen Weg dunkel, dessen Weisheit unerforschlich ist; der Prophet wirft die Frage auf: wem wollt ihr denn Gott nachbilden oder was für ein Gleichniss wollt ihr ihm zurichten? und der Apostel bekennt: unser Wissen ist Stückwerk und unser Weissagen ist Stückwerk. Wenn aber Christus in der Bergpredigt sagt: „selig sind die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“, so bringt auf der andern Seite die Bibel Gottes unendliche sittliche Erhabenheit zu lebendigem Bewusstsein, und im Buche Hiob antwortet der fromme Dichter auf die Frage, wer denn reines Herzens sei: unter Gottes heiligen Engeln ist keiner ohne Tadel, die Himmel sind nicht rein vor ihm, der Mond, die Sterne nicht rein vor seinen Augen; wie viel weniger der Mensch, der staubgeborene!

Selbstverständlich wird das von der religiösen Phantasie gestaltete Anschauungsbild Gottes in immer höherem Masse Gegenstand der verstandesmässigen Reflexion, und die Religionsgeschichte zeigt uns deutlich, dass das menschliche Erkennen bestrebt ist, die sinnlich-bildlichen Formen von der Gottesanschauung abzustreifen und von blossen Analogieen zu einem immer adäquateren, dem Wesen Gottes immer völliger entsprechenden Gottesbegriff zu gelangen. Dies Bestreben zeigt sich auch in den biblischen Schriften, und fehlt es an demselben schon nicht ganz bei den oben erwähnten biblischen Darstellungen Gottes, so tritt dasselbe noch mehr hervor in den beiden biblischen Bezeichnungen Gottes als Liebe und als Geist. Aber auch hier kommen wir über eine analogische Gotteserkenntniss nicht hinaus. Wenn Gott die Liebe genannt wird, so ist dieser Ausdruck hergenommen von einem Gefühl des Menschen, welchem Gottes Wesen in manchen Beziehungen unzweifelhaft entsprechen wird, — wenigstens ist das für unsern christlichen Glauben unzweifelhaft, — in anderen Beziehungen aber nicht, schon deshalb nicht, weil die Liebe ohne ein Pathos, ohne

einen Affect nicht zu denken, von Gottes absoluter Unabhängigkeit und Selbstherrlichkeit aber nicht anzunehmen ist, dass sie einem Pathos, einem Affect unterliegen kann. Und wenn im Johannesevangelium Christus sagt: „Gott ist Geist", — beruht das nicht wiederum auf einer Analogie des menschlichen Wesens? Schleiermacher zwar erklärt diesen Gottesnamen als Bezeichnung „der innigen Lebendigkeit oder des ungetrennten Ineinanderseins aller göttlichen Thätigkeiten", und Carl Hase erklärt: „in der heiligen Schrift wird Gott Geist genannt als lebendige, persönliche Kraft, nur im Gegensatze wider das Sichtbare und Beschränkte." Aber so viel Wahres darin ist, es sagt nicht Alles. Denn Gottes Bezeichnung als Geist kommt von dem Gegensatze gegen die materielle Natur nicht los; das philosophische wie theosophische Denken dagegen wird, so z. B. bei Spinoza, Jacob Böhme, mit Nothwendigkeit darauf hingeführt, von einer Natur in Gott zu reden, also, anstatt Gott als Geist der Natur gegenüberzustellen, in Gott vielmehr die Einheit von Geist und Natur anzuschauen. Man hat den biblischen Ausdruck in der neueren Philosophie auch so gedeutet, dass derselbe Gott als die Seele der Welt bezeichne, so dass also die Welt gleichsam Gottes Leib sei. Aber wenn hierin einerseits die Wahrheit enthalten ist, dass, wie der Geist oder die Seele des Menschen den Leib belebt und beherrscht, so Gott das die Welt belebende und beherrschende Princip ist, so ist es andererseits ein inadäquater Ausdruck. Denn auch bei einem normalen Menschen ist das, was wir seine Seele oder seinen Geist nennen, bis zu einem gewissen Grade vom Leibe abhängig; dem Wesen Gottes aber widerspricht es, irgendwie von der Welt abhängig zu sein. Und während Gott nothwendig als der schöpferische Grund der Welt erscheint, kann der Geist des Menschen sich nicht rühmen, seinen Leib sich selbst erschaffen zu haben.

Die Logik redet von einem analogischen Schlusse, welcher darin besteht, dass man aus der Gleichheit zweier Dinge in gewissen bekannten Beziehungen derselben auf ihre Gleichheit in anderen unbekannten Beziehungen der-

selben schliesst. Aber dies ist nur ein Wahrscheinlichkeitsschluss: Wenn auf einem solchen Wahrscheinlichkeitsschluss ein grosser Theil der naturwissenschaftlichen Lehrsätze beruht, so hat das auf dem Gebiete der dem wissenschaftlichen Erkennen zugänglichen Erfahrung deshalb eine Berechtigung, weil die wissenschaftliche Forschung je länger je mehr die Gesetzmässigkeit in der Natur und eine Richtung derselben auf Einheitlichkeit darthut. Aber man kann keinen derartigen Wahrscheinlichkeitsschluss aus den Analogieen des menschlichen Geisteslebens auf das innerste Wesen Gottes machen, einmal deshalb nicht, weil das innerste Wesen Gottes an und für sich jenseits der für unser Forschen und Erkennen offenstehenden Erfahrung liegt, und sodann deshalb nicht, weil dem menschlichen Geistesleben die sinnliche Naturbestimmtheit und die Gebundenheit an beschränkte räumliche und zeitliche Anschauungsformen wesentlich ist, im Wesen Gottes aber es begründet liegt, dass Gott die begründende Ursache und die beherrschende Kraft von Raum und Zeit, aber zugleich über alle räumlichen und zeitlichen Schranken und Formen erhaben ist.

Der Pantheismus zwar protestirt nur gegen räumliche Beschränktheit, nicht gegen eine räumliche Form Gottes, wie denn Spinoza seiner natura naturans das Prädicat der Ausdehnung beizulegen kein Bedenken trägt. Wer aber über den Pantheismus hinausgehend einen seiner selbst sich bewussten, von dem Universum sich selbst unterscheidenden und über dasselbe erhabenen Gott statuirt, zu welchem der Mensch, wie sein religiöses Bedürfniss es fordert, ein unmittelbares persönliches Verhältniss haben kann, der muss konsequenter Weise Beides behaupten, die Geistigkeit Gottes und die Allgegenwart d. h. die Unräumlichkeit Gottes; und wenn hiermit allerdings schon das Postulat, dass Gott die Einheit von Geist und Natur sei, nicht ohne Weiteres vereinbar erscheint, so ist es noch viel weniger vereinbar, wenn Richard Rothe die Allgegenwart Gottes behauptet und zugleich den Satz aufstellt, dass Gott eine besondere, von dem Universum unterschiedene Leiblichkeit habe. Mit Recht fordert Carl Schwarz „das Wesen der Religion“, dass die Natur in Gott

nicht „in das räumliche Aussereinander verfallen“ darf. Aber wenn derselbe die absolute Einheit von Geist und Natur in Gott dahin erklärt, dass Gott „der ideal-reale Einheitspunkt der Welt ist, in dem die Gegensätze nicht ausgelöscht, sondern absolut durchdrungen sind“, so zeigt sich hier alsbald, dass, von einem unräumlichen Gott eine adäquate Erkenntniss zu erlangen, dem Menschen einfach unmöglich ist, weil er von seinen räumlichen Anschauungsformen nicht loskommen kann; denn ein „Einheitspunkt“, in welchem die Gegensätze „durchdrungen“ sind, ist zwar eine sehr abstracte, aber doch abstract räumliche Denkform. Dies zeigt auch die oben angeführte Definition Schleiermacher's, der den Gottesnamen „Geist“ als das ungetrennte Ineinandersein aller göttlichen Thätigkeiten bezeichnet; denn „Ineinandersein“ beruht auf räumlicher Anschauungsform. Ebenso vermag ein so scharfsinniger und consequenter Denker wie A. E. Biedermann der von ihm selbst aufgestellten Forderung, die Vorstellung, die ihren geistigen Inhalt nur in abstract sinnlicher Form habe, zum Begriff zu erheben, in welchem das Denken nicht mehr mit Hülfe sinnlich-geistiger Anschauung, sondern als reines Denken sich vollziehe, nicht nachzukommen. Denn wenn er Gott das reine Insichsein, der Welt transcendent und immanent, den einheitlichen Weltgrund nennt, der die Welt aus sich und ausser sich setzt, so haben alle diese Begriffsbestimmungen geistigen Inhalt in abstract räumlicher Form, und es haftet ihnen deshalb ein innerer Widerspruch an. — Ebenso ist die dem Menschengeiste eigenthümliche zeitliche Anschauungsform auf Gott nicht anwendbar. Die christliche Glaubenslehre legt daher Gott die Eigenschaften der Ewigkeit und Unveränderlichkeit bei. Hier aber entstehen sofort die grössten Schwierigkeiten. Ist alle zeitliche Entwickelung aus Gottes Wesen ausgeschlossen, so fehlt diesem Wesen das Leben; denn wo Leben ist, da ist Bewegung und Entwickelung; und diese Schwierigkeit ist nicht, wie Carl Schwarz a. a. O. angenommen zu haben scheint, gehoben dadurch, dass man sagt, die Entwickelung müsse nur als Moment im Wesen Gottes begriffen werden, nicht Gott als solcher

bestehe in der Entwickelung, sondern die Entwickelung bestehe in Gott, Gott entwickele sich nicht in der Geschichte, sondern die Geschichte entwickele sich in Gott. Denn wenn eine Entwickelung in Gott stattfindet, so muss dieselbe im Bewusstsein Gottes sich gleichsam abspiegeln, der Inhalt des göttlichen Bewusstseins muss dadurch fortwährend ein anderer werden; und das steht im Widerspruch mit Gottes zeitlosem unveränderlichem Wesen. In welcher Weise man auch diese Schwierigkeiten zu lösen sucht, man muss sich schliesslich eingestehen, was Lipsius in dem oben angeführten Buche schreibt: „Wir können uns weder von einer zeitlosen Thätigkeit Gottes eine Vorstellung machen, noch kommen wir, sobald wir mit der Zeitlichkeit als Form des göttlichen Bewusstseins Ernst machen, über Anthropomorphismen, welche den Begriff des Absoluten verendlichen, hinaus."

Es ist ein alter, immer neu auftauchender Irrthum, dass das ungebildete Volk und die vor dem Volke redenden Religionsdiener nur die religiöse Bildersprache gebrauchen können, die Gott in menschlichen Analogieen und Gleichnissen darstellt, dagegen der kleine auserwählte Kreis der philosophisch Gebildeten die wissenschaftliche Sprache der reinen Gotteserkenntniss rede. Derselbe Irrthum begegnet uns auch auf anderem Gebiet. Denn mancher Naturforscher meint auch, wenn er durch seine Wissenschaft sich davon überzeugt hat, dass das Licht in Schwingungen des Aethers besteht, er habe jetzt das Licht, wie es an und für sich ist, richtig, völlig richtig erkannt; in Wirklichkeit aber hat er seinen Gegenstand zwar richtiger, als der Ungelehrte vermag, aufgefasst und ist der gewöhnlichen Sinnestäuschung nicht unterlegen, aber er hat doch den Gegenstand nur so geschaut, wie er seinem von der Wissenschaft bewaffneten Auge erschienen ist, und hat unwillkürlich, wovor keine Wissenschaft zu schützen vermag, aus seinem Eignen Etwas zu dem Gegenstand hinzugethan, wodurch das Bild desselben geformt und gefärbt ist. In noch viel höherem Grade gilt das von der Gotteserkenntniss des wissenschaftlich geschulten Theologen und Philosophen; wie viel klarer

und angemessener auch seine Erkenntniss sein mag als die vieler Anderer, er schaut Gott doch nur in gleichsam gefärbten und vielfach beschränkten Bildern. Wenn er aber die sinnlichen Anschauungsformen, ohne die der menschliche Verstand nun einmal nicht zu arbeiten vermag, völlig abzustreifen sucht, werden seine philosophischen Begriffe immer leerer, die Lehrsätze seiner Dogmatik immer gehaltloser, und indem er, um von dem Unendlichen, Ewigen nur ja nichts Beschränkendes auszusagen, alle Formen von Raum und Zeit, alle Gegensätze und Unterschiede von demselben ausschliesst, behält er endlich nur eine hohle Abstraction übrig, statt der „reinen" Wahrheit das „reine" Nichts. Es bleibt in der That nur die Wahl, entweder sich darein finden, dass wir nur annähernd wahre Vorstellungen, nur vermenschlichte Bilder von Gott uns machen können, oder gänzlich aufhören, uns irgend welche Vorstellungen von Gott zu machen.

II. Hier erhebt sich nun der erste Einwurf, gegen welchen ich den Standpunkt der analogischen Gotteserkenntniss ein wenig vertheidigen möchte, nämlich der folgende: Wenn auf diesem Standpunkt behauptet bez. zugestanden wird, dass die Gotteserkenntniss des Menschen nur beschränkte Wahrheit für sich in Anspruch nehmen kann, womit will man beweisen, dass ihr überhaupt eine Wahrheit innewohnt, dass also überhaupt ein Gott da ist oder dass, falls Gott da ist, der Mensch auch nur eine analogische Erkenntniss desselben erlangen kann? Wie? wenn auf dem Standpunkt der analogischen Gotteserkenntniss das Zugeständniss unvermeidlich erscheint, dass die religiöse Phantasie es ist, welche ein Anschauungsbild von Gott gestaltet, liegt darin nicht im Grunde schon das weitere Zugeständniss, dass die ganze Gottesanschauung auf blosser Einbildung beruht?

Um auf diese letzte Frage zuerst zu antworten, so konstatire ich vorläufig, dass es durchaus nicht zufällig ist, wenn, wie ich oben erwähnte, statt der Phantasie die Vernunft als die Erzeugerin des religiösen Anschauungsbildes genannt worden ist. Ich habe es vorgezogen, die Phan-

tasie als die hier producirende Kraft zu bezeichnen, weil, wenn man die Vernunft als solche bezeichnet, der falsche Schein entsteht, als handle es sich dabei um eine wissenschaftliche Denkthätigkeit. Aber wer Etwas von der Macht der productiven Phantasie im Reiche der schönen Künste versteht, wer namentlich Empfänglichkeit und Verständniss für dasjenige hat, was in der Dichtkunst die Phantasie unwillkürlich, von dem Verstande nur theilweise beeinflusst, nur regulirt, geschaffen hat, wer z. B. ein Gedicht wie das Schiller'sche „Das Ideal und das Leben" ein wenig zu würdigen weiss, der wird sich sehr hüten, die Gebilde der Phantasie als leere Einbildungen zu bezeichnen. Er wird vielmehr zugeben, dass dieselbe Wahrheit, zu welcher der Verstand auf mühsamen Umwegen langsam emporklimmt, von der leichtbeschwingten Phantasie oft wie im Fluge mit Leichtigkeit erfasst wird und dass da, wo der Verstand uns nicht weiter als bis zu gewissen Grenzbegriffen unseres Erkennens führt und uns wie vor einem schwindelnden Abgrunde stehen lässt, die Phantasie kühn die Brücke schlägt, die uns in das Land der Ideale und zu einer annähernden, wenn auch nur von fern annähernden Erkenntniss der höchsten Realitäten der idealen Welt führet. Wenn die Phantasie sich von dem regulirenden Verstande völlig emancipirt, so wird sie freilich zur Phantasterei. Aber nicht mit Unrecht hat der grosse Philosoph J. G. Fichte die Phantasie als das schöpferische Grundprincip des gesammten geistigen Lebens bezeichnet. Und in neuester Zeit hat Frohschammer „Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses" treffend bemerkt: „Trotz der unzähligen Täuschungen und Wahngebilde, welche durch die Phantasie in das Leben der Menschheit gebracht wurden und darin festgehalten sind, muss dennoch zugestanden werden, dass sie dem Wesen nach ein Organ der Wahrheit überhaupt sei, dass diese mittelst ihrer Thätigkeit allein im Geiste gebildet und nachgebildet werden könne und dass insbesondere die höhere, ideale Wahrheit durch sie ursprünglich in's Menschenbewusstsein gebracht und in ihm fortgebildet werden konnte. Die Irrthümer und Täuschungen selbst, die

von ihr ausgegangen, sind im Dienste der Realisirung der Wahrheit begangen und sind insofern von höherem Werth als die blosse platte Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit, da sie wenigstens das Gefühl und Bewusstsein von der höheren Wahrheit und das Streben danach beurkunden."

Wenn man aber fragt, womit die analogische Gotteserkenntniss beweisen will, dass ihr überhaupt eine Wahrheit innewohnt, so ist zur Beantwortung dieser Frage zunächst die Thatsache zu konstatiren, dass es zwar einen zwingenden Beweis für das Dasein Gottes nicht giebt, dass aber die denkende Betrachtung der Welt nothwendiger Weise, wenn sie nicht auf ein Verständniss der Welt ganz verzichten will, das Dasein Gottes postuliren muss. Allerdings mit einer rein atomistischen Weltanschauung wäre ein reiner Atheismus vereinbar. Aber, wie schon erwähnt, die wissenschaftliche Forschung bestätigt immer mehr die Gesetzmässigkeit der Natur und die Richtung derselben auf Einheitlichkeit, also das Bestehen eines gesetzmässigen Zusammenhanges der Natur. Und gerade die Thatsache, dass die menschliche Forschung diesen Naturzusammenhang zu erkennen vermag, führt mit Nothwendigkeit zu der Annahme, dass die Gesetze des menschlichen Denkens und Forschens mit den Gesetzen der Natur verwandt sein müssen, dass also in der Natur eine unserm Denken verwandte intelligente Macht waltet. Derselbe Kant, welcher gesagt hat, dass der menschliche Verstand in der Zweckmässigkeit der Welt ein Wunder anstaunt, welches er selber geschaffen d. h. in die Welt hineingetragen hat, hat in seiner Kritik der Urtheilskraft auf die formale Zweckmässigkeit der Natur für unser Erkenntnissvermögen aufmerksam gemacht und erklärt, dass unser Verstand sich in die Natur nicht würde finden können, wenn die Natur nicht eine unserm Verstande irgendwie entsprechende, für unser Denken begreifliche wäre. Dass unsere Denkformen auf die Dinge überhaupt angewendet werden können, ist eine Thatsache, die Darwin wunderbar genannt hat. Dass alle organische Wesen in Ein grosses System gruppirt, alle Naturformen trotz ihrer unermesslichen Mannichfaltigkeit

und Fülle systematisirt werden können, dass es einem Darwin möglich war, die Lehre von der gemeinsamen Abstammung aller Arten in so glänzender Weise durchzuführen und die ganze Fülle der verschiedenartigsten Geschöpfe unter Einem leitenden Princip zusammenzufassen, dass schon lange vor Darwin die Astronomie die Bahnen der Sterne, den Eintritt bestimmter Constellationen im Voraus zu berechnen vermochte, das ist zwar kein stringenter Beweis für das Dasein Gottes. Wohl aber wird uns dadurch die Einsicht aufgedrängt, dass die zweckvolle Ordnung, die wir in jedem Organismus bewundern, nicht ein blosses Gebilde unserer Vernunft ist, sondern dass derselben, ganz gleichviel auf welche Weise sie entstanden ist, eine objective Realität zu Grunde liegt, welche, wie hoch auch über unsre Gedanken und Empfindungen erhaben, doch denselben irgendwie entsprechend ist und mit denselben gleichsam correspondirt.

Mit diesen Andeutungen habe ich nur daran erinnern wollen, dass es Punkte giebt, von denen aus die Annahme der objectiven Realität Gottes ein Postulat unseres Denkens werden muss. Hiermit werden allerdings diejenigen sich nicht zufrieden geben, welche die objective Wahrheit der Gotteserkenntniss erst dann für gesichert halten, wenn sie das Dasein Gottes stricte bewiesen und von dem Wesen Gottes an und für sich eine rein wissenschaftliche Erkenntniss gewonnen zu haben meinen. Aber gerade der wahrhaft religiöse Mensch wird es zwar dankbar begrüssen, wenn ihm das verstandesmässige Denken jene Punkte aufzeigt, von denen aus das objective Dasein Gottes eine nothwendige Hypothese wird; denn das ermöglicht ihm, seine denkende Weltbetrachtung und seinen Gottesglauben zu einer einheitlichen Weltanschauung zu verbinden; und dies ist für ihn ein unabweisbares Bedürfniss. Denn er kann nicht, wie Ritschl meint, sich schon damit beruhigen, dass sein Gottesglaube auf unzweifelhafte Werthurtheile sich stütze und auf alle Seinsurtheile über die Realität Gottes verzichten könne deshalb, weil zur Aufrechthaltung bez. zur Erlangung seines persönlich sittlichen Werthes

Gott und der Glaube an Gott ein unentbehrliches Mittel sei. Vielmehr der wahrhaft religiöse Mensch wird, ganz abgesehen davon, dass ihm Gott nie Mittel, auch nicht für die höchsten sittlichen Zwecke, sondern immer der allerhöchste Zweck selber und alles Andere, auch die sittlichen Zwecke, nur Mittel für diesen allerhöchsten Zweck ist, sicherlich sagen müssen: „Wenn die Wissenschaft mir beweisen könnte und bewiesen hätte, dass der Gottesglaube in jeder denkbaren Form und Fassung mit den Gesetzen des logischen Denkens und mit unzweifelhaften Thatsachen der Erfahrung in unversöhnlichem Widerspruche stehe, so würde ich als ein ehrlicher Mann, einer unabweisbaren Forderung der Wahrhaftigkeit Folge gebend, also aus sittlichen Gründen dem religiösen Glauben entsagen und auf die mir durch denselben vermittelten Tröstungen und Stärkungen verzichten.“ Allein niemals wird der religiöse Mensch seinen Gottesglauben davon abhängig machen, ob es dem wissenschaftlichen Erkennen gelingt, das Dasein Gottes als ein nothwendiges Ergebniss des menschlichen Denkens zweifellos aufzuzeigen; denn er ist seines Gottes unmittelbar gewiss in einer Zuversicht, welche der Stützen des Verstandes sowenig bedarf, wie das Himmelsgewölbe Pfeiler, die es tragen, bedarf, und die Jeden, der ihr Gottes Dasein erst mit vielen Gründen zu beweisen sucht, ebenso belächelt wie den, der ihr dafür, dass unsere irdische Welt von der Sonne Licht und Wärme empfängt, erst Beweisgründe bringen wollte.

Aber wenn dem religiösen Menschen das Dasein Gottes zweifellos ist, hat dann dieser Gott für ihn irgendwelche Erkennbarkeit? Bekannt ist die Erzählung von dem am Hofe eines orientalischen Königs lebenden Weisen, der auf die Frage des Königs, was Gott sei, lange Zeit geschwiegen und dann den König aufgefordert habe, in die Sonne zu sehen; als nun durch das Licht der Sonne geblendet das Auge des Königs von derselben sich abwenden musste, habe der Weise zu demselben gesagt: „Du kannst nicht einmal das geschaffene Licht anschauen; wie viel weniger vermögen wir das ungeschaffene Licht, Gott selber, zu erkennen!“

Doch wie viel Wahres hierin liegt, wir dürfen nicht vergessen, dass, wie der Mensch durch geschliffene und gefärbte Gläser die Sonne genau zu beobachten im Stande ist, so unser Geist, zwar nicht eine unmittelbare, wohl aber eine mittelbare, durch äussere, an Raum und Zeit und menschliche Denkkategorieen gebundene Vorstellungen gleichsam gefärbte und beschränkte Gotteserkenntniss haben kann und hat. Zwar „wär' nicht das Auge sonnenhaft, so könnt' es nicht das Licht erblicken"; und wessen religiöse Anlage vernachlässigt oder verkümmert ist, der würde, selbst wenn er unermessliche Weiten ermessen und unergründliche Tiefen ergründen könnte, Gott doch nirgends finden und erkennen. Ein religiöser Mensch aber ist nicht nur dessen sich bewusst, dass seine Anschauungen und Vorstellungen von Gott keineswegs aller Wahrheit entbehren, sondern dass ihnen etwas Wirkliches in Gott entspricht; vielmehr kann er sich auch dessen bewusst werden, dass die verschiedenartigen Gemüthsempfindungen und Herzenserfahrungen, in welchen er Gottes inne wird, in verschiedenartigen Erweisungen und Kundgebungen Gottes, in Selbstbezeugungen desselben ihren zwar nicht alleinigen, aber doch ursprünglichen Grund haben. Er legt deshalb mit Recht Gott verschiedenartige Eigenschaften bei, nicht als ob Gott ein zusammengesetztes Wesen wäre, sondern um die Thätigkeit der allgegenwärtigen Kraft Gottes, die immer eine und dieselbe ist, nach den verschiedenartigen Lebensgebieten, auf welche sie sich richtet, genauer zu bestimmen. In diesem Sinne redet er z. B. von Gottes unwiderstehlicher Macht und Gewalt, wenn es sich um die im Gebiete der Natur sich erweisende göttliche Thätigkeit handelt, von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit, wo die das sittliche Lebensgebiet beherrschende und regelnde Wirksamkeit Gottes bezeichnet werden soll. In der That, jeder religiös gebildete Mensch ist sich darüber klar, dass nicht nur sein Gemüth es ist, welches theils aus sich selber, theils aus den durch Erziehung und Gewöhnung angeeigneten religiösen Bildern und Formeln die frommen Empfindungen, Stimmungen und Gottesanschauungen in sich

zeugt, sondern dass Gott selbst dieselben hervorzurufen wesentlich mitwirkt. Wiewohl das Auge sonnenhaft ist, würde es doch nicht sehen, wenn nicht die Lichtstrahlen sich in demselben brächen. Und auch in einem religiös noch so reich veranlagten und gebildeten Gemüthe würde doch keine lebendige religiöse Empfindung und Erhebung entstehen, wenn nicht die Strahlen des unendlichen Lichtes gleichsam in dasselbe hineinleuchteten, sich darin abspiegelten und Wärme darin ausstrahlten, kurz, wenn Gott sich nicht dem Menschen offenbarte.

Dass, um bei jenem Vergleich stehen zu bleiben, diese Abspiegelungen Gottes im menschlichen Gemüthe sinnlich ausgemalt und einseitig beschränkt werden, so dass in ihnen Gott in vermenschlichter Gestalt erscheint, ist dem, der das Wesen der Religion richtig zu würdigen weiss, so wenig anstössig, dass es ihm vielmehr als völlig dem Sachverhalt entsprechend, durchaus nothwendig erscheint. Unser religiöses Bewusstsein kann und darf doch wahrlich nicht einen Gott haben wollen, dessen Wesen und Wirken sich ganz in menschliche Gedanken fassen, mit menschlichen Begriffen ganz bezeichnen und darstellen liesse, einen Gott, den unser menschlicher Geist ganz zu erforschen und zu begreifen vermöchte, dem wir alle seine Gedanken und Wege nachrechnen könnten, in welchem nichts Verborgenes, nichts Geheimnissvolles mehr wäre. Ein solcher Gott wäre ja nicht mehr der unendlich Erhabene, vor welchem wir in unbedingter Ergebung uns demüthig beugen; der wäre nicht mehr Gott, sondern ein Götze, den wir uns aus unseren menschlichen Begriffen zurechtgezimmert hätten und den wir mit unseren irdischen Gedanken beherrschen könnten, schliesslich wohl auch nach unseres Herzens Gelüste leiten möchten. Mit Recht heisst es in Goethe's Faust: „Du gleichst dem Geist, den du begreifst.“ Dagegen der Eine, vor dessen erhabener Majestät auch die hochfliegendste menschliche Weisheit ihrer irdischen Beschränktheit und Gebundenheit sich bewusst werden muss und von dessen unermesslicher Fülle und Herrlichkeit auch die reichste und kühnste Sprache nur zu stammeln vermag, dessen ewige

Gesetze uns aus den Sternen des Himmels entgegenleuchten und den Erdboden mit zahllosen Denkmalen der göttlichen Güte und Weisheit bedecken, dessen Stimme wir in der Geschichte der Völker wie in der eignen Brust vernehmen und der auf die mannichfaltigste Weise zu den Menschen geredet, allermeist durch das Evangelium von Christo sich uns geoffenbaret hat, dessen Ehre und Ruhm der ganze grosse Chor seiner Werke tausendstimmig verkündet und der dennoch ein verborgener Gott bleibet, unfassbar, unerforschlich, den kein Name ganz zu benennen, kein Preisgesang der Schöpfung würdig zu loben und zu erheben vermag, der Ewige und Allgegenwärtige, ebenso unendlich fern von uns, als er uns unmittelbar nahe kommt, er ist es, vor dem wir demuthsvoll die Kniee beugen und zu dem wir uns mit kühnem Glaubensdrang himmelan erheben, den wir mit Schauern der Ehrfurcht anbeten und zugleich mit liebendem Vertrauen kindlich umfassen.

Wie Grosses und Herrliches also wir uns auch von Gott vorstellen, wir bleiben hinter der Wirklichkeit stets weit zurück. Zwar hat die religiöse Begeisterung oftmals äussere Ereignisse der Geschichte, grosse Thatsachen und Persönlichkeiten derselben mit den Blüthenkränzen wundervoller Sagen und Dichtungen so glänzend ausgeschmückt, dass die geschichtliche Wirklichkeit, wie sie dem prüfenden Auge des Forschers erscheint, im Vergleich zu ihrer religiösen Darstellung manchmal recht kahl und nüchtern sich ausnimmt. Aber ganz anders verhält es sich mit den mannichfaltig ausgeschmückten Gedankenbildern, in welchen die religiöse Phantasie das ewige Wesen Gottes, sein Himmelreich auf Erden, seine Offenbarungen im Menschenherzen anschaulich darzustellen sucht. So gewiss diese Bilder nicht die reinen Spiegelbilder der inneren Thatsachen sind, welche das Menschenherz im verborgenen Verkehr mit Gott erlebt hat, sondern Etwas zu denselben hinzugethan ist, ebenso gewiss dient das, was zu ihnen hinzugethan ist, nicht zu wahrer Ausschmückung und Verherrlichung, sondern zur Verdunkelung und Einschränkung des Göttlichen. Darum hat das fromme Gemüth auch bei den kühnsten,

phantasiereichsten religiösen Vorstellungen niemals zu fürchten, dass dieselben in dichterischer Uebertreibung über die Wirklichkeit hinausgehen, sondern muss und kann stets das Bewusstsein haben, dass es um das Wesen Gottes etwas viel Herrlicheres, Erhabeneres und Schöneres ist, als die höchsten Menschengedanken zu fassen und die überschwänglichsten Worte zu sagen vermögen.

III. Doch nun wird den Vertretern der analogischen Gotteserkenntniss ein anderer Einwurf gemacht, gegen welchen dieselbe noch mit einigen Worten zu vertheidigen mir gestattet sei.

Wenn wir auf die reine, adäquate Erkenntniss Gottes verzichten zu müssen erklären, dann sollen wir dadurch, so wendet man uns ein, eines genügenden Schutzes dagegen uns beraubt haben, dass dem massivesten Orthodoxismus, ja selbst dem tollsten Aber- und Gespensterglauben Thür und Thor geöffnet sei; ja wir seien, so sagt man uns, dadurch, dass wir bescheiden ein jenseits der Grenze unseres Erkennens liegendes Gebiet anerkannt haben, genöthigt, dieses Gebiet allen möglichen Gebilden der religiösen Phantasie als freien Tummelplatz zu überlassen, auf welchem die rohe Vorstellung des Fetischdieners ebenso viele Berechtigung habe und der crasseste Supernaturalismus mit seinem ganzen magischen Wunderapparat und seinem religiösen Materialismus ebenso fest sich einbürgere, wie die vergeistigte und geläuterte Gottesanschauung eines wissenschaftlich gebildeten Christen.

Diesem Einwand gegenüber zunächst auf das zurückverweisend, was ich oben bemerkt habe, dass nämlich die religiöse Phantasie, wenn sie von aller Regulirung durch das verständige Nachdenken sich emancipirt, zur Phantasterei wird, frage ich: sagt sich nicht jeder Mensch von gesundem Wahrheitssinn selber, dass er von Phantastereien sich nicht leiten lassen darf, dass es vielmehr unzweifelhaft seine Pflicht ist, eine verständige Regulirung seiner Glaubensvorstellungen vorzunehmen?! Auch wer mit uns überzeugt ist, dass er eine „reine“ Gotteserkenntniss nie zu erlangen vermag, wird sich doch nicht verhehlen dürfen,

dass er gegen die Sittlichkeit des Denkens sündigen würde, wenn er die ihm zugängliche Erkenntniss und Geistesbildung seiner Zeit nicht dazu benutzen wollte, um seine religiösen Vorstellungen so weit als möglich der Wahrheit anzunähern und zu immer angemesseneren und würdigeren Analogieen und Abbildern des göttlichen Wesens und Wollens zu machen. Völlig verkehrt und zugleich leichtfertig geurtheilt wäre es, zu sagen: weil doch alle Aussagen des Menschen über Gott nur analogische, bildliche, also nie ganz angemessene seien, so sei es gleichgültig, ob ein Mensch diese oder jene Glaubensvorstellungen habe, dies oder jenes von Gott aussage; und grundschief ist es ausgedrückt, wenn es in Lessing's Nathan heisst, dass unsere Ergebenheit in Gott von unserem Wähnen über Gott so ganz und gar nicht abhängt. Ausnahmsweise, unter besonders günstigen anderweiten Bedingungen kann es geschehen, dass ein Mensch mit den allerrohesten Vorstellungen von Gott eine Frömmigkeit verbindet, die den Namen Gottergebenheit verdient. Aber Menschen, die ihren Gott für einen erbarmungslosen, grausamen Tyrannen halten, werden ihre Gebete und Opfer nicht dazu darbringen, um an diesen Gott sich hinzugeben und in seinen Willen sich zu ergeben, sondern vielmehr dazu, diesen Gott möglichst fern von sich zu halten und vor seiner verderblichen Nähe sich zu schützen. Wenn Gottergebenheit mehr sein soll, als die erzwungene, theils auf fühlloser Stumpfheit, theils auf verbissener, ingrimmiger Verzweiflung beruhende Unterwürfigkeit unter die gewaltthätige Uebermacht der Gottheit, so setzt sie allemal Vertrauen der Menschen zu Gott voraus und kann also bei solchen Vorstellungen von Gott, welche das Vertrauen zu ihm im Menschenherzen nicht aufkommen lassen, keinen Bestand haben.

Das religiöse Leben des Menschen leidet allemal Schaden, wenn die Gottesvorstellungen des Menschen mit seiner übrigen Erkenntniss und Geistesbildung nicht in Einklang gebracht werden. Es wird dann nur zu leicht eine Kluft sich aufthun zwischen dem religiösen Glauben und dem praktischen Leben des Menschen. Sein Glaube lebt

gleichsam in klösterlicher Abgeschiedenheit von der Welt, nicht nur von der intellectuellen, sondern auch von der moralischen Bildung der Welt, kommt daher nicht genügend dazu, sich in der sittlichen Arbeit des Weltlebens zu bethätigen, und kann deshalb nicht zu gesunder Entwickelung gelangen, sondern fällt allen möglichen krankhaften Entartungen anheim. Wie oft begegnen uns, namentlich auch in der katholischen Kirche, solche Menschen, welche nie versucht haben, ihre Gottesanschauung mit ihrer Weltanschauung in einheitlichen Zusammenhang zu bringen, die den crassesten Widerspruch zwischen ihren Glaubensvorstellungen und ihren weltlichen Erkenntnissen ruhig ertragen und die deshalb um so leichter sich daran gewöhnen, dass zwischen ihrem religiösen Glauben und ihrem sittlichen Verhalten bald hier bald dort ein crasser Widerspruch zu Tage tritt. Bei solchen Menschen aber hat das religiöse Leben, um einen Ausdruck von R. Rothe zu gebrauchen, etwas Gespensterhaftes.

Andererseits hat das religiöse Leben nicht immer einen Gewinn davon, wenn durch das verständige Denken die Gottesanschauung eines Menschen gereinigt und aufgeklärt wird. Nur zu oft wird das Schiller'sche Wort bestätigt: „sie geben, ach! nicht immer Gluth, der Wahrheit helle Strahlen; wohl denen, die des Wissens Gut nicht mit dem Herzen zahlen!" Schon Mancher, der die religiösen Vorstellungen seiner Kindheit mit nüchternem, grübelndem Verstande prüfte, hat dadurch das, was sein Herz noch an frommen Gefühlen und Stimmungen besass, allmählich eingebüsst. Deshalb ist mit aller Entschiedenheit zu fordern, dass nicht ausschliesslich der Verstand die Prüfung und Läuterung unserer Gottesvorstellungen vollziehe. Wie schon erwähnt, hat ja der Verstand für unsere religiösen Anschauungsbilder und Vorstellungen keine schöpferische, sondern nur eine regulative Bedeutung, und wo derselbe sich anmassen wollte, nur dasjenige Gottesbild, welches er selber und er allein gestaltet habe, anzuerkennen, da käme er über die plattesten Trivialitäten nicht viel hinaus. Aber der Verstand darf auch die regulirende Arbeit an der von

der religiösen Phantasie gestalteten Gottesanschauung nicht ausschliesslich für sich allein in Anspruch nehmen. Mit der Verstandesbildung hat vielmehr die sittliche Bildung und das sittliche Urtheil bei der Regulirung der religiösen Vorstellungen Hand in Hand zu gehen. Und weil die gestaltende Kraft dieser Vorstellungen die religiöse Phantasie ist, deren Thätigkeit mehr der künstlerischen Bauthätigkeit als der wissenschaftlichen Denkthätigkeit verwandt und ähnlich ist, muss auch das ästhetische Gefühl, der Schönheitssinn des Menschen ausgebildet und zu harmonischer Ausgestaltung der Gottesanschauung verwendet werden. Vor Allem aber ist zu betonen, dass der Mensch bei dieser intellectuellen, moralischen und ästhetischen Bearbeitung seiner religiösen Anschauungen die Religion niemals zu einem blossen Mittel für wissenschaftliche oder sittliche oder künstlerische Zwecke machen darf, sondern dass er vielmehr alle diese Zwecke in den Dienst des Einen höchsten Zweckes stellen muss, seiner nach Gott dürstenden Seele einen immer lichteren und freieren Weg zu voller Hingebung an den Allerhöchsten zu bahnen und eine lichtere Gotteserkenntniss, eine würdigere Gottesanbetung, eine reinere Erfüllung des göttlichen Willens auf Erden zu verbreiten. Ebenso darf ein Mensch, der durch jene Bearbeitung seiner Glaubensanschauungen zu reineren und reiferen Gedanken von Gott sich erhoben hat, sich nichts damit wissen, sich deshalb nicht für besser oder frommer halten, als die, welche auf einer niederen Stufe der Gottesvorstellungen stehen geblieben sind; vielmehr hier gilt das schöne Wort des vor einiger Zeit erschienenen Büchleins „Im Kampfe um die Weltanschauung“: „Ich will neben dem geringsten meiner Brüder vor dem Vater knieen und den Saum Seines Gewandes küssen, mir wohl bewusst, dass ich mit all meinem reiferen Denken Ihm nicht näher stehe, als das Kind, das mit liebendem Herzen Seinen Namen lallt.“ Wer in diesem Sinne und zu jenem höchsten und letzten Zwecke seine Gottesanschauung mit seiner Erkenntniss des Wahren, Guten und Schönen in immer vollere Uebereinstimmung zu bringen ernstlich bestrebt ist, der wird da-

durch, dass bei diesem Streben manche seiner religiösen Vorstellungen hinfällig wird, an seinem religiösen Leben keinen Schaden leiden, sondern er wird es erfahren, dass, wie im Reiche der Natur die Sonne, je höher sie steigt und je helleres Licht sie verbreitet, desto wärmere Strahlen herniedersendet, so im Reiche des Geistes das Licht des Ewigen; dem, der aufrichtig und demüthig danach suchet und forschet und mit ganzer Seele sich daran hingiebt, offenbart es sich nicht nur als das Licht der ewigen Wahrheit, Gerechtigkeit und Schönheit, sondern zugleich als die Sonne der ewigen Liebe und erwärmet, entzündet ebensowohl sein Herz zu innigem Vertrauen auf Gott und nie verglühender Liebe zu Gott, als es seinen Geist immer heller erleuchtet und seine Gottesanschauung gegen alle finsteren Auswüchse eines religiösen Materialismus wie eines abergläubischen Mysticismus schirmet und schützet.

Hierbei muss aber dasjenige Gebiet des menschlichen Geisteslebens, in welchem Gott, zwar nicht unvermittelt, aber doch unmittelbar sich offenbart, das menschliche Gemüth, streng unterschieden werden von dem intellectuellen Geistesleben des Menschen, in welchem Gott nur mittelbar sich kund giebt, indem er den Erkenntnisstrieb des Menschen weckt und anregt und die Thätigkeit desselben fördert und unterstützt. Wo dies nicht unterschieden wird, da tritt nur zu leicht jene Selbsttäuschung ein, in welcher der Mensch den Gott, den er nur durch die Empfindungen des Gemüths unmittelbar erfasst hat, durch seinen Intellect unmittelbar und rein erkannt zu haben wähnt. Wo dagegen jener Unterschied klar und bestimmt festgehalten wird, da sind einerseits diejenigen, welche, nicht zufrieden damit, in der beschränkten Wahrheit menschlicher Analogieen Gott zu erkennen, einen durchaus entsprechenden Ausdruck für das Wesen Gottes suchen oder schon gefunden zu haben meinen, mit dem Goethe'schen Worte zu fragen und zu erinnern: „Wer darf ihn nennen und bekennen? Erfüll' davon dein Herz, so gross es ist, und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist, nenn' es dann, wie du willst. . . . Ich habe keinen Namen dafür.“ Andererseits aber sind die, welche be-

scheiden diesem Worte unsers grossen Dichters zustimmen, immer auf's Neue zu verpflichten, für die möglichst reine und würdige Gestaltung ihrer religiösen Gedankenbilder alle Errungenschaften der menschlichen Bildung zu verwerthen.

Wohl werden wir hierbei über die herrlichen Bilder und Gleichnisse, in welchen die Bibel, namentlich das N. T., von Gott redet, niemals so hinauskommen, dass wir derselben entbehren könnten. Ich wenigstens bekenne offen, mir nicht denken zu können, dass die Menschen jemals höhere, reinere, würdigere Vorstellungen von Gott gewinnen als die, welche die Gottesnamen des Evangeliums zum Ausdruck bringen. Aber weil doch auch das Evangelium nur in Gleichnissen, also nie in völlig entsprechenden Bildern von Gott redet, wird der menschliche Geist sich nicht ausschliesslich an diese biblischen Analogieen gebunden fühlen, sondern durch eine möglichst grosse Mannichfaltigkeit der religiösen Bildersprache das Ungenügende jedes einzelnen Gleichnisses einigermassen zu ersetzen suchen. „Bete sie nicht an und diene ihnen nicht!" So gebot das israelitische Gesetz von den Gottesbildern aus Holz oder Stein oder Metall. „Bete sie nicht an und diene ihnen nicht!" So gebietet das Gesetz Gottes von allen, auch von den aus menschlichen Gedanken und Vorstellungen geformten Gottesbildern, also auch von den biblischen. Wenn wir diesem Gebote gehorchen, so erlangen wir einerseits jene schöne Duldsamkeit, die auch in fremdartigen Gottesvorstellungen noch eine Wahrheit, auch in den niederen und rohen oder entarteten Religionen noch die Spuren bez. die Reste einer Gottesoffenbarung anerkennt; andererseits streben wir dann um so ernster danach, den Gott, dessen Erhabenheit auch der kühnste Flug menschlicher Gedanken nicht zu erreichen, dessen majestätische Herrlichkeit auch die geistvollste Beredtsamkeit und Schönheit menschlicher Worte nicht zu beschreiben vermag, in unserem Gemüthe zu erfahren und durch unsere Thaten zu ehren und zu preisen.

Zur synoptischen Frage.

III. Schluss.

Von

Paul Feine
in Neuwied.

Wir kommen nun zu der Deutung des Gleichnisses. Hier unterscheiden sich Matthäus und Marcus in bemerkenswerther Weise hinsichtlich der Art, wie sie die einzelnen vier Fälle des Gleichnisses einführen. Eine Gleichförmigkeit des Schemas finden wir bei keinem von Beiden. Die Deutung des ersten Falles bringt Matthäus in folgender Form: „Bei Jedem, welcher das Wort vom Reiche hört und nicht versteht, kommt der Böse und raubt das in sein Herz Gesäte. Dieser, nämlich dieser Same, ist der längs dem Wege gesäte." *σπαρείς* wird von vielen Gelehrten anders bezogen, aber die einzig mögliche Beziehung ist doch die auf den Samen. Es hat zwar etwas Auffälliges, dass *ὁ σπόρος* fehlt; aber wenn wir übersetzen: „Dieser ist der am Weg besäte Acker", so würde das dem Gleichniss nicht entsprechen, und V. 20 verräth auch sofort, dass diese Auslegung nicht passt. Denn das nach *οὗτός ἐστιν ὁ . . . σπαρείς* unmittelbar folgende *ὁ δὲ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπαρείς* kann nicht auf etwas in einer verschiedenen Begriffssphäre Liegendes gehen, und doch kann das *ὁ δέ* V. 20 ebenso wie V. 22. 23 nur auf den Samen bezogen werden, oder allenfalls liesse sich nach Marcus noch an die Menschen denken, die gesät wären. Aber auch die von Meyer, De Wette, Bleek vertretene An-

sicht, die Worte bedeuteten: „Dieser, ein solcher Mensch ist es, der an den Weg gesät ist“, kann nicht gebilligt werden, denn eben war ja gesagt worden, dass das in das Herz Gesäte vom Teufel geraubt werde, also kann nicht unmittelbar darauf der ganze Mensch als gesät bezeichnet werden. Dann hat auch Weiss recht, wenn er geltend macht (Matth. S. 343 f.), dass die Worte *οὗτός ἐστιν ὁ..σπαρείς* auf einen zu deutenden Zug hinweisen. So bleibt also nur die Erklärung übrig, die wir schon gegeben haben und die auch Weiss die richtige erscheint. Die Härte aber, dass *ὁ σπόρος* fehlt, wird dadurch gemildert, dass *τὸ ἐσπαρμένον* vorausgeht. Es lässt sich auch begreifen, wie der Verfasser in das Masc. überspringt, trotzdem auch im Gleichniss der Same nirgends erwähnt ist, denn der *τὸ ἐσπαρμένον* zu Grunde liegende Begriff ist eben *ὁ σπόρος*, der Jedem vorschwebt, welcher Gleichniss und Deutung liest. Jedenfalls aber wird zugegeben werden müssen, dass in der Vorlage, die Matthäus hatte, *ὁ σπόρος* nicht stand, da seine Fassung durch Hinzufügung dieses Wortes deutlicher geworden wäre, und kein Grund ersichtlich ist, weshalb er es ausgelassen haben sollte.

Die drei folgenden Fälle sind bei Matthäus nach einem übereinstimmenden Schema gebaut; wir haben in allen drei Versen die gleiche Form *ὁ δὲ ... σπαρεὶς οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον ἀκούων*. Die in jedem Falle wiederkehrende Gegenüberstellung durch *δέ* knüpft an V. 19 *οὗτός ἐστιν ὁ .. σπαρείς* an, d. h. dasselbe Subject, was zu *οὗτός ἐστιν ὁ .. σπαρείς* V. 19 ergänzt werden muss, muss auch zu V. 20. 22. 23 hinzugedacht werden, und das kann dann nur *ὁ σπόρος* sein. Durch *οὗτός ἐστιν* — wobei *οὗτος* V. 20. 22. 23 eine andere Beziehung bekommt, nämlich auf die Menschen statt auf den Samen — wird in allen drei Fällen offen angezeigt, dass von diesem Ausdruck die Deutung angeht. V. 20. 22. 23 sind aber insofern anders gebaut als V. 19, als in diesem das zu Deutende am Schluss des Verses steht, in den andern Fällen am Anfang.

Sehen wir nun zu Marcus hinüber, so ist schon der erste Fall anders behandelt. Der Deutung der einzelnen

Fälle geht der allgemeine Hinweis voraus, den Matthäus nicht kennt, dass der Säemann das Wort sät. Dann schreibt der Evangelist: „Diese sind die längs dem Wege Befindlichen[1]), wo das Wort gesät wird; und wenn sie es gehört haben, kommt sogleich der Satan und nimmt das in sie gesäte Wort weg.“ Also der Begriff, der gedeutet werden soll, steht an der Spitze; er ist aber auch ein anderer als bei Matthäus, da nicht vom Samen gehandelt wird, welcher längs dem Wege gesät ist, sondern von Menschen, welche am Wege befindlich sind. Die Fassung des ersten Falles hat nun wieder auf die Schilderung der folgenden drei Fälle, wie wir sie bei Marcus lesen, bestimmenden Einfluss gehabt. Matthäus fährt auch in den drei letzten Fällen mit dem collectiven *οὗτός ἐστιν ὁ . . . ἀκούων* fort, weil immer der Singular *ὁ . . σπαρείς* unmittelbar bei ihm vorausging. Marcus aber wendet analog seinem V. 15 auch weiterhin den Plural an. V. 16 und 20 beginnt er mit ähnlicher Construction wie V. 15. Dabei steht V. 16 das *οὗτοι*, während das parallele *οὗτος* bei Matthäus in den drei letzten Fällen das Gedeutete einleitete, auch an der Spitze des zu deutenden Begriffs, und V. 20 vertritt *ἐκεῖνοι* die Stelle des *οὗτοι*. V. 18 ist bei Marcus etwas anders aufgebaut. In *ἄλλοι* klingt noch das an den andern Stellen stehende *οὗτοι* (*ἐκεῖνοι*) nach; indem aber Marcus V. 18 die Deutung des vorausgeschickten Begriffs mit *οὗτοί εἰσιν οἱ . . . ἀκούσαντες* einführt, nähert er sich der Construction der drei letzten Fälle bei Matthäus.

Das sind die Verschiedenheiten, die in dem Aufbau der vier Fälle zwischen Matthäus und Marcus bestehen[2]).

1) Ich kann es nicht für richtig finden, *σπειρόμενοι* zu ergänzen (Meyer), ich kann auch mit Weiss nicht den elliptischen Ausdruck deuten „folgende sind die, bei denen der Same längs dem Wege hinfällt“. Wenn zu *οἱ παρὰ τὴν ὁδόν* etwas ergänzt werden soll, so kann es nur *ὄντες* sein.

2) Die Differenz zwischen dem von Matthäus durchgängig verwendeten Part. Praes. *ἀκούων* und den abweichenden Constructionen des Marcus und Lucas habe ich jetzt nicht berührt, weil sie nur formelles Interesse bietet.

Auch an diesem Abschnitt kann es nach meiner Ueberzeugung zur Wahrscheinlichkeit gebracht werden, dass die Darstellung des Marcus hinter der des Matthäus zurückstehen muss. Wir haben uns in erster Linie darüber schlüssig zu machen, ob es das Richtigere ist, wenn die Menschen, denen das Evangelium verkündet wird, dadurch mit verschiedenem Ackerland in Parallele gesetzt erscheinen, dass sie als die auf verschiedenen Ackerboden Gesäten bezeichnet werden, bei denen dann, ähnlich wie beim Acker der Same, in Folge ihrer verschiedenen Beschaffenheit das Wort verschiedenes Schicksal hat, oder wenn eine Parallele gezogen wird zwischen dem Schicksal, das der auf verschiedenes Ackerland gesäte Same hat, und den Menschen verschiedener Art, bei welchen das Wort vom Reiche Gottes verschiedenes Schicksal erfährt. Ich glaube mich berechtigt, bei der Entscheidung hierüber den Gesichtspunkt geltend zu machen, der mich bei ähnlichen Untersuchungen leitet, nämlich den, als das Aechtere dasjenige zu betrachten, was das Correctere ist. Dass wir aber dann hier dem Matthäus den Vorzug zu geben haben, kann keinen Augenblick bezweifelt werden. Wir werden später sehen, dass die Form der Deutung auch bei Matthäus nicht so durchgeführt ist, wie es das Gleichniss verlangt. Aber einen grossen Vorzug hat Matthäus vor Marcus, er hält das zu Deutende und das Gedeutete auseinander, Marcus jedoch vermischt Beides, indem er von einem Gesätwerden der Menschen auf verschiedenes Ackerland redet.

Lucas bestätigt nun auch unsere Entscheidung gegen Marcus. Ihm ist es offenbar anstössig gewesen, die Menschen als die auf das Ackerland Gesäten zu bezeichnen. V. 13 vermeidet er die Wendung des Marcus, indem er den Gedanken in ähnlicher Weise wie V. 12 = Marc. V. 15 ausdrückt; V. 14 und 15 aber berührt sich seine Darstellungsweise mit der des Matthäus. Wenn er auch V. 14 *πεσόν* schreibt, was zu *τὸ ἐν τῇ καλῇ γῇ* V. 15 wieder ergänzt werden muss, so hat er doch auch in beiden Versen den zu deutenden Begriff wie Matthäus scharf von der Deutung abgehoben. Das in die Dornen und das auf das gute Land

Gefallene ist nichts Anderes als der Same, der auf diese Arten von Acker fällt. Demnach ist auch von dieser Seite her zu entscheiden, dass Matthäus, wenn er V. 22 und 23 mit dem dritten Evangelisten das Aechtere erhalten hat, dies auch V. 20 gegen denselben und gegen Marcus haben wird.

Nun aber die Form der Darstellung ist bei Matthäus und Lucas eine verschiedene. Matthäus schreibt V. 22 und 23 wie auch V. 19 und 20 *ὁ σπαρεὶς*, scil. *σπόρος*, Lucas V. 14 *τὸ πεσόν*. Da Marcus V. 20 *οἱ σπαρέντες* hat, halte ich es für wahrscheinlich, dass in diesem Vers die Quelle schon das Part. Aor. bot. *πεσόν* Luc. V. 14 weist auch nicht auf das Praes. *σπειρόμενοι* des Marcus, sondern auf das Part. Aor. des Matthäus V. 22 hin. Hat aber Marcus V. 18 das Praesens eingesetzt, so kann er dasselbe auch V. 16 gethan haben. Und so möchte ich mich auch dafür entscheiden, dass auch V. 20 des Matthäus ursprünglich das Part. Aor. gestanden hat. Die weitere Frage, ob auch der Singular, in dem das Part. Aor. bei Matthäus V. 20. 22. 23 auftritt, dem Pluralis des Participiums bei Marcus vorzuziehen sei, muss ich gleichfalls bejahen. Denn Matthäus redet ja ursprünglicher als Marcus in den drei Participialconstructionen von dem Samen, Marcus unrichtiger von den gesäten Menschen. Ebenso halte ich es noch für erweislich, dass mit Matthäus richtiger durch das Demonstrativpronomen der Uebergang zu der Deutung der einzelnen Begriffe gemacht wird. Denn Lucas giebt in seiner Construction von V. 14. 15 dem Matthäus gegen Marcus recht; auch V. 18 des Marcus deutet noch an, dass ihm diese Fassung gleichfalls vorgelegen hat, und so suche ich auch V. 20 das Aeltere bei Matthäus. In einer anderen Beziehung steht in diesem Punkte Lucas auf der Seite des Marcus, da er nicht, wie Matthäus *οὗτός ἐστιν*, also den Singular schreibt, sondern mit Marcus den Plural *οὗτοι*. Ein sicheres Urtheil lässt sich hier zwar nicht abgeben, der Plural hat gewiss viel Berechtigung, aber ich neige doch auch in diesem Punkte zu Matthäus hinüber, da der Plural des Marcus, den Lucas gelesen hat, darin seinen Grund findet, dass der zweite Evangelist das Pronomen auf die

Menschen bezog, statt auf den Samen, und wohl dabei auf den Plural gekommen war. Um das eben Gesagte zusammenzufassen, bin ich der Ansicht, dass die Construction Matth. V. 20. 22. 23 ὁ δὲ ... σπαρεὶς οὗτός ἐστιν noch die der Quelle ist.

Mit diesem Ergebniss müssen wir jetzt an V. 19 par. herantreten. Wir haben angegeben, in wiefern V. 19 anders aufgebaut ist, als die folgenden Verse. Da nun die drei andern Fälle in der Quelle in übereinstimmender Weise eingeleitet worden waren, könnte man auf den Gedanken kommen, in der Quelle sei auch der erste Fall ebenso behandelt gewesen, wie die folgenden, und erst Matthäus habe ihn anders gestaltet. Wollten wir die Analogie durchführen, so würde V. 19 etwa gelautet haben — den Ausdruck ὁ σπόρος kannte die Quelle nicht, wie wir sahen, und ἐσπαρμένον ist durch Marcus gesichert —: ὁ παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρεὶς οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον τῆς βασιλείας ἀκούων καὶ μὴ συνιών, καὶ ἔρχεται ὁ πονηρὸς καὶ ἁρπάζει τὸ ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ. Dann könnten wir nur übersetzen: „Der an den Weg gesäte Mensch ist dieser, welcher das Wort vom Reiche hört und nicht versteht, und es kommt der Böse und raubt das in sein Herz Gesäte." So kann es aber nicht gelautet haben, denn dann würde jede Berechtigung hinfallen, V. 20. 22. 23 ὁ σπαρείς auf den Samen zu beziehen, wie es doch bei Matthäus verstanden werden muss. Und auch in unserm Vers kann das Gesäte nicht erst der Mensch und kurz darauf das in das Herz des Menschen Gesäte sein. Vielleicht giebt uns da der Text des Marcus einen andern Weg an, den wir verfolgen können. Dort sehen wir dem ersten Falle in V. 14 schon einen Fingerzeig für die Deutung vorausgeschickt, welcher möglicherweise aus der Quelle stammen könnte. Wollten wir Mrc. V. 14 vor den unveränderten V. 19 des Matthäus setzen, so wären wir um nichts gebessert. Geben wir V. 19 denselben Bau wie den folgenden Versen, so würde die Construction lauten: ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει· ὁ μὲν παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρεὶς οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον τῆς βασιλείας ἀκούων καὶ μὴ συνιών, καὶ ἔρχεται κτλ. Diese Fas-

sung ist aber mit noch viel grösserer Sicherheit als unannehmbar und nicht ursprünglich zu verwerfen. Die Quelle kann nicht gesagt haben: „Das an den Weg gesäte Wort ist derjenige Mensch, welcher das Wort vom Reiche hört.“

Also mit einer Construction nach Analogie der andern Fälle kommen wir nicht aus. Dann bleibt uns wohl nichts Anderes übrig als anzunehmen, dass der erste Fall schon in der Quelle anders gelautet haben wird. Durch diese Annahme wird aber dann schon ein Misstrauen gegen Marcus geweckt, der den ersten Fall in einem den folgenden Fällen parallelen Aufbau bietet. Und in der That hat auch sein Text, von welchem wieder Lucas abhängig ist, nicht den Schein der Ursprünglichkeit. Schon die Worte *ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει* sind ein Zusatz des zweiten Evangelisten. Ich kann mir nicht denken, dass es ursprünglich sein sollte, wenn von drei Begriffen, die zu deuten waren, zwei wieder in der zu deutenden Form auftreten, *ὁ σπείρων* und *σπείρει*. Wir erfahren nicht, wer der Säemann ist, und auch nicht, was mit dem Säen gemeint ist. War aber nur die Deutung des Samens als des Wortes beabsichtigt, so muss die Verwendung der Ausdrücke *ὁ σπείρων* und *σπείρει* als unpassend betrachtet werden. Aber auch der Ausdruck *ὁ λόγος* giebt zu Bedenken Anlass. *ὁ λόγος* ist in prägnanter Bedeutung angewendet, es heisst „das Wort vom Reiche Gottes“. Zwar steht auch bei Matthäus V. 20. 21. 22. 23 *λόγος* absolut in derselben Bedeutung, wie auch in den parallelen Versen des Marcus, aber doch nur, nachdem V. 19 wenigstens *τῆς βασιλείας* hinzugefügt war, also der Begriff fixirt war. Sonst kommt bei Matthäus *ὁ λόγος* in der Bedeutung „das Wort vom Reiche Gottes“ nicht vor, wohl aber bei Marcus an zwei Stellen, die seine Hand verrathen, 2, 2 und 4, 33. Durch die Annahme, dass Marcus auch hinter *τὸν λόγον* V. 14 *τοῦ θεοῦ* oder *τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* weggelassen habe, würde wenig geholfen werden; warum sollte er es denn gethan haben, wenn er den volleren Ausdruck vor sich hatte. Lucas V. 11 zeigt durch seine Abweichung auch, dass das, was er bei

Marcus las, ihm nicht correct erschien. Von einem ganz richtigen Gefühl geleitet, lässt er die beiden Ausdrücke *ὁ σπείρων* und *σπείρει* weg, da sie ja keinen Aufschluss geben, und führt in correcter Weise die Deutung des Begriffes ein, auf den Marcus auch hinauswollte, weil er in der Fassung der Deutung, wie sie die Quelle bot, stark hervortrat. Matthäus seinerseits bietet auch ein argumentum ex silentio dafür, dass er die Worte *ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει* nicht kannte. Die Deutung der Begriffe aus dem Gleichniss vom Unkraut V. 37—39, die er erst selber giebt, beweist, dass er sich hier eine ähnliche Angabe, wenn er sie vorgefunden hätte, nicht würde haben entgehen lassen.

Was nun V. 15 betrifft, so sind die Worte *οὗτοι δέ εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδόν* parallel den Worten des Matthäus *οὗτός ἐστιν ὁ παρὰ τὴν ὁδόν σπαρείς*. An der Ursprünglichkeit dieser Wendung bei Matthäus hinsichtlich ihrer Form und Stellung hängt unsere ganze Auffassung von der Priorität des Matthäus in der Deutung des Gleichnisses. Wegen der Wichtigkeit der Worte muss ich daher, zum Theil Gesagtes wiederholend, hier zusammenstellen, was für ihre grössere Ursprünglichkeit spricht. Sie können ihrer Fassung wegen nur als ein zu deutender Zug betrachtet werden, wie dies auch bei Marcus zu Tage tritt. Ist dies aber der Fall, so muss jede andere Beziehung als die auf den Samen abgelehnt werden. Nur wenn zu *σπαρείς* V. 19 *σπόρος* ergänzt wird, bekommen wir auch für die folgenden drei Fälle V. 20. 22. 23 die richtige Bedeutung. Dass aber bei denselben auch nur ein zu deutender Begriff an der Spitze stehen kann, sehen wir aus *σπαρείς* V. 20. 22. 23, aus dem gleichfalls an allen drei Stellen nachfolgenden *οὗτός ἐστιν*, womit zur Deutung übergegangen wird, und überdies bestätigt der dritte Evangelist durch seine Fassung von V. 14. 15, dass er in der Quelle eine Form gelesen hat, die deutlich wenigstens an diesen beiden Stellen die zu deutenden Begriffe in ähnlicher Weise eingeführt hatte, wie es Matthäus noch bietet. Die nothwendig gebrauchte Beziehung des *σπαρείς* V. 19 auf den Samen, die auch die folgenden Verse stützt, ist aber, da *ὁ σπόρος* in der Quelle

bestimmt nicht zugesetzt war, nur bei der Stellung möglich, die der Satz in dem Verse des Matthäus hat. Wir haben ja versucht, mit dem in V. 19 verwendeten Material eine Construction zu liefern, welche den Satz mit *οὗτος* an der Spitze hatte, haben aber gesehen, welche Schwierigkeiten sich einem dahingehenden correcten Aufbau entgegenstellten. Nur nachdem *τὸ ἐσπαρμένον* vorausgegangen war, kann *σπαρείς* von dem Samen gesagt sein. Aber wie erst *τὸ ἐσπαρμένον* dem Part. *σπαρείς* seine Beziehung giebt, so bekommen auch die V. 20. 22. 23 wiederkehrenden ähnlichen Wendungen nur dadurch ihre richtige Bedeutung, dass die Worte *οὗτός ἐστιν ὁ .. σπαρείς* dem V. 20 unmittelbar vorangehen. Lassen wir aber *σπαρείς* V. 19 aus, so ist mit einem Schlage die Beziehung der betreffenden Wendungen auf zu Deutendes, die mir unbedingt erforderlich erscheint, unmöglich, denn dann gingen die Worte *οὗτός ἐστιν ὁ παρὰ τὴν ὁδόν* auf die am Wege befindlichen Menschen. Da nun das Richtige dasteht und das Part. auch durch die Wiederholung V. 20. 22. 23 gestützt wird, nehme ich es als das Aeltere und Aechtere an [1]). Damit hängt die weitere Schlussfolgerung zusammen, dass wahrscheinlich das ganze Satzgefüge von V. 19 auch noch das der Quelle ist.

Nun müssen wir aber dem Marcus auch noch ein wenig in die Werkstatt hineinsehen. Er hatte vorausgeschickt, der Säemann sät das Wort. Diese Vorbemerkung im Verein mit dem Umstand, dass die folgenden Fälle mit dem zu deutenden Begriff begannen, legte es ihm nahe, auch hier die Form diesen ähnlich zu gestalten. Dabei hat er aber begreiflicherweise das Geschick nicht gehabt, die Fassung

1) Der Einwand Weiss' (Marc. S. 148), dass bei Marcus *σπειρόμενοι* offenbar absichtlich ausgelassen sei, oder mit anderen Worten, dass das Fehlen des *σπειρόμενοι* oder *σπαρέντες* das Ursprünglichere sei, weil der am Wege liegende Same nicht eigentlich als gesäter bezeichnet werden könne, ist nicht stichhaltig. Ins Steinigte oder in die Dornen sät man eigentlich auch nicht; aber im Gleichniss steht ja ganz deutlich, dass beim Säen (*ἐν τῷ σπείρειν*) das eine an den Weg gefallen sei, das andere auf den Felsen, in die Dornen und auf gut Land, und alle vier Male ist der gleiche Ausdruck *ἔπεσεν* gewählt. Die Fälle sind sich also doch ganz parallel gestellt.

correct zu gestalten. Würde er nach den Worten ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει fortgefahren haben οὗτος δέ ἐστιν ὁ παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρείς, so ginge οὗτος auf ὁ λόγος zurück. Diese Ausdrucksweise hat er aber vielleicht vermieden, weil ihm dann der Uebergang zu den Menschen, bei denen der Vorgang ein ähnlicher ist, wenn sie das Wort hören, zu schwierig war. Aus dieser Verlegenheit hat er sich gezogen, indem er die zu deutende Wendung der Quelle gleich von vorn herein auf die Menschen bezog. Damit und mit der Anwendung des Plurals statt des Singulars hatte er sich ein Präjudiz für die folgenden Fälle geschaffen, welches so stark wirkte, dass er in den späteren Fällen sich nicht einmal scheute, von den Menschen direct auszusagen, dass sie gesät würden. V. 15 hängt mit seiner Umgestaltung auch noch eine andere Veränderung zusammen. Weil die Menschen, von denen der erste Fall handelt, nicht etwas thun, sondern bei ihnen etwas geschieht, braucht der Evangelist eine unpersönliche Wendung, und so kommt er dazu, ὅπου σπείρεται ὁ λόγος zu schreiben. Die Ausdrucksweise zeigt aber seinen Stil, insofern er die eben gebrauchten Worte τὸν λόγον σπείρει V. 14 hier gleich noch einmal verwendet. Auch deshalb schon werden die Worte nicht ursprünglich sein, weil sich in dem σπείρεται in sehr störender Weise das Bild neben der Deutung geltend macht.

In der Besprechung der andern Verschiedenheiten in der Redaction zwischen Matth. V. 19—23 und Marc. V. 15—20 können wir uns kurz fassen. Die Ausdrucksweise des Matthäus τὸν λόγον τῆς βασιλείας ist nicht die ursprüngliche. Der Gebrauch von βασιλεία in der Bedeutung βασιλεία τοῦ θεοῦ ist secundär. Die Worte καὶ μὴ συνιέντος sind wahrscheinlich als Einschiebung des Evangelisten zu betrachten. Weiss interpretirt nach meiner Anschauung den Sinn dieser Bemerkung nicht richtig. Er sagt (Matth. S. 343 vgl. Marc. S. 149 Anm. 2), es handle sich hier keineswegs bloss um die Parabelreden Jesu, sondern um seine Verkündigung überhaupt. Eben darum aber, weil ihm doch zunächst die in den Gleichnissen auch den Volks-

massen gebotene Verkündigung Jesu vorschwebe, charakterisire er die hier gemeinte völlige Unempfänglichkeit für dieselbe durch das von ihnen ausgesagte *μὴ συνιέναι*, obwohl auch die Jünger, die ja noch der Deutung bedürften, dieselbe an und für sich nicht verstünden. Indessen der Gesichtspunkt, unter den Matthäus V. 13—17 gestellt hat, beherrscht auch noch die Bemerkung, dass ein Theil des Volkes die Botschaft vom Reiche nicht verstehe. Jesus hatte dem Matthäus zufolge den Jüngern als Grund seines parabolischen Lehrens die innere Verstockung des jüdischen Volkes angegeben, welche sie hindere, dasjenige zu erkennen und in seiner Bedeutung zu erfassen, was Jesus bringe. Sie ahnen nicht, was für eine grosse Zeit mit ihm angebrochen ist, sondern haben sich von ihm abgewendet. Dieselben Juden sind auch hier gemeint. Sie hören zwar, aber bei ihrem vollständigen Mangel an Aufnahmefähigkeit der evangelischen Verkündigung geht ihnen sofort wieder Alles verloren. *ὁ πονηρός* in der Bedeutung „der Teufel“ ist eine dem Matthäus eignende Ausdrucksweise; vgl. 13, 38. Marcus hat in *ὁ σατανᾶς* den Ausdruck der Quelle erhalten. Ob *ἁρπάζειν* Correctur gegenüber *αἴρειν* ist, lässt sich nicht mehr entscheiden. Marcus und Lucas wenden *ἁρπάζειν* nicht an, Matthäus nur noch 11, 12, in einer Stelle aus der Redenquelle. *τὸ ἐσπαρμένον* ist noch der Ausdruck der Quelle, wahrscheinlich auch das *ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ*, wie sich aus *ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν* Luc. V. 12 schliessen lässt.

Bei Matthäus haben wir V. 20. 22. 23 die gleiche Participialconstruction *οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον ἀκούων*. Marcus hat an keiner der parallelen Stellen die gleiche Wendung, er schreibt V. 16 *ὅταν ἀκούσωσιν τὸν λόγον*, V. 18 *οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον ἀκούσαντες*, V. 20 *οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον*. Lucas steht in dieser Frage durchaus auf Seiten des Marcus, indem er V. 14 und 15 die Construction mit dem Part. Aor., V. 13 mit *ὅταν* und Conj. Aor. gebraucht. Und doch hat auch in dieser Beziehung nur Matthäus den Text der Quelle erhalten, und es stellt sich heraus, dass das Schema für die drei letzten Fälle des Gleichnisses bis zur Schilderung der verschiedenen Entwickelung in jedem Falle

vollständig gleichmässig durchgeführt war. Wir müssen nämlich auf den ersten Fall bei Marcus zurückgreifen, wo wir auch lesen *ὅταν ἀκούσωσιν*. Diese Wendung fällt sicher auf die Rechnung des Evangelisten. Die Quelle hatte ein Participium conjunctum. Ein solches konnte er aber nicht anwenden, weil der Satz mit *εὐθὺς ἔρχεται* ein anderes Subject hatte. Und so ist er V. 15 auf die Construction mit *ὅταν* und Conj. Aor. verfallen, die er ja auch sonst selbständig schreibt. Diese Ausdrucksweise V. 15 ist dann in den folgenden Versen, wie wir auch in anderer Beziehung einen Einfluss von V. 15 auf die späteren Verse sahen, in den folgenden zwei Fällen für ihn bestimmend gewesen, so dass er da gleichfalls einmal dieselbe Construction (V. 16) und das andere Mal wenigstens das Part. Aor. (V. 18) gebrauchte. V. 20 hat er *ἀκούουσιν* dem folgenden *παραδέχονται* parallel gesetzt. Das Part. *λαμβάνων* Matth. V. 20 gegen *οἵ . . . λαμβάνουσιν* ist demnach auch ursprünglich.

V. 21 knüpft Matthäus den Satz *οὐκ ἔχει κτλ* und den Gen. abs. durch *δέ* an, wohingegen Marcus am Anfang des Verses *καί* schreibt und das zweite Mal mit *εἶτα* fortfährt. V. 22 des Matthäus respräsentirt vollständig den Text der Quelle, für den Fall, dass auch der Sing. *ἡ μέριμνα* ursprünglich ist. Die Worte Marcus V. 19 *καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι εἰςπορευόμεναι* tragen deutlich das Gepräge eines secundären Zuges. Weiss (Marc. S. 151) macht ganz richtig geltend, dass die Pointe des Gleichnisses in diesem Falle darauf hinauslaufe, dass n o c h i m H e r z e n v o r h a n d e n e N e i g u n g e n den Erfolg der Wirksamkeit Jesu wieder vereiteln. Wenn es dann bei Matthäus heisst, dass die Sorge dieser Welt und der in dem Reichthum liegende betrügerische Reiz das Wort vom Reich wieder ersticken, so ist die Empfänglichkeit für diese beiden Dinge als schon im Herzen befindlich gedacht, wenn ein solcher Mensch das Wort vom Reiche hört. Sie gewinnen nur wieder die Oberhand, und das Evangelium kann in den Herzen dieser Menschen dann nicht gedeihen. Marcus aber hat wieder noch weiter ausführen wollen, was der Entwicklung entgegentreten kann und ist dabei von dem Sinn des

Gleichnisses weit abgekommen. Während Weiss daraus, dass sich die Worte καὶ ἄκαρπος γίνεται bei beiden Evangelisten finden, den Schluss zieht, dass Matthäus auch V. 7 die ähnliche Bemerkung des Marcus gelesen haben werde, so verhält sich nach meiner Ansicht die Sache so, dass diese Worte, weil sie in der Deutung der Quelle standen, von dem zweiten Evangelisten auch in das Gleichniss aufgenommen worden sind. Darüber, ob Matthäus oder Marcus in der zweiten Hälfte des die vierte Gruppe behandelnden Falles ursprünglicher ist, lässt sich kein bestimmtes Urtheil abgeben. Ich neige natürlich mehr nach der Seite des Matthäus. καὶ συνιείς vertheidige ich auch hier nicht. Wohl aber scheint mir das καὶ παραδέχονται des Marcus zweifelhaft zu sein. Denn auch die später sich wieder der Weltlust Ergebenden haben ja das Wort angenommen. Das παραδέχονται ist also nichts der vierten Art von Menschen specifisch Eignendes. Und da es in dem vorhergehenden Falle fehlt und auch Matthäus es nicht kennt, kann man es vielleicht als Zusatz des zweiten Evangelisten ansehen.

Die Veränderungen des Lucas gegenüber dem Marcus und der Erzählungsquelle sind folgende: In V. 11 giebt er V. 14 des Marcus in einer Form wieder, der er das Anstössige genommen hatte, was der Fassung des Marcus anhaftet. Erst er hat herausgefühlt, dass ὁ σπόρος, der Same, der Begriff war, der direct genannt werden musste, und er bestimmt auch ὁ λόγος näher durch τοῦ θεοῦ. Die Schwierigkeit, die auch er sich für die Deutung durch V. 11 geschaffen hatte, hat er V. 12. 13 zu mildern verstanden. V. 14. 15 aber tritt sie offen hervor. Er hat sich jedoch schwerlich klar gemacht, dass er sich da mit der Beziehung des Samens auf die Menschen in Widerspruch mit V. 11 setzt. Die vier Fälle des Gleichnisses sind auch bei ihm im Wesentlichen conform gestaltet, da er auch im ersten Fall das zu Deutende voranstellt. Dabei ist er im ersten und zweiten Falle durch Marcus beeinflusst. V. 12 ist der zu deutende Begriff nicht der Same, der an den Weg fällt, sondern es sind, wie beim zweiten Evangelisten, die am Wege befindlichen Menschen. Nur lässt er οὗτοι weg und stellt dem

entsprechend *εἰσίν* hinter *ὁδόν*. V. 13 geht es gegen sein Gefühl, von Menschen zu sprechen, die auf das Felsige gesät seien, und da hilft er sich in ähnlicher Weise wie beim ersten Fall, den Ausdruck, den er schon im Gleichnisse gebraucht hatte, leicht verändernd, und erzählt von auf dem Felsen befindlichen Menschen, welche zwar das Wort annehmen, aber es nicht in sich ausreifen lassen. V. 14. 15 gewinnt die Fassung der Quelle gegen die des Marcus die Oberhand. Der Einfluss des Marcus ist aber unverkennbar in dem dreimaligen *ἀκούσαντες* V. 12. 14. 15 und dem *ὅταν ἀκούσωσιν* V. 13.

Im Einzelnen sind ihm noch eine Reihe von Abänderungen zuzuweisen. In V. 12 hat er die ungeschickte Einfügung des Marcus *ὅπου σπείρεται ὁ λόγος* auch entfernt. Nach seinem Part. *ἀκούσαντες* kann er die Construction abbrechen und mit *εἶτα*, das Marcus V. 17 hatte, dazu übergehen, zu berichten, was in diesem Falle mit dem Samen geschieht. *ὁ διάβολος* statt *ὁ σατανᾶς* ist seine Aenderung. *εὐθύς* kennt er auch nicht. Durch die Auslassung von *ἐσπαρμένον* fällt für ihn die Möglichkeit weg, die Construction der Quelle mit *ἐν* beizubehalten, und so schreibt er *ἀπὸ τῆς καρδίας*. Dann *ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν* ist ein ganz den Geist des Evangelisten verrathender Abschluss. Die Erklärung, die Weiss von V. 13 giebt (vgl. Keil), muss ich ablehnen. Weiss ergänzt nicht *οὗτοί εἰσιν* nach *οἱ ἐπὶ τῆς πέτρας*, übersetzt *καί* vor *οὗτοι* durch „auch" und lässt die Deutung erst mit dem zweiten Relativsatz beginnen, so dass der Vers übersetzt werden müsste: „Die aber auf dem Felsen Befindlichen, welche, wenn sie es gehört haben, mit Freude das Wort aufnehmen, auch diese haben nicht Wurzel, sie, die zeitweilig glauben und in der Zeit der Versuchung abfallen." Allein da in allen drei übrigen Fällen *ἀκούσαντες* zur Deutung gehört, gehört auch hier *ὅταν ἀκούσωσιν* dazu. Dasselbe ist durch *δέχονται τὸν λόγον* ebenfalls deutlich angezeigt. Ferner, da der Same, von welchem der erste Fall handelt, gar nicht aufgeht, kann an eine Wurzellosigkeit desselben nicht gedacht werden, und dann kann auch die Wurzellosigkeit im zweiten Falle nicht einer im ersten Falle voraus-

gesetzten parallel gestellt werden. Die Ergänzung von *εἰσίν* aber ist wirklich recht naheliegend nach V. 12 (vgl. *τὸ πεσόν* V. 14 und *τὸ δέ* V. 15). Wie aber Lucas dazu gekommen sein kann, die Construction von V. 13 abweichend zu gestalten, lässt sich wohl nicht mehr ausfindig machen. Er hat *οὗτοι* an der Spitze des zu Deutenden nicht gebracht, streicht *εὐθύς*, schreibt *δέχονται* statt *λαμβάνουσιν* und kann, da er *τὸν λόγον* erst nach *δέχονται* bringt, *αὐτόν* sparen. Nach *λόγον* ist ein Einschnitt zu machen; vielleicht könnte man ein Semikolon setzen. Der Gedanke, dass hier ein Fehlen der Wurzel das Gedeihen hindere, wird durch Einfügung des *οὗτοι* und durch Voranstellung des *ῥίζαν* verschärft. Der folgende Relativsatz ist von ihm ganz neu geformt. Das Verbum *πιστεύειν* verwendet er hier wie schon im vorhergehenden Vers. Nun kann er *πρόςκαιροι* nicht mehr brauchen, er drückt aber durch seine Umschreibung doch den dem Wort zu Grunde liegenden Begriff aus. Sein *ἐν καιρῷ πειρασμοῦ* ist viel allgemeiner als die Ausdrücke der Quelle.

V. 14. *τὸ πεσόν* wie *τό* mit nachfolgendem *ἐν* V. 15 hat erst er geschrieben. *τὸν λόγον* zu *ἀκούσαντες* zu setzen unterlässt er. Die Verschiedenheit, die sich V. 14b zeigt, ist hauptsächlich dadurch bedingt, dass das *εἰςπορευόμεναι* des Marcus unsern Evangelisten veranlasst hat, *πορευόμενοι*, freilich in ganz anderer Bedeutung, zu schreiben. Ich bin auch der Ansicht, dass Lucas hier die Menschen als solche charakterisiren will, die unter Sorgen, Reichthum und Wollüsten des Lebens einhergehen. Bei dieser Auffassung erklärt sich auch am leichtesten, wie Lucas dazu gekommen ist, von einem Ersticktwerden des Menschen statt des Samens zu reden. *ἀπάτη* vor *τοῦ πλούτου* fällt bei dieser Fassung weg. Anstatt der auf das Andere gerichteten Begierden setzt er Lüste, *ἡδοναί* ein. *τοῦ βίου* aber darf wohl nicht auf *ἡδονῶν* allein bezogen werden (Bleek). Es ist zwar wahr, dass *πλοῦτος τοῦ βίου* ein gezwungener Ausdruck wäre, darüber aber hat sich der Evangelist keine Rechenschaft abgelegt. Er ersetzt mit seinem Ausdruck das *τοῦ αἰῶνος* des Marcus und der Quelle, was dort dem ersten Ausdruck beigegeben war. Die Worte *οὐ τελεσφοροῦσιν* ersetzen das *ἄκαρπος*

γίνεται seiner beiden Vorlagen. V. 15 behält er zwar *ἀκούσαντες* nach V. 12. 14 bei, die Construction wird aber dadurch eine andere, dass er aus Marcus *οἵτινες* aufnimmt, also nicht wie V. 12. 14 nach dem Participium abbrechen kann, sondern dasselbe in die Relativconstruction einbegreifen muss. *ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ*, was wie *τὸν λόγον* zu *κατέχουσιν* gehört, fügt er ein. *παραδέχονται* ersetzt er durch *κατέχουσιν*. Die Verschiedenheit der einzelnen Fruchtgrade bringt er hier auch nicht, nachdem er sie im Gleichniss weggelassen hatte. Statt dessen sagt er aber, dass sie in Ausdauer Frucht tragen.

Nun müssen wir noch die Spuren der Benutzung der Erzählungsquelle im Lucastext zusammenstellen. Die Wendung *ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν* lässt noch den Ausdruck der Quelle durchblicken, wie er sich rein bei Matthäus vorfindet. In V. 14a schimmert der Bau des Falles in der Quelle noch ganz erkennbar durch. Einmal in dem Singular *τὸ πεσόν*, dann darin, dass er das Part. Aor. setzt, ferner in der Construction *οὗτοί εἰσιν* mit nachfolgendem Particip, sowie in dem Unterbrechen der Construction nach *ἀκούσαντες*. Ich halte es für möglich, dass auch V. 12 schon in dem Abbrechen nach *ἀκούσαντες* sich eine Reminiscenz an den Bau der folgenden Fälle in der Quelle zeigt. V. 15 muss gleichfalls der Singular hervorgehoben werden, ferner das Zusammengehen mit Matthäus in der Stellung des *καλῇ* vor *γῇ*, wohingegen Marcus das *τὴν καλήν* hinter das Substantivum gesetzt hatte. Dann ist wieder die Anknüpfung des Folgenden durch *οὗτοί εἰσιν* zu erwähnen. Zuletzt lässt sich vielleicht noch anführen, dass auch das *δέ* V. 13. 14. 15, womit er die Verse an das Vorhergehende anknüpft, mit der Art der Einführung des Matthäus, nicht des Marcus zusammenstimmt.

In der Erzählungsquelle fand die Erörterung über das Gleichniss vom Säemann durch verschiedene Sprüche ihren Abschluss, in welchen den Jüngern betreffs der Anwendung des eben Gehörten Vorschriften gemacht waren. Der Sinn

von Marc. V. 21—23 ist ein ganz klarer. Die Jünger bekommen von dem Herrn den Auftrag, das, was er ihnen jetzt im Geheimen gesagt habe, später laut und öffentlich zu verkündigen, und Jesus deutet an, dass es unmöglich seine Absicht sein könne, die Offenbarung, die er ihnen gegeben habe, auf sie, den engen Jüngerkreis, zu beschränken, sondern dass dieselbe hinausgetragen werden müsse, damit sie zu allgemeiner Kenntniss gelange. Und nachdrücklich schärft V. 23 ein, dass sie ja Acht haben sollen auf die Weisung, die er ihnen eben ertheilt habe.

Nicht so feststehend ist es, in welcher Absicht V. 24 und 25 angeschlossen worden sind. Weiss fasst schon V. 23 sowohl als Abschluss des Vorigen wie als Ueberleitung zum Folgenden. Sie sollen das Gehörte recht hören, um nicht nur dasselbe recht mittheilen zu können, sondern auch, um für sich selbst den rechten Nutzen von dem Gehörten zu empfangen. Dann erklärt er V. 24 f. mit den meisten Auslegern folgendermassen: Der Evangelist wolle zeigen, wie Jesus sich über den Segen des rechten Hörens ausgesprochen habe. Er leite dieselben mit der Mahnung ein: Habt Acht, was ihr höret, d. h. was es ist, das ihr höret, nach seinem tieferen Sinn und seiner ganzen Wichtigkeit. Dann folge ein Spruch, welcher darthue, dass sich ihnen um so reichere Wahrheit in dem Gehörten erschliessen werde, je sorgsamer sie auf dasselbe Acht haben. Wer da habe, was Jesus verlange, nämlich das rechte Achthaben auf das Gehörte, dem werde eine immer reichere Erkenntniss gegeben werden, wie sie Jesus mit dem *καὶ προςτεθήσεται ὑμῖν* verheisse. Wer aber jenes Achthaben nicht besitze, schliesse V. 25 an, von dem werde auch das, was er habe, nämlich das Gehörte selbst, genommen werden. Da er seinen Sinn und seine Bedeutung nicht zu würdigen verstehe, vergesse er es bald und habe es dann ganz verloren.

Mit dieser Ausführung scheint mir der Sinn der Stelle nicht getroffen zu werden. Ich glaube, dass mit *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* ein neuer Absatz gemacht wird und es sich daher nicht empfiehlt, V. 23 auch vorwärts auf V. 24 f. zu be-

ziehen. Ebenso wenig kann ich in dem Hinweis auf die allgemeine Regel, dass man mit demselben Masse zugetheilt erhalten werde, mit welchem man selbst misst, eine Aufforderung an die Jünger erblicken, sich in das, was Jesus ihnen eben enthüllt hat, zu vertiefen, weil sich ihnen dann eine um so reichere Wahrheit erschliessen werde. Jesus hatte ihnen eine specialisirte Deutung des Gleichnisses gegeben, d. h. er hatte ihnen den Gedankeninhalt des Gleichnisses erschlossen, und die Jünger können dasselbe nur entweder verstanden haben oder nicht verstanden haben. Andere Wahrheiten aber, als die in der Deutung aufgeschlossenen, werden sich aus näherer Ueberlegung des von Jesus Gesagten nicht herausstellen. Es kann sich ihnen nur bestätigen, dass Jesus mit der Schilderung der mannichfachen Ursachen, aus denen die Entfaltung seiner Lehre in dem einzelnen Menschenherzen vereitelt wird, recht hat, und dass nur ein Theil Derer, die das Wort hören, wahre Jünger des Herrn werden, und allein auf die Beherzigung der ernsten Mahnung, die in dieser Thatsache für jeden Hörer liegt, läuft das Gleichniss hinaus. Das *προςτεθήσεται*, was nun einmal dasteht, lässt es auch nach meiner Ansicht nicht zu, in dem Spruche nur eine Aequivalenz der Vergeltung hervorgehoben zu sehen. Der Vers will sagen, dass, wenn man reichlich giebt, man noch mehr zurückerhalten solle, als man beanspruchen kann. V. 25 würde aber nach der gewöhnlichen Auffassung andeuten, dass die Jünger, die sich nicht in Jesu Erklärung der Parabel vertiefen, auch den Sinn der Deutung wieder vergessen und dann schliesslich auf dem Standpunkt des Volkes anlangen sollen, das das Gleichniss nicht versteht. Und das ist doch wohl eine bedenkliche Annahme.

Mir scheint es das Wahrscheinlichste, anzunehmen, dass mit V. 24 f. auf V. 11 zurückgegriffen wird. Den Jüngern wird von Jesus auch am Schluss noch einmal zum Bewusstsein gebracht, wie viel sie vor dem Volk voraushaben. Nun wird sowohl V. 24 wie 25 dasjenige, was man für seine Gabe erhalten soll, als etwas Zukünftiges bezeichnet. Und so müsste man zunächst daran denken, dass die Jünger

vielleicht aus dem Vorfall, der sich eben abgespielt hat, eine Lehre für ihre zukünftige Wirksamkeit entnehmen sollen. Aber bei näherer Ueberlegung empfiehlt sich diese Annahme doch nicht. Namentlich V. 25 mit seiner Hervorhebung des Gegensatzes zwischen solchen, die haben und deshalb noch mehr erhalten sollen und denen, welche nicht haben, und denen auch noch ihr Weniges weggenommen werden soll, weisen zu deutlich auf die von Jesus vollzogene Scheidung zwischen seinen Jüngern, denen er den Sinn des Gleichnisses enthüllte, und dem Volk, das nur die unverständliche bildliche Form erhielt. Also trotz der Futura und trotz des *προςτεθήσεται* [1]) glaube ich, dass mit den beiden Versen, die durch *γάρ* eng verbunden sind, gesagt werden soll: „Seht, wie sehr ihr in der Darlegung dieser Geheimnisse des Gottesreiches und in der Verpflichtung, dieselben weiter zu verkündigen, von mir bevorzugt werdet. Ihr habt euch mir angeschlossen und euch willig gezeigt, meine Lehre aufzunehmen, darum gebe ich euch überreichlich und offenbare euch die Mysterien des Reiches. Bei dem Volke aber, das nicht versteht, was es gehört hat, wird sich bald jeder Eindruck meines Lehrvortrags verflüchtigen. So seht ihr hier das Gesetz bestätigt, das sich so oft im Leben erfüllt, wer hat, der wird bekommen, und wer nicht hat, dem wird Alles genommen werden, was er hat.“ Beide Sentenzen haben etwas Sprichwortartiges. Sie enthalten Wahrheiten, die nur ausgesprochen zu werden brauchen, um sofort allgemein anerkannt zu werden. Denken wir doch nur einmal an unsere entsprechenden deutschen Sprichwörter. Wem aber trotzdem die Futura hier anstössig erscheinen, den muss ich darauf verweisen, dass nach meiner Ansicht, wie später dargethan werden soll, beide Sprüche hier nicht

---

1) Die Futura und die Worte *καὶ προςτεθήσεται ὑμῖν* sind wohl von dem Verfasser aufgenommen worden, weil ihm eben die Worte in dieser Form überliefert waren und er es nicht für nöthig fand, etwas daran zu ändern, da ja der Gedanke der Verse deutlich genug zu sein schien.

am ursprünglichen Ort stehen, so dass eine nicht passende Nuance nicht allzu schwer ins Gewicht fallen darf.

Matthäus hat bei seiner Anordnung des Parabelcapitels die Spruchreihe Marc. V. 21—25 nicht aufgenommen. Aber doch hat er mit seinem V. 51 f. auch andeuten wollen, dass die Jünger, wenn sie die ihnen in den Parabeln erschlossenen Wahrheiten verstanden haben, nun auch die Verpflichtung fühlen müssten, die gewonnene Erkenntniss in ihrer Verkündigung zu verwenden. Lucas aber folgt dem Marcus und der Quelle, nur lässt er V. 23 und den Spruch V. 24b aus; vielleicht, weil er den ersten Spruch schon V. 8 und den zweiten 6, 38 gebracht hatte.

In der Einzelfassung der Sprüche weicht Lucas mannichfach von Marcus ab. *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι* lässt er V. 16 weg und knüpft den Satz einfach mit *δέ* an. Die Form der Frage behält er auch nicht bei, sondern giebt den Vers in der Form eines allgemein geltenden Satzes. Dabei bindet er sich aber nicht an die Marcusdarstellung. Es hat ihm hier jedenfalls die Form schon vorgeschwebt, in der er den Spruch aus seiner zweiten Quelle kannte, ebenso wie auch 11, 33 die Form, die er dem Spruch an unserer Stelle gegeben hatte, durchblickt. Das Gefüge des Satzes ist im Wesentlichen hier und 11, 33 gleich. Die Redenquelle hatte *καίουσιν*, was Lucas an beiden Stellen durch *ἅψας* wiedergiebt. Beide Male beginnt er auch mit *οὐδείς*. Die Redenquelle wie Marcus sprachen von einem Setzen unter den Scheffel (*τιθέναι ὑπὸ τὸν μόδιον*). An unserer Stelle weicht Lucas von dieser Fassung ganz ab, indem er *μόδιος* durch das allgemeine *σκεῦος* ersetzt und von einem Verbergen unter dem Gefäss redet. Bei Marcus war dann noch angegeben, dass man ein Licht auch nicht unter das Bett stellt. Diesen Zug nimmt der dritte Evangelist hier auf, und da erscheint auch das *τεθῇ* des Marcus in *τίθησιν* wieder, das Lucas auch 11, 33 schreibt. Nur verwandelt er hier die Construction *ὑπὸ* c. acc. in die *ὑποκάτω* c. gen. Die Worte *ἀλλ' ἐπὶ λυχνίας* erinnern an die Form des Spruches in der Redenquelle, Lucas construirt nur *ἐπί* hier

mit dem Genetiv und lässt den Artikel aus; dann wiederholt er auch das *τίϑησιν* noch einmal. Den Abschluss aus der Redenquelle lässt er mit Marcus weg[1]).

Auch V. 17 schimmert die Form des Spruches aus der Redenquelle bei ihm noch durch. Den Anfang *οὐ γάρ ἐστιν κρυπτόν* giebt er gegen die Redenquelle mit Marcus, wobei er nur *τί* auslässt. Aber *ὃ οὐ* mit nachfolgendem Futurum statt *ἐὰν μή* mit Conj. Aor. ist die Form seiner andern Quelle. *φανερωϑῆναι* des Marcus giebt er wieder durch *φανερὸν γίνεσϑαι*. *οὐδὲ ἀπόκρυφον* nimmt er aus Marcus auf unter Beseitigung von *ἐγένετο*. *ὃ οὐ* und *γνωσϑῇ* sind wieder Reminiscenzen an die Redenquelle. Dagegen in dem *μή* und dem Conj. Aor. *εἰς φανερὸν ἔλϑῃ*, wobei er *εἰς φανερόν* voranstellt, zeigt sich wieder seine Abhängigkeit von Marcus.

V. 18 übergeht er wieder *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς*, verknüpft den Vers mit dem vorigen durch *οὖν* und schreibt *πῶς* statt *τί*. Es scheint mir nicht, als ob Lucas etwas Anderes damit habe sagen wollen, als seine Vorlage. Er verknüpft ja auch den folgenden Spruch durch *γάρ*. Es liegt nur eine andere Schattirung in seinen Worten, wenn er sagt: „Seht, in welcher Weise ihr gegenüber dem Volk meine Lehre erhaltet". Mit seinem *οὖν* deutet er vielleicht an, dass Jesus am Abschluss seiner Erörterung über das Gleichniss auf Alles, was er eben gesagt hatte, zurückblicke. In dem letzten Spruch vom Geben und Nehmen befindet er sich nur in Abhängigkeit von Marcus. Statt *ὅς* mit nachfolgendem Ind. schreibt er in beiden Hälften *ὃς ἄν* mit dem Conj., indem er dann in der zweiten Hälfte natürlich *μή* einsetzt. Das Oxymoron, dass dem, der nicht hat, weggenommen werden soll, was er hat, mildert er dadurch, dass er schreibt *καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν*.

Wir lassen nun den Text des Lucas folgen. 4 *συνιόντος δὲ ὄχλου πολλοῦ καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτὸν εἶπεν διὰ παραβο-*

---

1) Die Worte *ἵνα οἱ εἰςπορευόμενοι βλέπωσιν τὸ φῶς* sind unächter Zusatz.

λῆς· 5 ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπεῖραι τὸν σπόρον αὐτοῦ. καὶ ἐν τῷ σπείρειν αὐτὸν ὃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ κατεπατήθη καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατέφαγεν αὐτό. 6 καὶ ἕτερον κατέπεσεν ἐπὶ τὴν πέτραν, καὶ φυὲν ἐξηράνθη διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἰκμάδα. 7 καὶ ἕτερον ἔπεσεν ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν, καὶ συνφυεῖσαι αἱ ἄκανθαι ἀπέπνιξαν αὐτό. 8 καὶ ἕτερον ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθήν, καὶ φυὲν ἐποίησεν καρπὸν ἑκατονταπλασίονα. ταῦτα λέγων ἐφώνει· ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω. 9 ἐπηρώτων δὲ αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, τίς αὕτη εἴη ἡ παραβολή. 10 ὁ δὲ εἶπεν· ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς, ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν. 11 ἔστιν δὲ αὕτη ἡ παραβολή· ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. 12 οἱ δὲ παρὰ τὴν ὁδόν εἰσιν οἱ ἀκούσαντες· εἶτα ἔρχεται ὁ διάβολος καὶ αἴρει τὸν λόγον ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν, ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν· 13 οἱ δὲ ἐπὶ τῆς πέτρας, οἳ ὅταν ἀκούσωσιν μετὰ χαρᾶς δέχονται τὸν λόγον· καὶ οὗτοι ῥίζαν οὐκ ἔχουσιν, οἳ πρὸς καιρὸν πιστεύουσιν καὶ ἐν καιρῷ πειρασμοῦ ἀφίστανται. 14 τὸ δὲ εἰς τὰς ἀκάνθας πεσὸν οὗτοί εἰσιν οἱ ἀκούσαντες, καὶ ὑπὸ μεριμνῶν καὶ πλούτου καὶ ἡδονῶν τοῦ βίου πορευόμενοι συνπνίγονται καὶ οὐ τελεσφοροῦσιν. 15 τὸ δὲ ἐν τῇ καλῇ γῇ, οὗτοί εἰσιν οἵτινες ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ ἀκούσαντες τὸν λόγον κατέχουσιν καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ. 16 οὐδεὶς δὲ λύχνον ἅψας καλύπτει αὐτὸν σκεύει ἢ ὑποκάτω κλίνης τίθησιν, ἀλλ᾽ ἐπὶ λυχνίας τίθησιν. 17 οὐ γάρ ἐστιν κρυπτὸν ὃ οὐ φανερὸν γενήσεται οὐδὲ ἀπόκρυφον ὃ οὐ μὴ γνωσθῇ καὶ εἰς φανερὸν ἔλθῃ. 18 βλέπετε οὖν πῶς ἀκούετε· ὃς ἂν γὰρ ἔχῃ, δοθήσεται αὐτῷ· καὶ ὃς ἂν μὴ ἔχῃ, καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν ἀρθήσεται ἀπ᾽ αὐτοῦ.

3. Die geschichtliche Treue des Parabelabschnittes in der Quelle.

Jetzt erst, nachdem wir ausgeschieden haben, was von den Evangelisten an dem Bericht der Quelle geändert

worden ist, sind wir in den Stand gesetzt, an die Beantwortung der wichtigsten Frage heranzutreten, wie es um die Ursprünglichkeit und Geschichtlichkeit der Erzählung der Quelle stehe. Die Quelle berichtete Folgendes: Am Meer von Galiläa versammelt sich viel Volks um Jesum. Hierdurch wird er veranlasst, in ein Schiff zu steigen und von demselben aus das Volk, das sich ihm gegenüber am Ufer des Meeres befindet, zu lehren. Die Art des Vortrags, die er an diesem Tage wählt, ist die parabolische, er redet zum Volk in lauter Gleichnissen. Aus der Zahl dieser Gleichnisse erzählt uns die Quelle nur ein einziges, gewissermassen als Muster und Probe der andern. Die Form, in der die Quelle dasselbe gehabt haben muss, ist noch mit ziemlicher Deutlichkeit zu erkennen und bei Matthäus von den drei Synoptikern noch am reinsten erhalten. Weder die Jünger, noch das Volk verstehen aber den Sinn der Gleichnisse, die Jesus spricht. Daher wenden sich die Jünger, als sie mit Jesus wieder allein sind, zu ihm mit der Bitte, ihnen das Verständniss der Parabeln zu eröffnen. Jesus erklärt sich dazu bereit, indem er ihnen sagt, dass es ihnen, weil sie seine Jünger geworden seien, vorbehalten sei, den tieferen Sinn der Gleichnisse zu erfahren. Zugleich giebt er ihnen im allgemeinen den Fingerzeig, dass die Gleichnisse dazu bestimmt seien, Gesetze zu offenbaren, die im Gottesreiche Anwendung hätten. Nur ihnen aber wolle er diese Geheimnisse des Gottesreiches enthüllen. Er habe absichtlich diese Lehrform gewählt, damit dem Volke verschlossen bleibe, was sie erfahren würden. Er wolle an dem Volk das Strafgericht vollziehen, auf das schon der Prophet hinweise; es solle sehen und nicht erblicken, hören und nicht vernehmen. Hierauf wird durch eine ausgeführte Deutung der Sinn des Gleichnisses vom Säemann erschlossen. Hatte es aber unbegreiflich hart geschienen, dass Jesus dem Volke absichtlich das Heil verschliesse, so kommt doch am Schluss wieder ein versöhnender Gedanke. Es soll nicht dem Volke für alle Zeiten die Möglichkeit der Bekehrung genommen werden, sondern Jesus weist seine Jünger darauf hin, dass der Gedanke, er offenbare diese

Grundgesetze des Gottesreiches nur ihnen und sie sollten sie in sich verschliessen, ihm nicht zugemuthet werden dürfe, und giebt ihnen den Auftrag, in der Oeffentlichkeit laut zu verkünden, was er ihnen jetzt in der Heimlichkeit mitgetheilt habe. Dann folgt die nochmalige Hervorhebung, wie bevorzugt die Jünger seien durch die ihnen gegebene Offenbarung und die Verpflichtung der Weiterverkündigung. Den Abschluss des Abschnitts bildete die Angabe, dass Jesus an jenem Tage viele Gleichnisse gesprochen habe, die das Volk nur in der unverständlichen parabolischen Form bekam, während die Jünger von allen auch die Deutung erhielten.

Der Gedanke, der in dem ganzen Erzählungsstück zum Ausdruck gelangt, dass Jesus die Absicht gehabt habe, das Verständniss dieses seines Lehrvortrags vor der Hand dem Volk zu verschliessen und es nur den Jüngern zu offenbaren, beruht nun auf der Grundvoraussetzung, dass Niemand im Stande war, die Gleichnisse, die er damals gesprochen habe, und speciell das vom Säemann, ohne Deutung zu verstehen. Und so haben wir zu untersuchen, ob diese Anschauung auf geschichtliche Treue Anspruch zu haben scheint.

Wir müssen dabei von Marcus V. 11 f. ausgehen, wo aus dem Gegensatz, in den die zweite Hälfte von V. 11 und V. 12 zu der ersten Hälfte von V. 11 gestellt ist, sich der Schluss ergiebt, dass das ἐν παραβολαῖς bedeutet „in dunkler, unverständlicher, Deutung bedürfender Rede". Damit kommen wir aber in die recht schwierige Frage nach dem Begriff der παραβολή der Synoptiker hinein. Nun würde es ja nach dem Zweck der vorliegenden Abhandlungen nicht meine Absicht sein können, in das Allgemeine dieser Frage ausführlich einzugehen; ich würde mich nur so weit in dieselbe einzulassen haben, als es nöthig ist, um für das zur Verhandlung stehende Gleichniss Klarheit zu schaffen, aber das Jülicher'sche Buch zwingt mich doch, wenigstens einige allgemeine Punkte der Frage zu berühren. Ich sehe mich auch hier genöthigt, gegen den genannten Gelehrten in wichtigen Dingen Opposition zu machen.

Jülicher weist es durchaus von der Hand, dass die Synoptiker qualitativ zwischen dem, was sie unter παραβολή verstehen, eine Scheidung gemacht hätten (S. 48 f.). Ihr Parabelbegriff erscheint ihm als ein ganz einheitlicher. Die Parabeln sind alle auf einer Linie gelegen, so dass hinsichtlich des Verhältnisses von Lehrgehalt und rednerischer Form von der einen dasselbe gelten muss wie von den andern (S. 138). Er führt nun Folgendes aus: Die Synoptiker haben selbstverständlich diesen Begriff sich nicht erst aus dem traditionsmässig so titulirten Redestoff sorgfältig erschlossen, sondern das Wort ganz unbefangen als ein Jedermann geläufiges angewendet und nur einen längst ausgeprägten Begriff damit verbunden. Während das Gemeinsame der weitschichtigen Stoffmasse, die unter den Begriff des alttestamentlichen Maschal gehört, nur darin gefunden werden kann, dass ein Vergleichen, Verähnlichen überall statthat (S. 37), erscheint in der apokryphischen Literatur des A. T., namentlich im Sirachbuche, das Dunkle und Schwierige als wesentlich in den Parabelbegriff aufgenommen. Der Maschal ist ganz dem Räthsel in die Arme gesunken. Es ist hier von εὕρεσις παραβολῶν ganz so die Rede, wie von λύσις αἰνιγμάτων, und die Verbrüderung mit dem Räthsel ist so weit vorgeschritten, dass Sir. 39, 3 ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν mit 47, 15 ἐν παραβολαῖς αἰνιγμάτων wechselt. Für die Anschauung, die Jesus mit dem Worte Maschal oder παραβολή verband, darf dies Resultat nichts präjudiciren (S. 40). Wie sich herausstellt, hat Jesus diese Anschauung sogar bestimmt nicht getheilt. „Der Begriff, den ihm das Wort repräsentirte, braucht ihm nicht aus dem Gebrauche der zeitgenössischen Gelehrtenkreise zugekommen zu sein: er ist in Vorurtheilen der γραμματεῖς nie befangen gewesen; wie er sonst z. B. in der Bergpredigt Mt. 5 über alle παραδόσεις der Schule hinweg auf die Schrift, das Gesetz selber zurückgreift, an die Quellen geht statt an die abgeleiteten Rinnsale, so mag er auch in diesem Punkte den grossen Moschelim des alten Israel congenialer gewesen sein als ihren neuesten Interpreten von der Studirstube aus, mag den מָשָׁל, diese Weisheitsrede κατ'

ἐξοχήν, klarer und weitherziger aufgefasst haben als alle seine „Lehrer", weil er, im Besitze der Weisheit, die Weisheit nicht in der Unklarheit zu suchen nöthig hatte" (S. 41). Dagegen bleibt für Jülicher kein Zweifel, dass die Evangelisten und schon ihre Quellen den Maschal der Schriftgelehrsamkeit, wie er aus Sirach bekannt sei, den Zwillingsbruder des αἴνιγμα, mit dem Maschal der Schrift in all seiner Weite und Natürlichkeit verwechselt haben (S. 42). Zu ihrem Begriff von Parabel gehört unbedingt die Heimlichkeit, sie stellen sich die Parabel vor als tiefsinnige Verhüllungen absonderlich hoher Gedanken (S. 44). Dass die Schwerverständlichkeit zu dem Wesen der Parabel gehört, bestätigt Marc. 4, 12, ein Vers, der mit Jesaiaworten betheuert, dass die Hörer der Parabel sehen und nicht erkennen, hören und nicht verstehen, dass der Inhalt dieser Rede ihnen dunkel, mysteriös bleibt (S. 46). Die Evangelisten halten die Parabeln, so weit sie über ihr Wesen reflectiren, für Räthsel, deren σύνεσις nicht mit dem ἀκούειν zusammenfällt, sondern erst durch eine zweite, schwierigere Operation, sogar ein neues ἀκούειν, gelingt. Die Deutung, die λύσις, die der Leser im Evangelium empfängt, steht auf einer Linie mit der, die im Richterbuche der überraschte Simson auf sein Räthsel empfängt (S. 47). Allein bei so allgemeiner Titulatur braucht man es gar nicht zu lassen, und die Parabeln schlechthin Räthsel zu nennen, nur etwas mit religiös-ethischer Tendenz, geht auch nicht an; wie die Synoptiker Jesu Parabeln ansehen, sind es einfach Allegorieen (S. 50).

Schon die Gegenüberstellung an und für sich, dass sich Jesus eine andere Anschauung von dem Wesen der Parabel gebildet haben soll, als die damals landläufige war, dass die Jünger nichts davon gemerkt haben und ihrerseits wieder fälschlicher Weise die alte, von Jesus nicht acceptirte Anschauung über die Parabeln sollten angewendet haben, ist gewiss recht unwahrscheinlich. Für mich hat es auch wenig Einleuchtendes anzunehmen, dass Jesus in der Auffassung des Begriffes der Parabel von der Anschauung seiner Zeit-

genossen abgewichen sei. παραβολή ist ein Formbegriff, dessen Geltung in irgend einer Weise abzuändern für Jesus kein Interesse hatte. Er würde dadurch für seine Lehre nicht das Geringste gewonnen haben, weil die Abänderung nicht das Was, sondern nur das Wie seiner Lehre berührt hätte. Jülicher erinnert ja selbst daran, dass die Frage nach dem Wesen der παραβολαί Jesu überhaupt lediglich von wissenschaftlichem Interesse erhoben worden sei. Und doch stellen sich nach der Darstellung Jülicher's thatsächlich die Parabeln im Sinne Jesu als von der gewöhnlichen Anschauungsweise recht abweichend heraus. Auch sollte ich meinen, dass der alttestamentliche Maschal, auch wenn er sich nicht in allen seinen Merkmalen genau bestimmen lässt, sich nicht deckt mit dem, was nach den Untersuchungen Jülicher's das Wesen der Parabeln Jesu ausmacht. Gehen wir aber weiter, so müsste die Behauptung, dass im spätern Judenthum, sagen wir mit Jülicher, in der Zeit von 50 vor Chr. bis 50 nach Chr., der Begriff der παραβολή oder des Maschal sich so gestaltet habe, dass demselben das Dunkle, Unverständliche als charakteristische Eigenschaft durchgängig anhaftete, wohl erst durch mehr Stellen belegt werden als die, die Jülicher ausschliesslich aus dem Sirachbuche anführt. Aus diesen Stellen geht auch nur hervor, nicht, dass die παραβολαί an und für sich unverständlich, sondern nur, dass sie zum Erfassen ihres Sinnes einen weisen und verständigen Mann verlangten. Und darin verräth sich doch eine andere Anschauung vom Wesen der Parabeln, als sie die Evangelisten nach der Meinung Jülicher's haben. Allegorieen sind die Parabeln, von denen der Siracide an den angeführten Stellen spricht, gewiss nicht.

Ich bin der Ansicht, dass wir aus dem A. T. einschliesslich der Apokryphen keinen festen Anhalt für die Beurtheilung der Parabeln in den synoptischen Evangelien gewinnen können. Wenn auch die LXX Maschal durch παραβολή übersetzen, so brauchen doch diese beiden Begriffe nicht congruent zu sein. Im N. T. haben wir ja auch eine so reichliche Anzahl von Beispielen dieser Redeform, dass wir aus denselben allein ganz gut den zu Grunde liegenden Begriff

erschliessen können. Jülicher hat aber dann bestimmt unrecht, wenn er in unbeschränkter Allgemeinheit behauptet, dass die Evangelisten die Parabeln als λόγοι σκοτεινοί ansehen. Man braucht sich nur an Stellen wie Marc. 3, 23 ff.; 7, 14 ff.; 12, 1 ff.; Luc. 4, 23; 5, 36 ff.; 13, 6 ff. zu erinnern, wo überall die Voraussetzung herrscht, dass die Parabeln sofort, ohne weitere Erklärung verstanden werden, und wo von einer Dunkelheit oder von Lösung einer Schwierigkeit des Verständnisses sich keine Andeutung findet. Nun ist aber doch auch die andere Seite zu berücksichtigen. In unserm Parabelcapitel verstehen nach Auffassung der Evangelisten thatsächlich weder die Jünger, noch das Volk die Gleichnisse. Das Verständniss derselben wird wirklich hier nur durch eine λύσις Jesu eröffnet.

Jülicher hat versucht, sich den Weg zur Beurtheilung der παραβολαί bei den Synoptikern durch eine Erörterung über die Begriffe Metapher und Vergleichung, Allegorie und Gleichniss zu ebnen. Ueber das, was er über Metapher und Vergleichung sagt, können wir uns kurz fassen. Was eine Metapher im Gegensatz zu einer Vergleichung sei, ist ja klar genug. Ich kann nur nicht finden, dass Jülicher recht haben sollte, wenn er sagt (S. 58), dass die Metapher niemals zur Erklärung, sondern nur als farbiger Redeschmuck diene, dass sie anrege und bereichere, oder, dass die Vergleichung unterrichtend, die Metapher interessant sei. Mir scheint ein Moment der Metapher zu sein, dass auch sie veranschaulichen will. Indem sie einen aus einer andern Sphäre genommenen Begriff an die Stelle des eigentlichen setzt, veranlasst sie uns auch, eine Parallele zwischen beiden Begriffen zu ziehen und kommt dadurch unserer Anschauung zu Hilfe, durch die Anschauung dann aber auch dem Verständniss. Also zwischen Metapher und Vergleichung kann ich nicht eine so scharfe Scheidung machen wie Jülicher.

Nun kommen wir zur Allegorie und zum Gleichniss. „Wenn in einem Satze nicht nur ein einzelnes Wort metaphorisch gebraucht und also durch ein anderes ähnliches zu ersetzen ist, sondern alle massgebenden Begriffe einer Vertauschung gegen andere bedürfen, so liegt . . . eine Alle-

gorie vor" oder „die Allegorie ist die auf ein Satzganzes erweiterte Metapher", und im Gegensatz dazu ist das Gleichniss „die auf einen ganzen Satz erweiterte Vergleichung" (S. 59). S. 68 giebt dann Jülicher noch ein Haupterkennungszeichen der Allegorie an. Es ist dies: Jede Allegorie weist über sich selbst hinaus, weil ihr Wortlaut nicht befriedigt. Schritt für Schritt lässt sie den Leser merken, dass er hier nicht fest auftreten kann, dass er sich mit Hilfe der scheinbaren Strasse die wirkliche Strasse aufzusuchen hat. Man muss es jedem Satze, zumal jeder Geschichte anmerken, ob sie eigentlich oder uneigentlich verstanden werden will. Also, wenn wir es kurz zusammenfassen, bei der Allegorie muss man, wie bei der Metapher, ersetzen, um den richtigen Sinn zu bekommen, bei dem Gleichniss wie bei der Vergleichung danebenstellen. Die Allegorie soll auf den Fall, den sie im Auge hat, die Erzählung zuschneiden, die Erzählung ist nicht die Hauptsache, sondern das, was mit der Erzählung eigentlich gesagt werden soll. Bei dem Gleichniss aber steht Beides, das zur Vergleichung Herangezogene und das damit Verglichene auf gleicher Stufe. Das ist das theoretisch Correcte.

Wird aber diese strenge Scheidung in Wirklichkeit immer durchgeführt? Und liegt nicht der Uebergang aus einer Gleichnisserzählung in die Form der Allegorie oft nahe? Jülicher leugnet dies nachdrücklich (S. 77 ff.), aber mit Unrecht. Denn sowie ausser der allgemeinen Aehnlichkeit des Vorganges bei der zur Veranschaulichung herangezogenen Geschichte und dem zu beleuchtenden Fall noch einzelne Züge der Geschichte eine nur auf den zu beleuchtenden Vorgang bezüglichen Sinn haben oder auf denselben zugeschnitten sind, so ist der Uebergang zur Allegorie da. Die Erzählung von dem einen Schaf des Armen 2 Sam. 12, 1—4 ist gewiss keine Allegorie, sondern ein Gleichniss; aber die Schilderung V. 3, dass das Schäfchen von dem Bissen des Mannes ass, von seinem Becher trank, in seinem Schoosse schlief, und der Mann es wie eine Tochter hielt, ist nur mit Rücksicht auf die Frau gezeichnet, da das nicht der Art entspricht, wie man ein Schaf hält. Das Gleich-

niss Luc. 12, 35—39 ist bis V. 36 rein durchgeführt, aber von V. 37 an haben wir auch hier den Uebergang zur Allegorie. Denn es ist auf den ersten Blick erkenntlich, dass sich so kein Herr gegen seine Diener benimmt, wie es hier geschildert ist, sondern der Evangelist hat mit dem Herrn Jesum und mit den Dienern Jesu treue Jünger im Auge. Häufig scheint auch eine Verwechslung zwischen Allegorie und Gleichniss vorzuliegen, wo nur der incorrecte Ausdruck Schuld trägt. Jülicher erwähnt S. 82—84 ein Gleichniss, das Lessing in seinem Streit mit dem Hauptpastor Göze beibringt. Lessing sagt am Schluss des Gleichnisses, „dieser Fuhrmann bin ich, der Befrachter sind Sie", ganz als ob er eben damit beginnen wolle, eine Allegorie zu deuten, und doch hat Lessing ganz genau gewusst, dass er keine Allegorie, sondern ein Gleichniss erzählt hatte. Es ist auch zu nahe liegend, noch dazu, wenn man den Gedankenkreis kennt, auf den man das Gleichniss anzuwenden hat, gleich zu denken oder zu sagen „das ist" anstatt „das ist ähnlich wie".

Dies führt uns auf etwas Anderes. Jülicher kennt keine vollendetere Allegorie als die „Parabel" Rückert's: Es ging ein Mann im Syrerland (S. 63). 58 Zeilen erzähle es von einem Manne, der wunderbare Erlebnisse hatte; dann hören wir 26 Verse hindurch, wer die einzelnen Gestalten jener Geschichte eigentlich seien. Das Kameel sei die Lebensnoth, der Drache sei der Tod, die Mäuse seien Tag und Nacht, die Beere sei die Sinnenlust. Allein ich glaube, Rückert hat sich von einem richtigen Gefühl leiten lassen, als er nicht „Allegorie", sondern „Parabel" als Ueberschrift über das Gedicht setzte. Es ist im Grunde wirklich keine Allegorie. Ersetzen soll man bei der Allegorie, nicht vergleichen. Wie kann man aber in den ersten 12 Zeilen irgend Etwas ersetzen? Die Worte wollen ganz eigentlich verstanden werden. Wenn man sie liest, hat man den Eindruck, es soll eine wirklich gedachte Geschichte erzählt werden. Das Gefühl der gedachten Wirklichkeit verliert sich auch nachher nicht. Jeder muss sagen, dass der Dichter in anschaulicher Weise uns einen Mann vor-

führt, der in eine sehr schwierige Situation versetzt wird und sich in derselben sehr thöricht benimmt. Und das ist's, was der Dichter gewollt hat. Wir sollen die Handlungsweise des Mannes verurtheilen, damit es uns nachher um so greller zum Bewusstsein kommt, dass der Mann nur das Spiegelbild von uns selbst ist. Nicht, dass wir der Mann sind, wie es der Dichter allerdings ausdrückt, sondern dass wir ganz ähnlich handeln, wie der Mann. Rückert giebt eine Deutung in der Art, als ob seine Parabel eine Allegorie sei. Aber dabei passirt es ihm, dass er in Incorrectheiten verfällt, weil eben seine Geschichte keine Allegorie ist. Zuerst deutet er das Kameel auf die Angst und Noth des Lebens; gleich darauf ist es der Gegensatz des Todes, das Leben. Dann wird der Brombeerstrauch auf die Welt gedeutet; aber die Mäuse nagen an dem Strauch, bis er mit seiner Bürde, dem Menschen, dem Drachen Tod in den Schlund stürzt. Hier kommt es auf einmal nur auf den Menschen an, und der Brombeerstrauch hat dann nur insofern Bedeutung, als ausgedrückt werden soll, dass der Halt, der uns vor dem Tode schützt, ein gar geringer und schwacher ist. Und doch haben wir nachher wieder die Deutung Brombeerstrauch, d. h. die Welt, da nämlich der Mensch von den Beeren nascht, die an ihm gewachsen sind. Ferner zeigt die Deutung, dass wir dem Tode sicher verfallen, nicht aber der Angst und Noth des Lebens, und doch können wir uns dieser auch nicht entziehen. Anders wäre es, wenn Rückert den zweiten Theil so gewendet hätte, wie es der erste verlangt. Es kommt nur auf die Situation an, in der sich der Mann befindet, und die in Vergleichung gesetzt wird mit dem menschlichen Leben. Zwischen zwei Schrecknisse, Lebensnoth und Tod, mitten hineingestellt, trotz der Angst und den Gefahren, die uns das Leben täglich bringt, und trotz der sicheren Erkenntniss, dass wir dem Tode unaufhaltsam entgegengehen, vergessen wir doch Alles, was uns umdroht, sowie uns die Sinnenlust lockt Das ist der Gedanke, den uns die Parabel veranschaulichen will. Wir sehen aber auch hier, dass die Grenzlinie zwischen Parabel und Allegorie leicht überschritten werden

kann. Denn die Schilderung von dem Mäusepaar, von dem die eine weiss, die andere schwarz ist, kann von vornherein nur auf die Deutung desselben als Tag und Nacht gemünzt sein. Und dies geht über die Form eines Gleichnisses hinaus.

Fassen wir also das eben Gesagte zusammen, so ist unsere Ansicht nicht unwesentlich von der Jülicher's verschieden. Einmal die Grenzscheide zwischen Parabel und Allegorie ist für uns nicht eine so scharf abgegrenzte als für den genannten Gelehrten. Der Uebergang namentlich von der Parabel zur Allegorie liegt bisweilen so nahe, dass er nicht vermieden wird. Und das muss begreiflich gefunden werden. Denn das Bild wirkt noch drastischer, wenn nicht zwei Dinge zur Vergleichung neben einander gestellt sind, sondern wenn man gleich einen Begriff statt des andern einsetzt, oder wenn man das Bild gleich mit Rücksicht auf den zu beleuchtenden Vorgang formt. Daher ist auch bei unsern Evangelisten manche Wendung, die auf allegorische Auffassung schliessen lässt, nur auf eine incorrecte Ausdrucksweise zurückzuführen, wie wir ja auch bei Männern wie Lessing und Rückert solche Verwechslungen beobachten konnten. Ferner, da Parabel und Allegorie nahe verwandt sind, ist es an und für sich durchaus glaublich, dass Jesus bei seiner Neigung zu bildlicher Redeweise sich wohl auch der Form der Allegorie bedient haben könne. Und nun kommen wir zu unserm „Gleichniss von vielerlei Acker".

Jülicher stimmt mit Weiss darin überein, dass wir hier im Grunde genommen ein Gleichniss vor uns haben. Nur fasst Jülicher den Gedanken, der durch dasselbe ausgedrückt werden solle, etwas anders als Weiss. Hatte dieser Letztere erklärt (Marc. S. 141): „Wie der Erfolg der Säemannsarbeit von der Beschaffenheit des Ackers abhängig ist, so ist auch der Erfolg der reichsgründenden Thätigkeit Jesu abhängig von der Beschaffenheit des Volkes, in welchem er wirkt; wie dort daher nur ein Theil des Samens wirklich Frucht trägt, so hat auch diese nur bei einem Theil des Volkes rechten Erfolg", so meint Jülicher (S. 115): „Die Säemannsparabel sollte

gewiss an einem concreten Fall aus dem Leben des Landmanns das Gesetz veranschaulichen, welches auch im Himmelreiche gilt, dass keine Arbeit und kein Aufwand an Kraft oder Habe überall gleichen Erfolges, gleichen Segens, gleicher Aufnahme sicher ist, dass immer Vieles umsonst, Vieles aber auch mit Frucht und Lohn gethan wird." Bei dieser Anschauung können beide Gelehrte keinen Nachdruck darauf legen, dass drei Arten von Boden erwähnt werden, bei denen der Same keine Frucht trägt. Weiss ist der Ansicht, das Gleichniss wolle uns die in der Natur wirklich vorliegenden Hindernisse für das Gedeihen des Samens angeben, und dieselben seien nur in der concret veranschaulichenden Weise der Parabelerzählung ausgeführt. Irrthümlicher Weise aber habe man von früh an darauf den Hauptaccent gelegt, und gerade diese Züge der Parabel durch allegorisirende Ausdeutung zu verwerthen gesucht. Jülicher sagt, da alle Misserfolge, insbesondere auch die der Himmelreichsboten, sich aus sehr verschiedenen Ursachen erklären, musste Jesus zu dieser Verschiedenheit anschaulichen Ausdruck besorgen. Zu dem Zwecke erzählt er von dreierlei Acker, wo der Same nicht gedeihe. Und beide finden sich in dieser Anschauung dadurch bestärkt, dass sie nachweisen zu können glauben, wie Marcus, der die Grundlage auch für Matthäus abgebe, in die ursprüngliche Parabel allegorisirende Züge eingefügt habe (für Jülicher vgl. S. 184 f. 190).

Ich für meine Person kann der Ansicht der genannten Gelehrten nicht zustimmen, ich halte unsere Erzählung für eine Allegorie. Mir scheint Matthäus noch in den meisten Punkten die Form, in der die Erzählungsquelle diese Allegorie berichtete, treu erhalten zu haben. Nun liesse sich ja denken, dass dieselbe bis zu ihrer schriftlichen Fixirung mancherlei den ursprünglichen Sinn verändernde Zusätze und Umbildungen erfahren habe. Allerdings muss zugegeben werden, dass bei einem Gleichniss wie dem unsrigen die Möglichkeit vorlag, dass Umbildungen mit demselben vorgenommen und Zusätze gemacht werden konnten. Nur scheint es mir bedenklich, denselben eine

solche Ausdehnung zuzuweisen, wie es Weiss und Jülicher thun. Allein auch nach den Abzügen, die Weiss von dem Gleichniss macht, bleibt genug bestehen, was die Auffassung der Erzählung als Allegorie rechtfertigt. Auf keinen Fall kann verwischt werden, dass schon ursprünglich nicht etwa der vierte Fall in besonderer Weise nach der Richtung vor den anderen hervorgehoben gewesen ist, dass der überwiegende Theil des ausgestreuten Samens als auf das gute Land gesät bezeichnet war; sondern es war erzählt worden, wie ein Theil an den Weg, ein Theil auf das Steinige, ein Theil in die Dornen, ein Theil auf das gute Land fiel, also war der vierte Fall nur neben, nicht über die drei ersten Fälle gestellt. Selbst wenn Weiss recht haben sollte, dass die Quelle in den drei ersten Fällen *ἄλλο*, also den Singular, im vierten den Plural *ἄλλα* geschrieben habe, würde unsere Behauptung nicht wesentlich modificirt, denn durch den Plural kann dann höchstens eine Nuance in der Bedeutung ausgedrückt sein. Erweist sich aber die Nebeneinanderstellung der viererlei Arten von Boden als ursprünglich, so kann die Erzählung nicht einen natürlichen Vorgang im Auge gehabt haben, an dessen Beispiel uns eine Lehre für das Gottesreich gegeben werden sollte, sondern dann verräth sich, dass sie nicht eigentlich verstanden sein will. Wenn ein Landmann hinausgeht, um Samen zu streuen, so wird es oft nicht zu vermeiden sein, dass einzelne Körner an den Weg fallen; aber das ist natürlich ein verschwindender Theil des Samens, der nicht in Parallele gesetzt werden kann mit dem Samen, der auf das wirkliche Ackerland fällt. Ebensowenig sät der Landmann auf das Felsige oder, wie Weiss mit Lucas will, auf den Felsen; auch nicht in die Dornen, wo die junge Saat erstickt werden muss, sondern er sät in das gute, für die Aufnahme der Saat vorbereitete Ackerland. Ferner ist in der Form der Parabel, auch wie Weiss sie für ursprünglich hält, von dem Säemann (*ὁ σπείρων*) die Rede, und das findet auch Jülicher (S. 102) im Grunde für einen Fehler. Die Parabel würde es mit einem Säemann zu thun gehabt haben, die

Allegorie will aber unter dem Säemann eine bestimmte Person verstanden wissen und setzt daher den bestimmten Artikel.

Doch wir brauchen uns darauf nicht zu beschränken. Ich glaube nach meinen Ausführungen über das Gleichniss die Berechtigung zu der Annahme zu haben, dass die Form desselben, wie sie Matthäus und Marcus bieten, der Quelle und, wie ich nun hinzufügen kann, auch der Form, wie sie aus Jesu Munde kam, näher steht als die Darstellungsweise des Lucas. Dann tritt aber im zweiten und dritten Fall wieder klar hervor, dass wir es mit einer Allegorie zu thun haben. Kein Landmann sät auf einen Boden, der nur so wenig Ackerkrume hat, dass die Saat nicht Wurzel fassen und also der Sonnenhitze nicht widerstehen kann, sondern verdorren muss. Diese Saat geht auch nicht sofort (*εὐθέως*) auf, sie verdorrt auch nicht unmittelbar *ἡλίου ἀνατείλαντος*, wenn die Sonne aufgegangen ist. Im folgenden Falle haben wir die Unklarheit, dass nicht deutlich ausgesprochen ist, ob das Dornengesträuch schon vorhanden ist, wenn der Same ausgestreut wird, oder ob es erst mit dem Samen zugleich aufgeht. Wenn es heisst *ἔπεσεν ἐπὶ τὰς ἀκάνθας*, so sollte man denken, die Dornen wären schon da; wenn aber von einem *ἀναβαίνειν* der Dornen kurz darauf die Rede ist, so ist vorausgesetzt, dass die Dornen erst mit aufgehen. Diese Züge wollen so verstanden sein, dass das Bild geformt ist mit Rücksicht auf die darzustellenden Gedanken, wie ja bei der Allegorie immer die bildliche Einkleidung die Kosten zu tragen hat, wenn die Vorgänge, die zu einander in Beziehung gesetzt werden, sich nicht entsprechen. Die Allegorie führt also den Gedanken vor, wie ein Theil des Samens gar nicht zum Aufgehen kommt, ein anderer zwar aufgeht, aber sehr bald wieder verdorrt, ein anderer in seiner Entwickelung gleichfalls wieder vernichtet wird, und wie nur ein Theil der Saat Frucht bringt, auch wieder in verschiedenen Graden, das eine dreissigfältig, das andere sechzigfältig, das andere hundertfältig.

Was soll nun mit dieser bildlichen Darstellung gesagt

werden? Wir brauchen nicht lange zu suchen, da uns alle drei Synoptiker eine Deutung der Allegorie erhalten haben. Wenn wir aber derselben näher treten, so muss eingestanden werden, dass die Deutung in der Fassung, wie sie selbst bei Matthäus vorliegt, ernste Bedenken gegen ihre Ursprünglichkeit erweckt. Dieselben gründen sich zuerst auf die Auffassung, dass Jesus, wenn er eine Erklärung der Allegorie gegeben hat, dies in correcter Weise gethan haben wird. Wenn wir vorläufig davon absehen, ob nicht in der Deutung falsche Wege eingeschlagen worden seien, sondern nur betrachten, ob der logische Aufbau des Gedankens in den einzelnen Fällen der Deutung dem Aufbau im Gleichnisse selbst entspricht, so kann nicht geleugnet werden, dass eine Disharmonie zwischen dem Gleichniss und der Deutung besteht. Denn sollte die Deutung richtig durchgeführt werden, so müsste sie etwa so lauten: „Der Säemann ist des Menschen Sohn, die Saat, die er ausstreut, die Botschaft vom gekommenen Gottesreiche. Der an den Weg gesäte Same ist das Wort vom Reiche Gottes, welches in die Herzen von solchen Menschen fällt, die dasselbe nicht annehmen, sondern aus deren Herzen es der Teufel wieder wegholt. Der auf das Felsige gesäte Same ist das Wort, welches in Herzen fällt, die dasselbe hören und sogleich mit Freuden annehmen, die aber keinen Bestand haben, sondern, wenn Trübsal und Verfolgung wegen des Wortes hereinbricht, sofort abfallen. Der in die Dornen gesäte Same ist das Wort, welches in Herzen fällt, die sich der Weltlust und den trügerischen Lockungen des Reichthums hingeben, und die zwar das Wort aufnehmen, aber ihre weltliche Gesinnung die Oberhand gewinnen lassen, so dass auch sie abfallen. Der auf das gute Land gesäte Same aber ist das Wort, welches in Herzen fällt, die dasselbe aufnehmen und Frucht tragen, die einen hundertfältig, die andern sechzigfältig, die andern dreissigfältig."

Also nur der erste Fall hat den darzustellenden Gedanken verhältnissmässig correct durchgeführt. Es tritt nur in V. 19 des Matthäus noch deutlich heraus, dass hier der Same in das Herz des Menschen fallend gedacht wird, in

den folgenden wird irrthümlich Same und Mensch gleichgesetzt.

Wir können hier gleich noch etwas Anderes anschliessen. Im vierten Falle haben wir im Gleichniss die Erwähnung von dreierlei Fruchtbarkeitsgraden des auf das gute Land gefallenen Samens. Ich bin der Ansicht, dass in diesem Zug die Quelle das Ursprüngliche erhalten hat, weil ich keinen Grund finde, warum derselbe später hinzugekommen sein sollte und auch das Gleichniss demselben Raum giebt. Diese Angabe ist aber dann in der Deutung nicht erklärt worden, sondern hier kehrt der Ausdruck der Quelle wieder, nur in etwas veränderter Form. Und das kann ebensowenig ursprünglich sein wie die Vermischung des Bildes mit der Deutung in manchen Ausdrücken (*τὸ ἐσπαρμένον* V. 19; *ῥίζαν* V. 21; *συνπνίγει* und *ἄκαρπος* V. 22; *καρποφορεῖ* V. 23).

Neben diesen formalen Gesichtspunkten müssen aber auch sachliche Bedenken erhoben werden. Es ist eine irrige Deutung, wenn der erste Fall unter den Vögeln des Himmels den Satan symbolisirt findet. Wittichen (Leben Jesu S. 158) hat recht, der festgetretene Wegboden entspricht nichts Anderem als der Unempfänglichkeit des Herzens für das Evangelium, wobei das Wort gar keinen Eingang findet, und das Charakteristische des Bildes wie die Mehrheit der Vögel verlangen die Auffassung, dass das Wort, nachdem es vernommen ist, dem Menschen unter den flüchtigen Eindrücken der Aussenwelt wieder entschwindet, nicht, dass der Satan kommt und das Wort aus den Herzen der Menschen raubt. In dieser Deutung der Synoptiker spiegelt sich auch eine Anschauung, die in der Urgemeinde geherrscht hat, der Lehre Jesu aber nicht bestimmt zugewiesen werden darf. Jesus hat in dem Satan wohl den Beherrscher des Dämonenreiches gesehen. Eine recht charakteristische Stelle für diese Auffassung ist Luc. 10, 17 f., wo erzählt wird, dass die Zweiundsiebzig mit Freuden zurückkommen und von ihren Dämonenaustreibungen in seinem Namen berichten. Da antwortet ihnen Jesus: „Ich sah den Satan vom Himmel wie einen Blitz herabgefallen.“ Das soll

heissen, dass der Satan seiner Macht beraubt sei, da durch sie die Dämonen, die Diener des Satans, bezwungen seien. Hier aber V. 19 ist er das widergöttliche Princip, das in Gegensatz zu dem Messias tritt und seine Wirksamkeit beeinträchtigen will. Doch ist diese Erwägung nicht sicher.

Der zweite Fall ist auch nicht richtig gedeutet worden. Ich glaube, dass Wittichen irrt, wenn er unter der Sonne, die bei dem Ackerboden von geringer Tiefe schon die junge Saat versengt, die Sonne des Glücks versteht. Die Auffassung der Evangelisten von der Sonne als Zeichen hereinbrechender Verfolgung hat an alttestamentlichen Stellen wie Jes. 25, 4 f. Jer. 17, 8 zwar eine Analogie, ist aber nichtsdestoweniger hier dem Bilde auch nicht entsprechend (vgl. Weiss). Denn das Bezeichnende dieses zweiten Falles ist dies, dass nicht genug Boden da ist und in Folge dessen nicht genug Nahrung und Feuchtigkeit für die junge Saat. Wenn dann das Gleichniss von der Gluth der Sonnenstrahlen spricht, denen die Saat nicht widerstehen kann, so heisst das, dass diese Classe von Menschen feindlichen Einwirkungen gegen das Wort Gottes, zu deren Bezwingung Widerstandsfähigkeit und Festigkeit gehört, unterliegen, weil sie keine Kraft zum Widerstand haben. Die Deutung unserer Evangelien aber hat sich geformt unter dem Druck der Leiden und Verfolgungen der ältesten Gemeinde, verräth also schon eine praktische Anwendung auf spätere Verhältnisse und ist ausserdem auch zu eng.

Im dritten Fall ist Wittichen's Anschauung wieder durchaus berechtigt. Nach Gen. 3, 18 und Hiob 30, 7 ist es geboten, hier an Mühseligkeiten des Lebens zu denken, die sich der Entfaltung des Wortes entgegenstellen. Dann ist selbst im Matthäustext die *ἀπάτη τοῦ πλούτου* ein schiefer Ausdruck. Und überdies, wenn auch in *μέριμνα τοῦ αἰῶνος* möglicher Weise die Bedeutung gefunden werden könnte, auf die dieser Fall des Gleichnisses hinauswill, so liegt doch in der Verbindung der beiden Ausdrücke die Deutung, dass gesagt werden soll, diese Classe von Menschen strebe, sich in den Besitz und Genuss von irdischen Dingen zu setzen, und das ist dann doch verschieden von dem Ge-

danken des Gleichnisses, das von der Noth und Mühsal reden will, die das Leben bringt.

Also ist der Gedankengehalt, den Jesus in der Allegorie hat zum Ausdruck bringen wollen, in der Deutung der Quelle nicht richtig vorgeführt. Jesus hat darstellen wollen, welches Schicksal er mit seiner Reichspredigt habe. Er sieht dasselbe vorgezeichnet durch die Beschaffenheit des menschlichen Herzens. Ein Theil der Menschen hört die Botschaft vom gekommenen Gottesreich, nimmt dieselbe aber nicht an. Sie empfinden ihre grosse Hilfsbedürftigkeit nicht, wenden sich gleichgültig ab und vergessen unter den flüchtigen Eindrücken der Aussenwelt gar bald das Gehörte. Im Gegensatz zu ihnen stehen Andere, die freudig das angebotene Heil ergreifen und sich zu Jesu Nachfolge bereit erklären. Aber der grosse anfängliche Eifer hält nicht Stand bei ihnen. Nur in den Tagen des Wohlergehens bleiben sie Jesu Wort treu; sowie aber die neue Lehre ihnen Schweres auferlegt und sie in Anfechtungen führt, so kehren sie ihr den Rücken. Eine andere Classe von Menschen sind diejenigen, welche gleichfalls der Verkündigung des Evangeliums ihr Herz öffnen. Aber das Wort Gottes nimmt nicht ganz von demselben Besitz, die Sorgen und Mühsale des irdischen Lebens hören nicht auf, sie auch noch zu beschäftigen, ja alle diese Sorgen des Lebens beschäftigen sie mehr als die Sorge, in der Nachfolge Jesu zu bleiben. Ist das aber der Fall, so hören sie auf, Glieder des Reiches zu sein. Dagegen giebt es aber auch eine Classe von Menschen, welche willig und gern sich Jesu und seiner Lehre anschliessen, die Sorge um das Irdische von sich abwerfen und keinen Kampf, keine Anstrengung scheuen, um nur ihre Seele zu retten und wahre Diener des Wortes zu werden, ein Jeder an seinem Theil und gemäss der Stelle, wohin er von Gott berufen worden ist.

Wenn gegen die allegorische Auffassung geltend gemacht wird, dass mit diesen vier Classen von Menschen durchaus keine Vollständigkeit erreicht werde, sondern noch manche andere Classen ausser diesen zu erwähnen gewesen seien, so muss doch auch bedacht werden, dass es kaum

die Absicht Jesu gewesen sein kann, ein vollständiges Bild aller Arten von Menschen zu geben oder aller der Hindernisse, die der Entfaltung des Wortes vom Reich in den Herzen der Menschen entgegentreten können. Er hat ein paar markante Arten der Hindernisse herausgegriffen und in der Gegenüberstellung von drei Arten der Verworfenen gegenüber dem einen Theil, der nur gerettet wird, ein sehr deutliches Bild gezeichnet.

Es ist auch der Einwand erhoben worden, dass Jesus nicht bloss an sich selbst und die Hindernisse, die sich ihm bei seiner Wirksamkeit in den Weg stellten, gedacht habe, sondern dass er ebenso gut habe darstellen wollen, welche Erfahrungen die Verkündiger des Evangeliums überhaupt und überall machen müssten. Ich kann mich aber nicht zu dieser Annahme entschliessen. Im Hintergrunde steht ja natürlich dieser Gedanke, da die allgemeinen, in der Natur des Menschenherzens begründeten Ursachen, aus denen die Predigt vom Gottesreich den verschiedenen Erfolg hat, auch für die späteren Zeiten gelten. Aber den Ausblick auf die Zukunft gleichwerthig neben die Schilderung von Jesu eigener Wirksamkeit gestellt zu denken, empfiehlt sich nicht. Ich bin der Meinung, dass Jesus bei einer bestimmten historischen Gelegenheit, auf Grund seiner Erfahrungen bei der Predigt vor dem Volke unser Gleichniss gesprochen hat, und dann wird er auch eben diese seine Erfahrungen darin haben zum Ausdruck bringen wollen. Wenn aber dieses Resultat, was Jesus zieht, für alle Zeiten passt, so beweist das nur die innere Wahrheit auch unseres Gleichnisses.

Wir haben aber immer noch auf die aufgeworfene Frage zu antworten, ob die Anschauung der Quelle von der Unverständlichkeit der Parabel die geschichtlich treue ist. Es liegt schon im Vorangehenden die Andeutung, wie ich entscheiden zu müssen glaube. Die Deutung der Parabel ist nach meiner Ansicht in der Form der Evangelisten sicher nicht von Jesus gegeben worden, ja ich bezweifle, dass Jesus überhaupt eine solche Deutung gegeben habe. Der Satz von Weiss, den Jülicher aufnimmt und mit noch

grösserem Nachdruck als Weiss verficht, dass die Parabel nicht verhüllen, sondern beweisen wolle, scheint mir auch vollständig richtig zu sein. „Wenn Christus κηρύσσειν und διδάσκειν, ζητεῖν und εὑρίσκειν für seine Lebensaufgabe ansah, so kann er in Parabeln nicht gesprochen haben mit jener Absicht, nicht verstanden zu werden" (Jülicher S. 145). „Jesus hat die Parabel angewendet für alle möglichen Objecte seiner Rede, in feierlicher Predigt wie im täglichen Verkehr, vor allen möglichen Hörern, Feinden, Unentschiedenen, innigen Verehrern, von Anfang bis zu Ende seiner Wirksamkeit, um durch diese Form die Deutlichkeit und Ueberzeugungskraft seiner Gedanken zu erhöhen" (S. 147). Und mag man immerhin die Erzählung von vielerlei Acker als eine Allegorie ansehen müssen, daran, dass Jesus auch mit dieser Allegorie nichts Anderes bezweckt habe, als recht eindringlich dem Volke an dieser bildlichen Erzählung einen Grundgedanken seines Reiches zum Verständniss zu bringen und ein Facit seiner bisherigen Wirksamkeit zu ziehen, daran glaube ich bestimmt festhalten zu müssen.

Der Gedanke der Allegorie, dass viele Hörer des Worts aus mancherlei Gründen nicht die Rettung für ihre Seelen finden und sich nur ein Theil dem Reiche zuwendet und wahre Theilhaberschaft an demselben erwirbt, führt uns nicht in die Anfangszeit von Jesu Wirksamkeit in Galiläa, sondern Jesus wird viele bittere Erfahrungen gemacht, aus längerer Wirksamkeit das Volk und seine Gleichgültigkeit gegen seine Lehre kennen gelernt haben, ehe er ein so düsteres Gemälde von ihrer Herzensbeschaffenheit entwerfen konnte. Diese Voraussetzung können wir aber auch von einer anderen Seite her nicht entbehren.

Es schimmert noch durch eine Reihe von allerseits anerkannten Nachrichten in den synoptischen Evangelien die Anschauung hindurch, wie die Jünger nur langsam und allmählich in das wahre Wesen von Jesu Lehre eindrangen und ein Verständniss für das bekamen, was Jesus mit seiner Verkündigung vom Gottesreich brachte. Das Volk mochte wohl auch den gewaltigen Reden des

grossen Propheten mit Staunen und Bewunderung lauschen, aber mehrfach haben wir Anzeichen, dass es hauptsächlich Heilungen und Zeichen verlangte, um an Jesu göttliche Sendung zu glauben. Daher ist die Annahme unabweisbar, dass Jesus längere Zeit gebraucht haben werde, um ihnen zu zeigen, dass Gott ihn nur in die Welt gesandt habe, um ihnen die Erlösung aus dem Sündenelend zu bringen, sie mit Gott zu versöhnen und in das rechte Kindschaftsverhältniss zu Gott einzusetzen. Und wie hat sich der Herr abgemüht, die Herzen des Volkes zu gewinnen, dass sie sich ihm willig öffneten und die dargebotene göttliche Gnade annähmen. Liegt es dann aber nicht nahe zu denken, dass Jesus schliesslich dem Volke in einer Form, die es fassen konnte, zeigen wollte, wie es sich diesem seinem Streben gegenüber gestellt habe? Dann kann aber der Zweck dieses Gleichnisses auch nur der sein, dass Jesus damit von seinen Hörern habe verstanden sein wollen. Ich sollte meinen, das Schlusswort des Gleichnisses „wer Ohren hat, der höre" gebe auch noch auf das Deutlichste an, dass Jesus dem Volke eine recht offene und sprechende Lehre und Mahnung gegeben zu haben glaubte.

Betrachten wir von diesem Gesichtspunkt aus unser Gleichniss, so finde ich für meine Person, dass dasselbe an die Auffassungsgabe des Volkes, welches Jesum und seine sich vielfach in Gleichnissen bewegende Lehrweise kennt, nicht zu hohe Anforderungen stellt. Es hat wohl jedem Hörer zum Bewusstsein kommen müssen, dass Jesus auch hier nicht etwa eine einfache Geschichte habe erzählen wollen, sondern dass er mit seinen Worten etwas Anderes meinte. Versteht doch heutzutage noch jedes Kind, dem man unser Gleichniss erzählt, dass dahinter etwas Anderes steckt, als die Worte sagen; und wie noch jetzt sogar bei Kindern stets die Antwort kommt, der Säemann ist Jesus, und der Same, den er ausstreut, das Evangelium, so werden auch wohl die Volkmassen begriffen haben, dass Jesus, wie er sonst immer in seinen Reden von dem Gottesreich redete, auch hier von sich und seiner Verkündigung handle. Damit ist aber der Schlüssel gegeben, damit fällt die Dunkel-

heit weg, die in der Allegorie liegt. Es hebt sich dann der Gedankengang, den das Bild veranschaulichen will, so deutlich hervor, dass man Jesum verstehen muss und es keine Schwierigkeit hat, den Sinn der einzelnen vier Fälle zu bestimmen.

Es springt in die Augen, dass der erste Fall von einer Nichtannahme des Wortes redet und der vierte von den Menschen handelt, welche sich Jesus zuwenden und seiner Lehre treu bleiben. Aber auch der zweite und dritte Fall sind nicht schwer zu verstehen bei der unbestreitbaren Empfänglichkeit der Orientalen für bildliche Darstellungsweise und bei der Durchsichtigkeit der Hülle, in die die wahren Begriffe eingekleidet sind. Denn ein Ackerboden, der auf felsigem Grund wenig Erde hat, ist ein deutliches Bild der Oberflächlichkeit vieler Menschen und die Sonne als Zeichen des in seiner Stärke feindlich Einwirkenden, ja Vernichtenden und die Dornen als Zeichen der Mühsal sind dem mit dem A. T. bekannten Volk gewiss geläufig gewesen.

Wir müssen aber noch betrachten, wie die Evangelisten dazu gekommen sein können, uns von einer Unverständlichkeit der Parabel ohne Deutung zu erzählen. Ihr Bericht ist doch nur möglich, wenn thatsächlich in den Kreisen, aus denen die Erzählungsquelle herausgewachsen ist, die Anschauung geherrscht hat, dass man, um in das wahre Verständniss dieser Allegorie einzudringen, eine ausgeführte Deutung der einzelnen Begriffe nöthig habe. Ich glaube nun, dass nicht umsonst sich gerade an das Gleichniss von vielerlei Acker die Anschauung von der Nothwendigkeit einer Deutung angeschlungen hat, weil man wohl herausfühlen mochte, dass das Gleichniss sich doch von den meisten anderen unterschied. Die meisten andern Gleichnisse Jesu, die die Form einer Erzählung tragen, liessen einen Gedanken heraustreten, ein Gesetz in hellem Licht erscheinen, und darauf war es in denselben auch nur abgesehen. Hier aber will alles anders verstanden sein, als es der einfache Wortlaut sagt, man muss in jedem einzelnen Falle andere Begriffe statt der im Gleichniss angegebenen einsetzen. Dazu mag gekommen sein, dass aus dem praktischen Be-

dürfniss, vielleicht bei den Gemeindeversammlungen eine Deutung entstanden war und mit dem Gleichniss überliefert wurde. War eine solche Deutung aber einmal im Umlauf, so erklärt sich auch wieder, wie man das Gleichniss für unverständlich ohne dieselbe hielt. Denn in der Deutung glaubte man die authentische Auslegung zu haben, auf die man angewiesen war, um das Gleichniss recht zu verstehen, und setzen wir hinzu, so wie diese Deutung es verlangt, die uns überliefert ist, würde allerdings Niemand von vornherein das Gleichniss haben auffassen können. So kann ich diesen Entwickelungsgang in der Urgemeinde wohl verstehen. An jenem Tage aber, als das Volk das Gleichniss von Jesus vorgetragen erhalten hat, hat es dasselbe gewiss begriffen, denn es ist für mich nicht zweifelhaft, dass Jesus das Gleichniss bei einer Gelegenheit gesprochen hat, wo sich ihm der Gedanke desselben mit Macht aufdrängte, wo also die Situation für dasselbe eine durchaus klare war. Was aber an jenem Tage sich den Hörern als der zu Grunde liegende Gedanke aufdrängen musste, das kann natürlich, wenn man das Gleichniss aus dem Zusammenhange herausnimmt, nicht so deutlich sein. Dazu kommt, dass man in der ältesten Christengemeinde in dem Gleichniss ja auch Hindeutungen Jesu auf die Schicksale seiner Gemeinde und der späteren Verkündigung zu finden glaubte, und diese Hinweise wollen natürlich direct erschlossen sein.

So wird es nun auch verständlich, wenn an unserer Stelle dem Begriff παραβολή die Vorstellung einer dunkeln, der Deutung bedürfenden Redeform anhaftet. Wenn aber an anderen Stellen der Begriff dieses Wortes dieses Merkmal bestimmt nicht trägt, so haben wir uns zu vergegenwärtigen, dass derselbe ein gar weitschichtiger ist. Es fallen unter denselben nicht nur kurze bildliche Ausdrücke und Lehrsprüche, wie Matth. 24, 32; Luc. 4, 23; 6, 39, oder Erzählungen, in denen eine sittliche oder religiöse Wahrheit veranschaulicht werden soll, wie die Gleichnisse vom barmherzigen Samariter oder vom thörichten Reichen u. a., sondern auch das, was wir heutzutage unter Allegorie verstehen, gehört hierher. Je nachdem also mit παραβολή ein

Bild oder eine Erzählung gemeint ist, welche den eigentlichen Gedanken durch die bildliche Hülle leicht durchschimmern lässt, oder eine Allegorie, bei der man, um das Verständniss zu erschliessen, angeben muss oder, wie hier, angeben zu müssen glaubte, wie die einzelnen Begriffe zu fassen seien, haftet dem παραβολή eine verschiedene Bedeutung an.

Darauf, dass die Fassung der Quelle (τὰς παραβολάς Marc. V. 10, ferner V. 33 f.) voraussetzt, nicht nur die Parabel vom Säemann sei weder von den Jüngern noch von dem Volke in ihrem Sinn erfasst worden, sondern Jesus habe an jenem Tage auch noch andere Parabeln gesprochen, deren Bedeutung gleichfalls allen Hörern ohne Deutung verborgen blieb, brauchen wir kein Gewicht zu legen. Denn die Quelle hat hier nur dies eine Gleichniss geboten, und auf dasselbe kommt es ihr im Grunde auch nur an, so dass die Frage nach der Unverständlichkeit hier nur auf das Gleichniss von viererlei Acker angewendet sein will.

Nach der Auffassung der Evangelisten hat nun Jesus dieses Gleichniss, welches Niemand ohne Deutung verstand, mit Absicht an jenem Tage vor dem Volk gesprochen, um ein göttliches Strafgericht an ihnen zu vollziehen. Indem Jesus eine Weissagung des Propheten Jesaias (6, 9 f.) erfüllen wollte, habe er an jenem Tage von vornherein bezweckt, ihnen seine Lehre in einer Form zu geben, dass sie mit sehenden Augen nichts erblickten und mit hörenden Ohren nichts verstünden. Gegen diese Anschauung muss ich zweierlei einwenden. Jesu Verkündigung ist eine offene, freie gewesen, sein mahnender Weckruf erging laut an alle Herzen, es ist sein unablässiges Bestreben gewesen, in dem Volk das Verlangen nach dem von ihm dargebotenen Heil wachzurufen. Es widerstreitet Gottes und seiner allerbarmenden Liebe, dass er auch nur einmal habe eine Lehrform wählen können, die es Niemand möglich gemacht habe, ihn zu verstehen und zu ihm zu kommen. Dazu tritt als zweites: die Vorstellung, dass, wer dies Gleichniss nicht verstehe, der Verstockung und dem Verderben anheimfallen müsse, ist nicht haltbar. Wir haben kein Recht, die Angabe aller vier Evangelien zu bezweifeln, dass Jesus dies Prophetenwort in seinem Wirken erfüllt gesehen hat. Aber

jedenfalls hat er dies bei anderer Gelegenheit ausgesprochen. Wer das Gleichniss nicht verstand, verstand nur ein Gesetz der Entwickelung des Gottesreiches nicht, das in der verschiedenen Beschaffenheit der Menschenherzen seinen Grund hat. In diesem Gesetz liegt zwar eine tiefernste Mahnung, aber nicht das entscheidende Mysterium des Reiches. Denn ein verstandesmässiges Erfassen einer allgemein religiösen Wahrheit giebt keine Bürgschaft für ein inneres Umkehren und Verlangen nach Erlösung. Die Möglichkeit aber, dass die Urgemeinde zu der bei den Synoptikern vorliegenden Auffassung der Bedeutung unseres Gleichnisses gelangte, war von dem Augenblick an gegeben, als die Vorstellung eines in dem Gleichniss den Uneingeweihten verschlossenen Mysteriums entstanden war.

Auch den Evangelisten ist aber ihre Anschauung nur unter einer Bedingung annehmbar erschienen, nämlich, dass die Verstockung eine zeitweilige sei und später aufgehoben werden solle, wenn dem Auftrage Jesu gemäss die Jünger das in der Oeffentlichkeit verkündigten, was Jesus ihnen allein mitgetheilt hatte. Aber die Verse Marc. 4, 21—24, die diese Anschauung vertreten, stehen wohl hier nicht am ursprünglichen Ort. Sie tragen nicht das Gepräge innerer Zusammengehörigkeit, sondern dasjenige einer künstlichen Gruppirung. Dazu kommt, dass sowohl V. 21 wie V. 22 des Marcus hier einen beschränkteren Sinn haben, als an den Stellen, wo sie aus der andern, der Redenquelle erscheinen, insofern Matth. 5, 15 und 10, 26 das Licht und das Verborgene die gesammte Lehre Jesu einbegreift, hier nur die aus den Parabeln zu gewinnenden Lehren, und die allgemeine Beziehung jedenfalls den Vorzug verdient. Die Sprüche Marc. 4, 24 f. stehen aber nur in lockerer Verbindung mit dem Abschnitt, und auch sie kehren in der Redenquelle in Verbindungen wieder, die vor der unserer Stelle bestimmt vorzuziehen sind.

Wenn wir also auch hier gegen die Anschauung selbst der ältesten Christengemeinde Einspruch erheben müssen, glauben wir doch, dass nur so der Person und dem Wirken Jesu Gerechtigkeit widerfährt.

Die protestantischen Dissenters in der Literatur des Jahres 1887[1]).

Von

Prof. D. Nippold
in Jena.

Bereits der Jahrgang 1886 dieser Jahrbücher hat der interconfessionellen Rubrik des theologischen Jahresberichts eine in hohem Grade wünschenswerthe Ergänzung geboten. Eine im Werden begriffene wissenschaftliche Disciplin lässt sich eben nicht in derselben Art behandeln wie die unter einander fest abgegrenzten, in sich selbst abgeschlossenen Fächer. Nun unterliegt es aber gegenwärtig wohl keinem Zweifel mehr, dass der Sprachvergleichung und Religionsvergleichung auch die Confessionsvergleichung als eigene Wissenschaft zur Seite zu treten beginnt. Als der zeitige Referent über dieses Feld darf ich mit dem Geständniss nicht zurückhalten, dass die neuen Wege, auf die ich hier unbewusst geführt worden bin, nicht etwa von mir entdeckt

1) Die einschlägige Literatur ist in der Abtheilung über die innerprotestantische Entwickelung (Th. JB. VII, S. 289—302) zusammengestellt. Die dort behandelten Abschnitte B. (die kleineren Kirchenbildungen des europäischen Continents) und C. (der angloamerikanische Protestantismus) bedurften hier keiner bedeutsameren Ergänzung. Es sind daher nur einzelne denselben angehörige Ausführungen mit dem Abschnitt A. (die deutschkirchlichen Denominationen ausserhalb der Landeskirchen) verbunden worden. Dagegen ist dieser letztere als solcher hier zu einer eingehenderen Behandlung gekommen, als es in dem Auszuge des JB. möglich war.

worden sind, sondern dass es die Initiative des Herausgebers dieser Blätter wie des Theol. Jahresberichts war, welche sowohl das neue Fach als solches in seiner inneren Nothwendigkeit definirte, als auch die demselben zuzuweisenden Stoffe bestimmte. Wenn speciell der diesjährige theologische Jahresbericht bei der Charakteristik des vatikanischen Eroberungskrieges auch die philosophischen, juristischen, pädagogischen Werke u. s. w. in seinen Bereich zog, so ging die Anregung dazu nicht von dem Specialreferenten, sondern von dem Redactor persönlich aus. Erst während der Arbeit ist mir die Erkenntniss aufgegangen von dem inneren Zusammenhang aller dieser Gebiete unter einander, und da stellte sich dann allerdings alsbald die Nothwendigkeit heraus, den kurzen Andeutungen im Jahresbericht die authentischen Quellenbelege zur Seite gehen zu lassen, die sich zu der selbständigen Schrift „Katholisch oder jesuitisch“ gestaltet haben. Aber mit alledem war immer erst eine einzelne Unterabtheilung der interconfessionellen Literatur der Gegenwart überhaupt behandelt. Denn ebenso wie innerhalb des Katholicismus stehen auch innerhalb des Protestantismus mannichfach verschiedene, ja entgegengesetzte Bildungen neben einander, die jede in ihrer Eigenart richtig gewerthet sein wollen, bevor die Wechselwirkung, in der sie zu einander stehen, in Frage kommen kann.

Das, was sich in dieser Weise als unabweisbare Zukunftsaufgabe herausstellt, hat naturgemäss schon eine längere Vorgeschichte. Auf der einen Seite sind es Möhler's Symbolik und Hase's Polemik, die beide gleich sehr den Blick dafür geschärft haben, dass der Charakter einer Kirchengemeinschaft nicht bloss in den dogmatischen Formulirungen früherer (einer völlig andern Weltanschauung huldigenden) Zeitalter gesucht werden kann, sondern dass hier die gesammten Lebensäusserungen in der durch die Kirchen mitbestimmten Volkssitte und individuellen Haltung mit in Betracht kommen. Auf der andern Seite hat die kirchliche Statistik, wenn sie auch seit Stäudlin, Wiggers, Schneckenburger keine zusammenfassenden Werke mehr

aufweist, doch zahlreiche Vorarbeiten geschaffen, wie sie zumal in dem Rheinwald'schen und Reuter'schen Repertorium, den Gelzer'schen Monatsblättern und ähnlichen periodischen Zeitschriften vorliegen. Aber die Sammlung und Verarbeitung des gewaltigen Rohstoffes steckt leider noch ganz in den Anfängen. Es geht weit über die Kräfte eines einzelnen Forschers hinaus, auch nur die Literatur eines solchen Einzelgebietes, wie der äusseren oder der inneren Mission, vollständig zu überschauen. Bedeutend schwieriger jedoch ist noch die Erkenntniss der vielfach verschlungenen Wege, auf welchen der innere Entwickelungsgang der verschiedenen Kirchengemeinschaften sich gegenseitig — sei es abwehrend, sei es nachahmend — berührt. Wie viel sogar die Kirchengeschichte im Allgemeinen hier noch von der allgemeinen Kulturgeschichte zu lernen hat, ist in dem blossen Hinweis auf den einen Riehl zur Genüge angedeutet. Wenn wir die Parallele auch nur auf unser Jahrhundert beschränken, so treten uns doch alsbald einerseits solche grossen, auf alle Kirchen neben einander einwirkenden Zeitströmungen entgegen, wie in der allseitigen Restaurationstendenz nach dem Wiener und zumal dem Karlsbader Congress, und umgekehrt wieder in der gleichzeitigen lichtfreundlichen und deutschkatholischen Bewegung. Auf der andern Seite aber wollen die einander gegenseitig hervorrufenden Gegensätze und Kämpfe nicht minder berücksichtigt werden, wie in dem denkwürdigen Verhältniss des preussischen und des bayerischen Kirchenstreites, oder in der Nachwirkung von Döllinger's Reformationsgeschichte einer-, von Strauss' Leben Jesu andererseits. Denn diese Nachwirkung tritt zweifellos ebenso sehr in einer ausserordentlichen Kräftigung des katholischen, wie in einer unleugbaren Schwächung des protestantischen Princips zu Tage.

Doch es ist hier nicht der Ort zu derartigen principiellen Betrachtungen. Es sollte nur mit kurzen Worten angedeutet werden, welche ungeahnte Triebkraft jener oben gekennzeichneten Lipsius'schen Idee innewohnt, die interconfessionellen Beziehungen insgesammt von Jahr zu Jahr

zu verfolgen. Wohl aber war der Hinweis auf diesen allseitigen Hintergrund nirgends unumgänglicher als bei der in den folgenden Blättern gebotenen Ergänzung. Denn ohne jene stete Bezugnahme auf die allseitige interconfessionelle Wechselwirkung würde gerade der kleine Ausschnitt aus dem grossen Ganzen, welcher die von Jahr zu Jahr abweichenden Lebensäusserungen der dissentirenden Richtungen behandelt, von vornherein unverständlich bleiben. Dieselben Denominationen, welche in dem einen Lande nur als Secte bekannt sind, haben im andern den Charakter der kirchlichen Sitte in erster Reihe bestimmt. Bald tritt diese, bald jene Denomination besonders in den Vordergrund. Es würde darum ein durchaus schiefes Bild werden, wenn man bloss aus den zufälligen Literaturproducten eines abgegrenzten Zeitabschnittes das Facit ziehen wollte über die innere Bedeutung einer kirchlichen Bildung.

Ist es doch fast eine Art von Naturgesetz zu nennen, dass die Anfangszeiten religiöser Bewegungen auch die zahlreichsten schwärmerisch fanatischen Erscheinungen zeitigen. Erst allmählich hebt sich das, was der berechtigte Kern der Sache genannt werden darf, von der bizarren Aussenseite ab. Was beispielsweise die Weingarten'sche Darstellung der englischen Revolutionskirchen gerade in dieser Beziehung geboten hat, wird stets unvergessen bleiben. Aber es will in Zukunft nicht nur die bisher leider nur zum kleinsten Theile zugängliche englisch-amerikanische Literatur ganz anders verwerthet werden, sondern wir werden auch die feine Rothe'sche Unterscheidung zwischen dem Schaum und der Hefe einer- und dem Entwickelungsstoss andererseits auf dem Gesammtgebiet durchführen müssen.

Gerade in den letzten Wochen hat der hier nur kurz angedeutete Gesichtspunkt sich dem Referenten speciell auf holländischem Boden besonders aufdrängen müssen. Neben einander tagten hier die Generalsynode der reformirten Landeskirche (Nederlandsche hervormde Kerk), und der aus der „Abscheidung" der dreissiger Jahre hervorgegangenen Freikirche (Christelijk Gereformeerde Kerk). Die

Verhandlungen beider wurden mehrere Wochen hindurch von den grossen Tagesblättern mit gleicher Ausführlichkeit gebracht. Noch vor wenigen Jahren wäre dies undenkbar gewesen: die Geringschätzung der gebildeten Kreise gegen die den unteren Volksschichten entstammte „Abscheidung" wäre dazu viel zu gross gewesen, und für die moralische Thatkraft dieser modernen Puritaner (auf welche Referent bereits im Jahre 1860—61 hinweisen durfte) fehlte noch jedes Verständniss. Inzwischen ist die von Dr. Kuyper zu Stande gebrachte, für den holländischen Gesammtprotestantismus so verhängnissvolle calvinistisch-papale Allianz im Staate siegreich geworden, während zugleich die innerhalb der Kirche „doleerende" Fraction durch ihre eigene Masslosigkeit auf den Weg eines neuen Schisma gedrängt wurde. Von da aus dann naturgemäss drüben die Annäherung an das ältere Schisma, hüben die Debatte über die Möglichkeit einer kirchlichen Vereinigung beider! Eine weitere Rückwirkung dieser neuen interconfessionellen Beziehungen auf die reglementarisch siegreich gebliebene, in ihrem inneren Leben schwer getroffene Landeskirche kann schwerlich ausbleiben. Aber wie wenig weiss man von diesen Dingen in Deutschland! wie sehr ist das, was unsere heutige interconfessionelle Rundschau überhaupt zu bieten vermag, noch ein Stückwerk!

Doch genug zur Rechtfertigung dafür, dass im Folgenden abermals bruchstückweise Ergänzungen zu einer Einzelrubrik des Jahresberichts Aufnahme gefunden haben!

1. Die Principienfrage über Kirche und Secte.

Dass der diesjährige Jahresbericht bei der Behandlung der interconfessionellen Beziehungen innerhalb des Protestantismus diese allgemeine Principienfrage obenanzustellen hat, ist eine einfache Folge aus der überraschend zahlreichen Behandlung derselben, die sie sofort als eine eigentliche Zeitfrage erkennen lässt. Ob der letzte Grund dazu in den Beschlüssen der landeskirchlichen Eisenacher Conferenz gelegen ist, oder in dem neuerdings mehr als früher hervor-

getretenen propagandistischen Eifer dieser oder jener „Secte“: jedenfalls sehen wir die gleiche Sache an sechs verschiedenen Orten und in verschiedenem Sinne behandelt. Und zwar handelt es sich dabei ersichtlich nicht, wie bei den gelehrten Arbeiten von Jacobi, Plitt, Kolde, über Irvingiten, Albrechtsbrüder, Heilsarmee u. dgl., um die historische Untersuchung der einen oder andern Fraction; ebenso wenig aber auch um die hochinteressanten gegensätzlichen Parallelen zwischen lutherischer und calvinistischer Separation, zwischen Irvingianismus und Darbysmus, bezw. zwischen der ganzen Gruppe der chiliastischen Gemeinschaften, sondern um das Kirchen- oder Sectenprincip als solches bezw. um staats- oder freikirchliche Bildungen überhaupt. — Die eingehendste Behandlung findet die Fragestellung „Kirche oder Secte“ in dem Buche von Dresbach, Die prot. Secten der Gegenwart im Lichte der heil. Schrift (Barmen, Wiemann). Der Standpunkt des Verfassers ist in der Verfassung hochkirchlich, in der Lehre streng confessionell. Der Gegensatz gegen die an sich unleugbaren Auswüchse des kirchenfeindlichen Separatismus mit seinem Erbübel des geistlichen Hochmuths lässt ihn in dem Sectenwesen überhaupt „den Widerchrist“ sehen. Speciell der Socinianismus wird mit dem Satan in directe Beziehung gesetzt. Die Quäker sind ihm eine lederne Secte. Nur innerhalb der Kirche, d. h. der lutherischen, reformirten oder unirten Landeskirche, wird das geistliche Amt rechtmässig verwaltet; denn die Diener des Amtes bilden durch die Auflegung der Hände gleichsam eine zusammenhängende Kette, deren Anfangsglied bis auf die Apostel zurückreicht. In der Zeit, wo die protestantische Kirche noch nicht existirte, sind die katholischen Priester die Träger dieses Zusammenhanges gewesen. Es scheint viel Fleiss auf diese Arbeit verwandt. Die gehässige Polemik vieler Separirten gegen das Babel der Landeskirchen erforderte nicht minder energische Zurückweisung, wie das zweideutige Verhalten mancher formell in der Landeskirche stehenden und dieselbe materiell untergrabenden Vereine zu den sich ihrer Herrschaft entziehenden Pfarrern. Wer aber die zur Separation geneigten Kreise wirklich der Volkskirche

erhalten will, hat sich eben so sehr der vollsten Objectivität in der Zeichnung der Dissenters zu befleissigen, als das Hervorkehren eines hierarchischen Amtsbegriffs zu vermeiden (vgl. übrigens auch das im Jahresbericht S. 263 ff. vorhergegangene Werner'sche Referat). — Die Funke'sche Schrift, Die christlichen Secten, eine Gefahr für Lehre und Bestand der evang. Kirche (Ebd.), hat ihren Zweck bereits im Titel ausgesprochen, und dass dieser Zweck wirklich „Prüfung und Beherzigung" verdient, ist dem Verfasser nicht abzusprechen. — Auch die Richter'sche Schrift, Die christlichen Secten, Ein Wort der Mahnung für die evang. Deutschen (Barmen, Klein), verfolgt den gleichen Zweck. Sie befleissigt sich im Allgemeinen eines ruhigen sachlichen Tones, welcher auch auf den Andersdenkenden einwirken kann. Aber es ist ein übler historischer Irrthum, die Wiedertäufer und Mennoniten als eine Abart der Baptisten hinzustellen. Auch die Charakteristik der ersteren Gruppen selber lässt die nöthige Akribie vermissen. Es mag noch hingehen, dass Menno Simons dieser Secte einen bestimmten Lehrbegriff gegeben haben soll. Der Schwerpunkt seiner Thätigkeit ist freilich überall eher zu suchen, als in der Fixirung von Dogmen. Der Annahme des Verfassers liegt jedoch wenigstens die richtige Thatsache zu Grunde, dass Menno die durch die Münster'schen Wirren völlig desorganisirten „wehrlosen Christen" zu einem geordneten Organismus vereinigt hat. Aber das ist doch durchaus unzulässig, die Züricher Wiedertäufer als den „Inbegriff eines von Gottes Wort losgelösten, mit aufrührerischen Gedanken vermengten Wesens" zu bezeichnen. Je mehr heute das andere Extrem aufkommt, Zwingli wegen seines Verhaltens zu den Täufern ähnlich von oben herab zu verurtheilen, wie Luther wegen seiner Stellung im Bauernkrieg, um so mehr hat sich Derjenige, welcher aus guten Gründen die Art der Grebel-Manz'schen Agitation beklagen muss, zu bemühen, in der historischen Würdigung des hochdramatischen Conflicts die streitenden Theile mit gleichem Masse zu messen. — Noch weiter als die vorher Genannten geht Grützmacher, Die christl. Secten, Eine gekrönte Preisschrift (Leipzig, Böhme).

Ihm fehlt nicht nur ein historisches Verständniss der Wiedertäuferbewegung, sondern auch die reformirte Kirche fällt im Grunde unter die gleiche Verdammniss, indem sie (S. 8) „der eigentliche Herd für Wiedertäufer und andere Secten“ sein soll. Das Urtheil fliesst jedoch einfach aus dem confessionalistischen Dogma, wonach das lutherische Bekenntniss allein wahr ist, und nur die Kirche des lutherischen Bekenntnisses Anspruch auf den Namen der evangelischen Kirche hat. — Dass ein solcher Standpunkt den Widerspruch geradezu herausfordert, liegt in der Natur der Sache. Die letztgenannte Schrift hat speciell die Erwiderung von „Justus“, Zur Sectenfrage, eine kurze Kritik der gekrönten Preisschrift etc. (Bonn, Schergens) hervorgerufen. Ausserdem wird die principielle Frage in den Menn. Bl. Nr. 3 mit wohlthuender Sachlichkeit behandelt, was hier um so weniger vergessen werden darf, da der mit jedem Jahre bemerkbarere Aufschwung der mennonitischen Gemeinden zugleich ein berechtigtes Selbstgefühl geweckt hat. Gegen die neuere Hervorkehrung des Namens Secte wird hier speciell an das schöne Votum von Zezschwitz (Die Katechismen der Waldenser und böhmischen Brüder) erinnert: „Ich habe in meinen Untersuchungen den Namen „Secte“, wo er nicht historisch zu nehmen war, möglichst vermieden.“ Mit dem edlen Vertreter orthodoxen Lutherthums berührt sich übrigens die innerkirchliche Heterodoxie, wenigstens in der Persönlichkeit des jüngeren Hanne (D. Pr. Bl. Nr. 5), in der Anerkennung der berechtigten Ideale der Dissenters. Den Ausführungen seines in dem D. Pr. Bl. auszüglich wiedergegebenen Vortrags könnte Referent durchweg zustimmen, möchte nur eine ähnliche Würdigung der ehrlich orthodoxen Elemente in den Landeskirchen seitens des Verfassers wie der liberalen Theologie überhaupt wünschen. Von einem persönlich so gehässig verfolgten Manne wie Hanne ist es freilich viel verlangt, den Unterschied zwischen „Hoftheologie“ und Orthodoxie auch dann noch im Auge zu behalten, wenn die ihn selber verfolgende „Hoftheologie“ orthodox war. Um so mehr erfreut man sich seiner gerechten Anerkennung der pietistischen wie der bibelgläubig

orthodoxen Elemente unter den Dissenters. Ihrer negativen Bedeutung für das Staatskirchenthum wird mit vollem Recht der positive Werth für das religiöse Leben zur Seite gestellt. — Den heute streitigen Punkten gegenüber glaubt Referent schliesslich an seine frühere Ausführung erinnern zu sollen, dass „vom historischen Gesichtspunkte die vielfachen Nüancen in der Unterscheidung von Kirche und Secte gleich willkürlich erscheinen, ob dieselbe von dem Papstthum auf die Protestanten überhaupt, vom Lutherthum auf die Reformirten, von den Calvinisten auf die Arminianer, von den Anglicanern auf die Presbyterianer, von diesen auf die Independenten, von den letzteren auf die Methodisten u. s. w. angewandt wird“ (Jahrb. f. prot. Theol. 1886 S. 614).

2. Die Mennoniten.

Theils die schon sub 1. berührte Controverse, mit der Betheiligung der Menn. Bl. daran; theils das alle anderen Dissentergruppen überragende Alter der „Bruderschaft“; theils ihr auch im Vorjahre zu constatirender Aufschwung (vgl. darüber Jahrb. f. prot. Theol. 1886 S. 600—605 und JB. VI, 281/2) veranlassen diesmal dazu, die im Allgemeinen in Deutschland noch viel zu wenig beachtete freikirchliche Gemeindebildung des 16. Jahrh. den andern voranzustellen. Das lebhafte Interesse für die Geschichte wie die Vorgeschichte der „Taufgesinnten“, das in ihren eigenen Kreisen zunächst durch die Arbeiten L. Keller's erweckt wurde, spiegelt sich nicht nur in den neuen Beiträgen aus seiner Feder, sondern zugleich in der Aufnahme seines Lieblingsterminus „altevangelisch“. Wiederholt ist in den Menn. Bl. und im „Zondagsbode“ die Adoption dieses Namens zur Sprache gekommen. Die Meinungen darüber gehen einstweilen noch auseinander. Bei der Berliner Conferenz im April 1887, welche den festeren Zusammenschluss der Gemeinden, hauptsächlich zu gemeinsamen Schritten für die Ausbildung der Prediger, event. zur Anstellung eines theologischen Docenten in Verbindung mit der Berliner Universität bezweckte, hat Keller selbst den gedankenreichen Vortrag „zur

Geschichte der altevangelischen Gemeinden“ gehalten, der sowohl in der deutschen wie in der holländischen Ausgabe weite Verbreitung gefunden hat. Die wissenschaftliche Bedeutung desselben liegt theils in der kurzen Zusammenfassung der anderwärts ausführlicher behandelten Anschauungen des Verfassers über die von ihm unter dem Namen „altevangelisch“ zusammengefassten Gemeinden (auf deren katastrophenreiche Geschichte auch der Separatabdruck aus dem „Gemeindeblatt für Mennoniten“ neues Licht fallen lässt); theils in dem Nachweis der grossen Bedeutung, welche gerade die Leidensgeschichte der mennonitischen „Kreuzgemeinde“ (ähnlich der herrnhutischen) für die gesammte neuere kirchengeschichtliche Entwickelung gewonnen hat. Auch die schärfsten Gegner der erstgenannten Anschauungen werden diesen zweiten Theil schwerlich ohne Erbauung lesen. Gegen Keller's Geschichtsconstruction des kirchlichen Mittelalters lassen sich zahlreiche Bedenken erheben; die geschichtliche Werthung der landeskirchlichen Reform, obenan der Persönlichkeiten Luther's und Zwingli's, leidet bei ihm unter der „Rettung“ der von diesen bekämpften Gegner zur Linken; aber seine Beiträge über das innere Leben der aus jeder Verfolgung gekräftigt hervorgegangenen Märtyrergemeinden haben nicht unwesentlich dazu beigetragen, die jetzigen Träger dieses Erbes ihrer Verpflichtung gegen ihre glaubensstarken Ahnen auf's Neue bewusst zu machen. — Das neu erweckte Gemeinschaftsgefühl der weit zerstreuten und sehr verschiedenen Berufsstellungen und Geistesrichtungen angehörigen Einzelgemeinden hat sich seit dem Vorjahre zunächst in dem Mannhardt'schen „Jahrbuch der altevangelischen Taufgesinnten oder Mennonitengemeinden“ bethätigt. Der Verfasser, Prediger in Danzig, giebt hier eine für jeden Kirchenhistoriker unentbehrliche Statistik der deutschen, schweizerischen, französischen, holländischen, russischen und amerikanischen Gemeinden. Die überraschend grosse Zahl dieser alten „Stillen im Lande“ ergiebt sich schon aus der Uebersicht über die Gemeinden in West- und Ostpreussen, in einer Anzahl norddeutscher Städte, in der Pfalz und Rheinhessen, in Baden und Württemberg,

Bayern und Elsass-Lothringen. Dabei war in Deutschland wie in Holland einstweilen noch eher eine Verminderung als eine Vermehrung zu constatiren, während Russland und Nordamerika einen ausserordentlichen Zuwachs aufwiesen (vgl. die Gesammtübersicht S. 91). Neben den Zahlen der eigentlichen Statistik ist ferner die Geschichte jeder Gemeinde kurz skizzirt, der Verbände und Conferenzen sowie der verschiedenen literarischen Organe gedacht, sowie überhaupt ein möglichst lebensvolles Bild gegeben, welches durch die Mittheilungen des II. Abschnitts über die Thätigkeit und die Einrichtungen der Gemeinden (besonders für innere und äussere Mission, und behufs des Zusammenschlusses zu der jetzigen Vereinigung) sich noch farbenreicher gestaltet. Wir erhalten aber weiterhin noch zuverlässige Daten über das Unterrichtswesen, worunter sich die verschiedenen Colonienschulen in Russland und die Anstalt auf dem Weierhof in der Pfalz speciell hervorheben, eine Zusammenstellung der die deutschen Mennoniten betreffenden Gesetze und Verordnungen, und eine gut ausgewählte Uebersicht der literarischen Hilfsmittel. Auch die Geschichte der Einzelgemeinden ist abermals durch mehrere werthvolle Beiträge bereichert. — Von der bereits im vorigen Jahre begrüssten gediegenen Geschichte der Hamburger und Altonaer Gemeinde von dem gründlich forschenden Roosen ist nunmehr die zweite Abtheilung erschienen. Der damit abgeschlossenen Roosen'schen Schrift tritt weiter der erste Theil des Müller'schen Werkes über die Mennoniten in Ostfriesland, welchem die demselben zu Grunde liegenden jahrelangen Specialuntersuchungen des Verfassers eine hervorragende Bedeutung für die gesammte neuere Kirchengeschichte verschaffen, zur Seite. Allerdings erklärt der durch seine Bonifatius-Biographie den gelehrten Kreisen längst vortheilhaft bekannte Verfasser selber von den mühsam gesammelten Daten, dass sie „weder ein Stück Weltgeschichte, noch ein Stück Kirchengeschichte, sondern höchstens schlecht und recht ein Stück Culturgeschichte" enthielten. Es sind in der That nicht nur keine Dinge, die für die öffentliche Geschichte der Nationen von Wichtigkeit

wurden, sondern man fühlt sich oft selber gelähmt und bedrückt von dem anhaltenden Druck der staatlichen Erpressung und der kirchlichen Eifersucht. Auch die Abhängigkeit von der willkürlichen Gnade oder Ungnade des Landesherrn, der Mangel an Verbindung mit den auswärtigen Glaubensverwandten lähmte vielfach die Kraft, oder rief wohl auch denselben kleinlichen Sinn hervor, welcher die Amsterdamer Brownisten in de Hoop Scheffer's Schilderung charakterisirt, und in welchen die ganze pietistische Richtung so leicht verfällt, wenn sie sich nicht an solch' grossen Aufgaben wie der Völkermission und der Abwehr Roms auf ihre besseren Seiten zu besinnen vermag. Darum eignet aber doch gerade der ostfriesischen Mennoniten-Geschichte eine hervorragende allgemeine Bedeutung. Was der Anabaptismus in Ostfriesland schon in den ersten Anfängen der Reformationszeit geschichtlich besagt, steht bereits seit der Erstlingsarbeit von Cornelius (die seinen epochemachenden Arbeiten über die münster'schen Wiedertäufer noch voranging) nicht mehr in Frage. Die Periode, bis zu welcher der I. Band führt, die der Selbständigkeit des Landes bis zum Erlöschen des Fürstenhauses (1774), ist dieselbe gewesen, in welcher Ostfriesland für die erste Vereinigung mit dem Staate Friedrich's des Grossen erstarkte, deren es auch während der Verbindung mit dem Welfenstaate niemals vergass. Von der heutigen Emder Gemeinde aus aber ist durch das Buch der greisen Frau Brons zuerst der Schatz gehoben, den die Geschichte der Mennoniten für die evangelische Gesammtkirche einschliesst. — Neben den deutschen Werken können aber ferner in diesem Jahre zugleich mehrere holländische Beiträge herangezogen werden. In erster Reihe muss darunter das in seinen „Mengelingen“ und in seinen „Kerkelijke en statistische Mededeelingen“ gleich werthvolle, von de Hoop Scheffer herausgegebene Jahrbuch, die Doopsg. Bijdragen, genannt werden. Der zweite statistische Theil desselben dürfte durch sein Register der holländischen Gemeinden und ihrer Leser seinerseits das Beispiel für das Mannhardt'sche Jahrbuch gegeben haben. Nur dass er zugleich ein wirklicher Jahresbericht ist, der

auch die kirchlichen Versammlungen, das „Kerknieuws" in den Einzelgemeinden und die Vorstandsmitglieder der Societät (d. h. des Verbandes der früher getrennten Gemeinden, zunächst zur Begründung ihres gemeinsamen Seminars in Amsterdam) verzeichnet. Selbst in den an sich trockenen Namen und Zahlen dieser Statistik tritt der unvergleichliche Segen einer gleich sehr auf den Erfahrungen der Jahrhunderte, wie auf dem persönlichen (nicht dogmatischen, wohl aber sittlich-religiösen) Bekenntniss ihrer Mitglieder aufgebauten kirchlichen Selbstregierung zu Tage. Der erste Theil der Doopsg. Bijdragen bringt diesmal zuerst den Schluss der (schon vor 2 Jahren dankbar erwähnten) hochinteressanten Besuchsreisen S. Cramer's in den deutschen Gemeinden, einen Aufsatz über die mennonitische Mission in Ostindien, eine viel Neues bietende Biographie von Foucke Floris (einem in den kirchlichen Verhandlungen des 17. Jahrh. vielgenannten, seitdem fast vergessenen Friesen, der ähnlich wie Stinstra im 18. Jahrh. des „Socinianismus" beschuldigt wurde), sowie Mittheilungen über das alte Gesangbuch der Gemeinde in Balk, und aus der Geschichte der Gemeinde in Edam. Die letztgenannte ist zugleich wohl die letzte Arbeit des frühgestorbenen gelehrten Wybrands, von dem schon sein Lehrer Moll mit Recht Grosses erwartet hatte. Für den auswärtigen Leser hat sie freilich ein geringeres Interesse, während wir der Biographie des Floris (von van Veen) um ihres auch culturgeschichtlich wichtigen Inhalts willen eine baldige deutsche Bearbeitung wünschen müssen. Damit liesse sich zugleich ein passender Auszug aus der separat erschienenen Biographie des Adr. von Eeghen verbinden, um so mehr, wo sein Leben (1655—1709) so ziemlich in dieselbe Periode fällt. Das anspruchslose Buch eines seiner Nachkommen giebt einen lebendigen Einblick in die Zeiten äusserer Verfolgung und innerer Glaubenskraft, lehrt uns neben seinem Helden auch die inneren Zustände der Gemeinde kennen, giebt Auszüge aus seinen längst vergessenen, aber für ihre Zeit wichtigen Schriften, und ist durch einen literarisch-kritischen Anhang bereichert. — Mehr noch als durch diese gelehrten Arbeiten geht jedoch

das reger gewordene Interesse der holländischen Mennoniten an ihrem kirchlichen Zusammenhang aus der Begründung eines bisher fehlenden Wochenblattes hervor. Der „Zondagsbode“ stellt sich inhaltlich sowohl in den erbaulichen wie den belehrenden Artikeln den ähnlichen deutschen Organen (den Gemeindeblättern aus Rheinland-Westphalen, Nassau, Braunschweig, der „Christl. Welt“) würdig zur Seite. Andererseits erinnern die zahlreichen, für die Existenzfrage solcher Blätter so wichtigen Annoncen an die amerikanische Praxis, bezw. an den praktischen Geschäftsblick, in welchem Holländer und Engländer die Lehrer der Amerikaner waren. Geradezu bewunderungswürdig und für grosskirchliche deutsche Verhältnisse beschämend ist die rasche Zunahme der Abonnenten: in wenigen Wochen über 1600, während die Gesammtzahl der holländischen Mennoniten die 40 000 nicht weit übersteigt; zugleich somit ein Beleg für die Ausdehnung der „verwandten“ Kreise. Noch stärker wird jedoch der gleiche Eindruck durch die Berichte über die überaus reichen kirchlichen Stiftungen, in denen die Gegenwart der Vorzeit nichts nachgiebt, geweckt. Nur die Opferfreudigkeit der Altkatholiken (auch hier die holländischen nicht in letzter Reihe) dürfte noch höher zu veranschlagen sein. — Mit den holländischen mennonitischen Veröffentlichungen verbinden wir dann wenigstens noch die Erwähnung des uns selbst nicht zugänglich gewesenen Herder'schen Nachlasses (Christliche Lieder u. s. w.). Der verstorbene Verfasser hatte in der russischen Diaspora hohes Ansehen genossen, und der nach seinem Tode (1884) zusammengestellte stattliche Band hat auch in Amerika grosse Verbreitung gefunden. Von allgemeinerem culturgeschichtlichen Interesse hinsichtlich der Zustände in diesen fernen deutschen Colonien in Russland sind die Lieder an Kronsfeiertagen und bei der Aushebung und Entlassung von Recruten, bei Fusswaschung und Abendmahl (die fortdauernde Verbindung beider beweisend), von Kranz und Haube (auf die dortigen Trauungsriten bezüglich) und zur Segnung kleiner Kinder. Der letztere, auch sonst in den mennonitischen Gemeinden übliche Gebrauch (vgl. Menn. Bl. Nr. 6) muthet uns als ein

ähnlicher Ersatz für das Familienfest der Kindertaufe an, wie umgekehrt die Confirmation das Manco der letzteren gutmacht: ein schöner Beleg für die Wechselwirkung der Charismata verschiedener Kirchen unter einander. — An den Schluss dieses, wie es scheint, jedes Jahr wichtiger werdenden Abschnitts stellen wir abermals die Menn. Blätter. Zu einem vollständigen Ueberblick über die periodische Literatur der kleinen Gemeinschaft müssen allerdings noch das in Reihen, Baden, erscheinende Hage'sche „Gemeindeblatt der (badisch-pfälzisch-württembergischen) Mennoniten" — aus dem u. A. der zweiterwähnte Keller'sche Aufsatz stammt —, der „Zionspilger", das Organ der schweizerischen Taufgesinntengemeinden (Langnau, Bühler), und von den zahlreichen amerikanischen Blättern wenigstens der „Herold der Wahrheit" (in Elkhart, Indiana) und „der christliche Bundesbote" (in Berne, Adams Co., Indiana) mit berücksichtigt werden. Das Gleiche gilt von den in echt amerikanischer Weise veranstalteten grossartigen Neudrucken der Schriften der Vorväter, wie gegenwärtig z. B. (neben dem Codex Schwenkf.) auch das alte Märtyrerbuch van Braght's neu aufgelegt wird. Da uns aber alle diese Sachen nicht vorliegen, so möge zum Ersatze dafür wenigstens an den Bericht über die beiden vorhergehenden Jahrgänge der Menn. Bl. angeknüpft werden. Der diesjährige Jahrgang trägt nämlich durchaus den gleichen Charakter wie in den Vorjahren, nur dass der Einzelinhalt noch reichhaltiger ist. Der beispiellos billige Preis für das, was geboten wird, steht in schönem Correlatverhältniss zu den reichen Gaben, für die auch hier Quittung gegeben wird. Eine besondere Eigenthümlichkeit, die in der Geschichte der modernen Homiletik hohe Beachtung verdient, besteht in der Beigabe eines Beiblattes zu jeder Nummer: mit je einer Predigt (von Müller-Emden, Weydtman-Crefeld, Mannhardt-Danzig, Roosen-Hamburg, Hesta-Norden, v. d. Smissen-Altona, Ellenberger-Friedelsheim, v. Gilse-Leer, Harder-Elbing, Neuenfelde-Friedrichsstadt, Billau-Neuwied und noch einmal Mannhardt), in welchen uns das „Mancherlei Gaben in dem einen Geist" in der Beschränkung auf eine einzelne christ-

liche Denomination erhebend entgegentritt. Daneben beginnt jede Nummer nicht nur mit einem gut ausgewählten religiösen Hymnus und einer thatsächlich erbauenden religiösen Betrachtung; sondern was wir noch höher anschlagen, ist der absolute Mangel an jeder heftigen leidenschaftlichen Polemik. Im Zondagsbode sind hin und wieder die streitenden Meinungen (besonders über gelehrte und ungelehrte Prediger) etwas scharf auf einander gerathen, und wir vermissten eine gerechte Würdigung Zwingli's (der den Grebel und Manz gegenüber schliesslich doch die Reformation als solche ebenso rettete wie Luther im Kampf mit den Zwickauern). Der Ton der Menn. Bl. ist durchweg dem in der Verfolgung gereiften innerlichen Christenthum einer Märtyrerkirche angemessen. Ausserdem aber ist nun der Inhalt selbst hochinteressant. Berichte aus der Gesammtgemeinschaft wie aus den Einzelgemeinden, Biographien und Nekrologe verdienter Glaubensgenossen und Gönner wechseln mit Mittheilungen aus den verwandten Kreisen der Nachbarländer (Holland, schweiz. Jura, Galizien, Polen, Russland), aus den befreundeten Gemeinschaften (besonders Baptisten und Quäkern), aus der eigenen Missionsgesellschaft und der Mission überhaupt. Auch die literarischen Besprechungen führen in manches entlegenere Gebiet ein, das aber speciell für die Mennonitengeschichte Interesse bot. Erst hier erkennt man u. A. so recht die Bedeutung von dem in Vorbereitung begriffenen Corpus Schwenkfeldianum, von Wattenbach's Entdeckungen über die Waldenserverfolgung in der Mark Brandenburg, von Egli's Archivstudien über die Täufer in Zürich und St. Gallen, von den neueren Schriften über die Eidfrage, von der Wittenberger Klage über „die drei Grundschäden der evangelischen Landeskirche“, von Schleiermacher's Votum über die Kindertaufe (in seiner Anwendung auf die Frage der Behandlung der seit dem Civilstandsgesetz ungetauft gebliebenen Kinder). Haben dabei schon die letztgenannten Beiträge zugleich eine hohe allgemeine Bedeutung, so gilt das endlich im höchsten Grade von der Rede Herm. von Beckerath's in der Ständeversammlung von 1847 gegen den sog. „christ-

lichen Staat", speciell für die Unabhängigkeit der Wählbarkeit zu den Landtagen vom religiösen Bekenntniss. Damals drang der Redner nicht durch, aber die Folgezeit hat nicht nur ihm rechtgegeben, sondern auch das Verdienst der altlutherischen Dissenters um die Trennung staatlicher Eheschliessung und kirchlicher Trauung neben das der mennonitischen Dissenters für Gewissensfreiheit und Duldung als solche stellen gelernt. Die Vertrauensstellung, in welcher Beckerath trotz dieser Grunddifferenz von Friedrich Wilhelm IV. zu dem Könige persönlich stand, darf wohl als ebenso bekannt vorausgesetzt werden, wie seine Thätigkeit als Reichsminister im Jahre 1848. In ähnlicher Stellung wie Beckerath ist neuerdings der hessische Minister Finger thätig gewesen. Die von Beiden bekleideten Aemter führen deutlich den grossen Umschwung gegen früher vor Augen, wo der Staatsdienst den Mennoniten gerade so wie sonst den alten Christen ebenso verschlossen als verboten war. Auch dieser Umschwung ist zwar ebenso wie der innere Aufschwung in den Niederlanden, in denen keine andere Religionsgemeinschaft vergleichsweise so viel hohe staatliche und gemeindliche Beamte zählt, viel früher hervorgetreten (vgl. meinen Aufsatz über die niederländischen Taufgesinnten in Schenkel's Allg. kirchl. Ztschr. 1861, X, S. 618/28), als in Deutschland. Aber es ist gewiss heute von besonderem Interesse, die Parallele hierzu ebenfalls in Deutschland constatiren zu können.

3. Lutherische Separationen in Deutschland.

Während in den Vorjahren die (eine Zeit lang etwas zurückgetretene) Controverse zwischen frei- und landeskirchlichen Lutheranern aus Anlass der Wangemann'schen Una Sancta neu aufgelebt war; während andererseits die streng wissenschaftliche Werthung Zinzendorf's durch B. Becker der Geschichte Herrnhuts manche neue Seiten abgewann, haben wir diesmal nur einige kleine Beiträge zu verzeichnen. Kramer giebt eine neue Ergänzung zu seinen grösseren einschlägigen Arbeiten. Der Verbreitung von Böhme's Werken

werden durch die Arbeiten Fürer's über den tiefsinnigen Mystiker weitere Wege erschlossen. Das Sincerus'sche Genrebild aus der eigenthümlichen Gestaltung der Dinge im Wupperthal (die von K. Krafft mit vollem Recht auf die unverlöschlichen Nachwirkungen vieljährigen Martyriums zurückgeführt wird) giebt in die Beziehungen von Pietismus und Separatismus lebendige Einblicke. Dazu treten endlich die beiden Aufsätze über den elsässischen und hannöverschen Separatismus. Allenfalls mag noch der fortdauernden Controverse über die Ritschl'sche Auffassung des Pietismus und der Mystik gedacht werden, deren Einzeläusserungen aber in einen anderen Zusammenhang hineingehören. Um so entschiedener aber muss es an dieser Stelle betont werden, dass ein auch nur einigermassen ausreichendes und nicht durch die Schranken eines einzelnen Jahres beschränktes Zeitbild sowohl die zahlreichen, nicht in den allgemeinen Buchhandel gelangenden Veröffentlichungen der Brüdergemeinde, als die periodischen Blätter der verschiedenen Zweige der lutherischen Separation genau zu berücksichtigen hätte. Wenn auch von sehr verschiedener Bedeutung für die kirchliche Gesammtheit, haben doch beide Gruppen ihre Sichtungsperiode längst überwunden und weit über ihre speciellen Anhängerkreise hinaus sich Achtung erworben.

4. Das Lutherthum auf anglo-amerikanischem Boden.

Die literarischen Veröffentlichungen des Vorjahres liessen sowohl das grossartige Wachsthum des amerikanischen Lutherthums wie seine Rückwirkung auf die lutherisch-freikirchlichen Bestrebungen in Deutschland mannigfach hervortreten. Diesmal sind uns weder hinsichtlich der letzteren Erscheinung neue Belege zugekommen, noch lässt sich hinsichtlich der ersteren Weiteres constatiren, als ein stetiger ruhiger Fortschritt. Wir beschränken uns daher auf die Aufzählung der in dem literarischen Verzeichniss zusammengestellten Arbeiten von Ziegler, Spaeth, Nicum etc., deren Themata genügend die Stoffe bekunden, denen sich das kirchliche Interesse zuwendet. Ebenso kann die kurze Ge-

schichte der deutschen Gemeinden von Liverpool und Hull, die im Kleinen das gleiche Bild bietet, wie die Entwickelung des amerikanischen Lutherthums im Grossen, hier nur citirt werden. Der letzte Kalender verzeichnet abermals einen Zuwachs von 193 Pastoren, 332 Gemeinden und 47 261 Communicanten. Die Gesammtzahl wird nunmehr auf 4202 Prediger, 7336 Gemeinden, 994 405 Communicanten berechnet. (Die nicht communicirenden Mitglieder werden nach amerikanischer Kirchensitte nicht mitgezählt.) Zu dem sog. Generalconcil gehören officiell 9 Synoden (Pennsylvanien, New-York, Pittsburg, Texas, Ohio, Michigan, Canada, Indiana und die schwedische Augustana-Synode), ausserdem 2 andere in noch nicht officiell gewordenem Verband (Jowa und norwegische Augustana-Synode). In der Synodal-Conferenz bildet die grosse Missouri-Synode (mit 992 Predigern, 1346 Gemeinden, 248 000 Communicanten) das Hauptcontingent; mit ihr sind ausser einer englischen Missouri-Conferenz 2 Synoden von Wisconsin und Minnesota verbunden. Die meisten Synoden zählt die sog. General-Synode; aber von den 23 einzelnen Synodalkörpern gehören allein je 3 den Staaten New-York, Pennsylvanien und Ohio an, und der Gesammtzahl der Mitglieder nach folgt diese Gruppe erst in 3. Reihe. Dazu gesellen sich ferner die 8 Vereinigten Synoden des Südens, 12 alleinstehende Synoden und 64 alleinstehende Pastoren. Der Vergleich der heutigen Statistik mit früheren Jahren lässt das numerische Fortschreiten der Lutheraner noch rapider erscheinen, als dasjenige der — zwar durch die Millionen von Irländern verstärkten, aber in der 2. und 3. Generation zahlreiche Glieder einbüssenden — Papstkirche. Man braucht nur die 178 Pastoren und 900 Gemeinden des Jahres 1823 neben die obigen Zahlen zu stellen, um die kolossale Vermehrung vor Augen zu haben. Noch im Jahre 1860 wurden nur 232 780 Communicanten gezählt, die sich in einem Vierteljahrhundert vervierfacht hatten. Aber die Reclame mit den ihr äusserlich zugehörigen Seelen gehört zu sehr zu den Eigenthümlichkeiten der Papstkirche, als dass für ein wirkliches Lebensbild einer evangelischen Kirche nicht ganz anderswo eingesetzt werden

müsste. Eben darum ist jedoch der lutherische Kalender trotz seines kleinen Umfangs (und obgleich der erste, den einzelnen Monaten beigegebene Theil, der diesmal mit einem mehr panegyrischen als geschmackvollen Nekrolog Walther's anhebt, viel mehr bieten könnte) so ausserordentlich wichtig, weil er zugleich — ausser den Adressen sämmtlicher amtlich fungirender lutherischer Prediger in Nord-Amerika — die Wohlthätigkeitsanstalten (31 Waisenhäuser etc.), die (15) Missions-Committeen, die (23) Seminare, (22) Gymnasien, (26) Akademien und (9) Lehrerinnenseminarien aufzählt. Auch die (40) deutschen, (27) englischen, (7) schwedischen, (15) norwegischen, (6) dänischen, isländischen und finnischen Zeitschriften, die im Dienst der lutherischen Kirche und Schule herausgegeben werden, fehlen nicht. Dass und warum erst von den Anfängen einer theologischen Wissenschaft die Rede sein kann, ist JB. VI, 279 auf die tiefer liegenden Ursachen zurückgeführt worden. Auch in der Kräftigkeit des inneren Lebens mögen die Leistungen der amerikanisch-bischöflichen Kirche, des Methodismus, des Baptismus und nicht am wenigsten des Unitarismus z. Z. noch höher gestellt werden müssen. Der geringe Bildungsgrad zahlreicher Pastoren lässt die Auswüchse eines nur zu bequem angeeigneten Orthodoxismus und eines hierarchischen Amtsbegriffs um so greller heraustreten. Wer aber die geschichtliche Stellung des amerikanischen Lutherthums richtig taxiren will, muss sie unter allen diesen Beziehungen mit der römischen Kirche vergleichen. Erst dann wird erkennbar, welche gewaltigen moralischen Kräfte hier wachgerufen sind und auf das erstarrte Polizeikirchenthum der Heimath zurückwirken. — Die äussere Uebersicht, die der Kalender gewährt, wird jedoch erst recht fruchtbringend, wenn damit die Verhandlungen der grossen Synodalkörper verbunden werden. Es liegt uns von solchen wiederum nur der des Generalconcils vor, das unter dem Präsidium desselben Dr. Spaeth tagte, der von dort zu der Hamburger lutherischen Conferenz herüberkam. Der Hauptwerth der Verhandlungen für die Erkenntniss des inneren kirchlichen Lebens liegt in dem Abdrucke verschiedener der Versammlung abgestatteter

Jahresberichte, so vom Präsidenten selber, von dem Commissar für englische und dem für deutsche innere Mission, von dem deutschen Emigranten-Missionar Berkemeier, dem skandinavischen Emigranten-Missionar Axel Lilja, und dem Missionar auf Wards-Island, von dem Kirchenbuch-Commissar, von dem Commissar über Statistik, von dem Commissar über Constitution, von dem schwedischen einheimischen Missions-Commissar, von dem Commissar über Verhandlungen der Districtssynoden u. s. w. Auch die verschiedenen Finanzberichte sowie die Verzeichnisse der Beamten und der neuen Committeen sind äusserst lehrreich für die vielfachen Beziehungen, in welchen das praktische Leben dieses grossen Kirchenkörpers sich äussert. Trotz ihres im Vergleich mit der Heimath so viel lockerern äusseren Zusammenhangs bilden die lutherischen Kirchen einen innerlich gefestigten Organismus. In dem jetzigen Stadium der Entwickelung begreift es sich leicht, dass als unentbehrlicher Halt desselben das dogmatische Bekenntniss der Form. Conc. gilt. Selbst innerhalb der General-Synode, die sich bisher auf die Verpflichtung zur Augsburger Confession beschränkt hat, macht sich eine Strömung bemerklich, welche auf die Annahme des gesammten Concordienbuchs abzielt. Zu dem Prädestinationsstreit zwischen Missouri und Rostock wird noch manche ähnliche Erfahrung hinzukommen müssen, bis man über das wirkliche Einheitsband eines Besseren belehrt wird. Vor Allem aber sind hierzu die anderen Erfahrungen nöthig, von welchen in ergreifendster Weise die Geschichte der Mennoniten erzählt. Eben um dieses Gegensatzes willen haben wir uns den Hinweis auf die (in den Menn. Bl. 87 Nr. 12 in's Deutsche übertragene) Rede de Hoop Scheffer's über „den segensreichen Einfluss der Vereinigung für die Nothstände der auswärtigen Brüder auf die Entwickelung der Mennoniten in Holland“ bis hierher verspart. Neben der über jede dogmatistische Engherzigkeit hinaushebenden Liebesarbeit aber wird die amerikanische Lutherkirche je länger je mehr ihre Eigenthümlichkeit als die ursprünglich deutsche Gemeinschaft zu wahren haben. Auch die in diesem Jahre ver-

zeichneten englischen Arbeiten sind ja von deutschen Verfassern.

5. Der Irvingianismus.

Mehr noch als im Vorjahre gestaltet sich die diesjährige Literatur über die sog. apostolische Gemeinde zu einem eigentlichen Zeichen der Zeit. Zugleich hat dieselbe ihren eigentlichen Schwerpunkt mehr und mehr in Deutschland gefunden. Die Wahlverwandtschaft des Irvingianismus mit dem hochkirchlichen Lutherthum, zumal in seinen älteren katholisirenden Ausläufern, hat ihm nicht nur einen Mann wie Thiersch zugeführt, sondern scheint in dem heutigen Stadium der Sache geradezu darauf hinführen zu wollen, die Bewegung als solche aus der englischen in die deutsche Rubrik zu übertragen. In dem vorliegenden Jahre wenigstens hat sich dies als nöthig erwiesen. Ausserdem aber ist das Lebensbild eines Mannes wie Thiersch (aus der Feder seines Schwiegersohnes, wohl eines Sohnes des bekannten antidarwinistischen Neuenburger Botanikers Wigand) schon an und für sich von besonderem Interesse. Auch ausser den dem Manne und seiner Sache sympathischen Kreisen wird ja dieses Buch gewiss noch auf manche Leser rechnen dürfen, die durch das Problem angezogen werden, wie es überhaupt möglich war, dass ein so geistvoller und gelehrter Mann sich der Autorität von Leuten gefangen geben konnte, deren „Geisttreiberei“, zumal in dem grossen Contrast zwischen Ansprüchen und Leistungen, vielfach an die Zwickauer erinnert. Seine principielle Antwort findet dieses Problem in den mannichfachen geschichtlichen Correlaten: von dem Verhältnisse eines Penn und Barclay zu Fox, bis zu der Unterwerfung der katholischen Philosophen unter die Neuscholastik. Aber auch der persönliche Entwickelungsgang von Thiersch ist ein psychologisch hoch interessanter. Eines näheren Eingehens auf die einzelnen Abschnitte kann sich Referent unter Bezugnahme auf seine eingehendere Kritik in der DLZ. enthalten. Nur so viel sei bemerkt, dass Thiersch nicht nur die ihn zum Engel

weihenden Apostel, sondern auch den Mann, dessen Name der Sache mehr angehängt wurde als sie hervorrief, weit überragt. Immerhin dürfen auch die neuen Brown'schen Erinnerungen von E. J. ein gewisses Interesse beanspruchen. — Der Biograph von Thiersch hat gleichzeitig eine neue Bearbeitung einer älteren Begründung der chiliastischen Grundlage der „apostolischen Gemeinde“ gegeben. Die gleiche apologetische Tendenz liegt der Darstellung von Leonhardi zu Grunde. Auch die kurze Uebersicht der Kirchengeschichte geht einfach wieder von denselben Grundgedanken aus. — Eingehender als die deutschen Schriften haben die englischen Werke von Guinness und Tregelles die bisherige kirchengeschichtliche Entwickelung von dem Sehwinkel der prophetischen Apokalyptik aus zu verstehen und die noch unerfüllte Zukunftshoffnung aus ihr abzuleiten gesucht. Selbst Derjenige aber, der sich gegen das *πρωτον ψευδος* derartiger Argumentation gefeit weiss, kann der rührigen Preyss'schen Verlagshandlung für ein so brauchbares literarisches Hilfsmittel wie die „Winke“ nur dankbar sein. Dem in der Zuschrift des Verlegers ausgesprochenen Wunsche, den sog. Irvingianismus, so wie er sich selber gäbe, objectiv darzustellen, sind unsere bisherigen Referate freilich schon von selbst nachgekommen. Da dieselben aber nur einen kleinen Bruchtheil des in der Preyss'schen Literaturübersicht zusammengestellten Wirkens in ihren Bereich ziehen konnten, sind die „Winke“ schon um der Ergänzung willen von Werth. — Der aus Anlass des Todes von Thiersch neubelebten (JB. VI, S. 285 erwähnten) Polemik gegen seinen Uebergang zum Irvingianismus, von Luthardt, Zöckler u. A., reiht der Schmidt'sche Beitrag sich an. Es liegt in der Natur der Sache, dass gerade die kirchliche Rechte sich gegen jene Consequenz um so mehr wehrt, wo dieselbe schon seit Wagener's Zeiten von Vielen aus ihrer Mitte gezogen worden war, wie denn auch die Biographie von Thiersch die nahe Berührung der Zukunftsträume Friedrich Wilhelm's IV. mit denen der apostolischen Gemeinde ausser Zweifel gestellt hat. Lässt sich doch der Irvingianismus auf protestantischem Boden sogar insofern mit dem Alt-

katholicismus auf katholischem Boden in Parallele stellen, als beide ihren tiefsten Ursprung der gegenseitigen Wechselwirkung des katholischen und des protestantischen Ideals verdanken, welche im Evangelium selber angebahnt ist und die gewaltigste Zukunftsaufgabe (in gewissem Sinne allerdings auch ein 1000jähriges Reich) bleibt. Auf dieselbe Ursache führt sich die hochinteressante Thatsache zurück, dass wohl alle auf dem Wege nach Rom befindliche Protestanten, die auf dieser Station Halt machten, jenen Weg nicht weiter verfolgt haben. Bei allen ihren eigenthümlichen Phantasien ist die apostolische Gemeinde eben doch zu sehr von den Charismen des apostolischen Zeitalters erfasst, um den Widerspruch zwischen ihnen und dem papalen Herrschaftsgebiet nicht kräftig zu empfinden.

6. Die italienisch-protestantischen Kirchen.

Die mehrfach erneuten Versuche, die Waldenserkirche und die freie italienische Kirche zu einem einheitlichen Organismus zu vereinigen, sind auch im letzten Jahre wieder gescheitert. Die verschiedenen Kirchenzeitungen haben je nach dem Standpunkt der Verfasser sehr abweichende Berichte und Urtheile über diese Vorgänge gebracht, auf die wir hier nicht eintreten können. Genug, dass die beiden Kirchen, denen schon der ganz verschiedene Ursprung auch einen verschiedenen Charakter aufprägte, nach wie vor neben einander ihrer Evangelisationsarbeit leben. Die Gefahren der in dem heutigen Rom herrschenden Gewissensfreiheit müssen der Curie doch grösser erscheinen, als die Geringfügigkeit der gegnerischen Kräfte es mit sich zu bringen scheint. Sonst würden schwerlich so viele Register gezogen werden, um dem gegenwärtigen Zustande ein Ende zu machen. — Auf die Jahresrapporte der beiden rivalisirenden Kirchen sei hier nur kurz hingewiesen. Auch die aus der Feder eines competenten deutschen Beobachters stammende kleine Schrift über die freie Kirche braucht nicht charakterisirt, sondern nur einfach empfohlen zu werden. Dagegen verlangt es vom wissenschaftlichen Stand-

punkte aus gewiss die höchste Beachtung, dass die ehrwürdige Waldenserkirche, ihrer äusseren Armuth zum Trotz, nach wie vor den Muth und die Fähigkeit gehabt hat, den mit so schwachen Kräften begründeten eigenen Geschichtsverein aufrecht zu erhalten. Das Bulletin desselben war zwar im Jahre 1886 ausgefallen, ist aber nun im Decbr. 1887 im 3. Hefte erschienen. Die historischen Arbeiten desselben behandeln: „Bern und die Waldenser im Jahre 1686“ (über welches für die Waldensergeschichte wichtige Jahr bereits vorher eine eigene Broschüre erschienen war, welcher nunmehr eine genaue Analyse der trefflichen Arbeit von Blösch sich anschliesst); die Frage des Codex Teplensis (in 3 Artikeln, welche ausser den bekannten einschlägigen deutschen Arbeiten auch die französischen Voten darüber heranziehen); die niederrheinischen Waldenser im Mittelalter (im Anschluss an die Mittheilungen von Pfarrer Vielhaber in Emmerich), und die Beziehungen der Waldenser zu den Taboriten im 14. Jahrh. In Verbindung mit dem Gegenstand dieser letzteren Arbeiten mag es wenigstens vorläufig avisirt werden, dass die berühmte Noble Leçon in dem Verfasser der Histoire littéraire des Vaudois (vgl. JB. V, 1887—88, S. 251) einen gerade durch seine orientalischen Studien zu dieser Arbeit vorzüglich geeigneten Herausgeber gefunden hat. Indem wir die genauere Würdigung dieser Leistung dem Referenten über die mittelalterliche Kirchengeschichte überlassen, haben wir dagegen hier noch darauf hinzuweisen, dass die Redaction des Bulletin bereits jetzt zu Beiträgen für die vollständige Sammlung der Geschichtsquellen über die glorieuse rentrée des Jahres 1689 auffordert, welche bei der Säcularfeier von 1889 herausgegeben werden sollen. Auch die das jetzige Heft einleitenden Berichte über das Bureau, die Mitglieder und Mitarbeiter der Gesellschaft, sowie die in Angriff genommenen Arbeiten (besonders mit Bezug auf die noch vorhandenen Handschriften und alten Drucke) dürften gewiss in weiteren Kreisen Interesse erwecken.

Schliesslich darf jedoch auch hier die ebenso unverkennbare als empfindliche Schattenseite der Rubrik „Inter-

confessionelles" nicht unerwähnt bleiben, dass gerade die wichtigsten Gebiete, in welchen die Lebenskraft der verschiedenen evangelischen Kirchen sich abspiegelt, in dieser Rubrik absolut nicht zur Darstellung kommen. Von den deutschkirchlichen Bildungen mussten die grossen Landeskirchen ganz ausser Betracht bleiben; nur die kleinen Nebenzweige kommen zur Geltung, und auch diese weniger in ihren eigenen Früchten, als etwa — um im Bilde zu bleiben — in den Astknorren oder Brüchen, die die Trennung vom Hauptstamme bedingten. Immerhin ist für die deutsche Theologie ein ergänzender Ausgleich gegeben. Was sind denn die andern Rubriken des JB. anders, als ebensoviele Schösslinge, zu welchen sich die wunderbar reiche wissenschaftliche Productionskraft des deutschen Protestantismus gestaltet hat? Viel schlimmer liegt die Sache bei dem anglo-amerikanischen Protestantismus. Jedes Jahr muss sich hier dem Referenten das wirklich klägliche Bewusstsein stärker aufdrängen, wie überaus unzureichend das Bild ist, welches er von den zahlreichen alten und neuen Denominationen auf diesem noch immer so fruchtbaren Boden zu zeichnen vermag. Von der grossen Zahl der periodisch erscheinenden kirchlichen Organe — grossen, mittleren, kleinen und kleinsten Umfangs — liegt nur hier und da ein einzelnes Blatt vor. Das, was in England zuerst so überaus zutreffend als das „inner life of the religious societies" charakterisirt wurde, entzieht sich so gut wie vollständig unserem Bereiche. Sogar die grösseren theologischen Werke werden nur in Ausnahmefällen zugänglich, und was davon allgemeinere wissenschaftliche Bedeutung hat, muss mit der parallelen deutschen Specialliteratur zusammen berücksichtigt werden. So sind wir auch diesmal wieder auf eine dürre Aufzählung von Büchertiteln angewiesen gewesen, konnten unsere eigene Zuthat nur darin suchen, dieselben so zu gruppiren, dass dadurch wenigstens die Dinge zu Tage treten, welchen sich zur Zeit ein besonderes Interesse zuwendet.

Tertullian wider Praxeas[1]).

(217.)

Von

Ernst Noeldechen.

Es waren wohl die Tage Macrin's[2]), wiederum eines afrikanischen Landsmanns, in denen der karthagische Meister, jetzt schon in seinen sechziger Jahren, seine streitbare Feder hervorlangte, um einen Kampf gegen Rom aufzunehmen, der ihn bis ans Lebensende in wechselnden Gestalten beschäftigt. Die Tage seiner alten Begeisterung für die herrschende Stadt am Tiber, die Stadt, wo Petrus und Paulus den Glauben mit dem Blute besiegelt[3]), waren vorübergegangen. Denn wie auch die alten Glorien des christlichen Rom ihm noch blühen mögen, die römische Gegenwart war ihm schrittweise verleidet. Er hat auf ein Vorrecht der Gegend schon kritisch im „Schleier" gedeutet[4]); er findet danach in der Bibel,

---

1) Vgl. R. A. Lipsius, Tert.'s Schrift wider Praxeas, Jahrbb. für d. Theol. Bd. XIII (1868). Die Arbeit hat das Verdienst, namentlich die chronol. Frage zuerst in die principiell richtigen Bahnen geleitet zu haben.

2) Entscheidend dafür, dass die Schrift gegen Praxeas nicht vor 217 ausgeht, ist die Vergleichung der Philosophum. mit Tert. adv. Prax. Nach Hippolyt entwickelt Kallist seine specifische Lehre, namentlich von dem compati des Vaters μετὰ τὴν Ζεφυρίνου τελευτήν (ed. Miller S. 289). Diese neueste Phase der römischen Lehre ist aber von Tertullian schon berücksichtigt: cap. 39. Oehl. II, 695.

3) De praescr. haeret. 36. Oehl. II, 34.

4) Patrocinia personarum, privilegia regionum virg. vel. 1. Oehl. I, 883.

dass die Grosse Babel im Norden mit ihrem verderbenden Pesthauch die Christen gleichsam anstecke, und dass man durch den Heiligen Geist in Rom gar zu wohnen verhindert werde[1]). Geht solch ein äusserstes Urtheil freilich weniger auf die Gemeinde, als das dort sie umgebende Heidenthum, so blickt die Verstimmung doch durch gegen Theile der römischen Christenheit, in deren Grenzen so vielfach sich Unerwünschtes vollzogen hat. Man hat zumal dort die „Phryger" unerbittlich bei Seite geschoben[2]), deren Märtyrerstärke und Weissagung es längst dem Schriftsteller angethan.

Die politischen Zustände waren trüber geworden, so gewiss das Schwert der Verfolgung jetzt in die Scheide gesteckt blieb. Sever ging längst zu den Todten, an dessen gewaltigem Wesen man eine Art Freude gehabt hatte. Der Affe des Alexander, den man heimlich als solchen gegeisselt[3]), der Kain im Purpurmantel, den man auch als solchen gestreift hatte, war in Asien Meuchlern erlegen, und es war nicht zu erwarten, dass man ihm Thränen nachsandte; wie der römische Senat[4]), mag man froh sein, dass der Schreckliche nunmehr dahin ist. Macrin war ein roher Soldat, ein Fremdling jeder höheren Bildung, und analphabetische Männer wurden eingesetzt in die Aemter. In anderem Betracht schienen Zeichen der Besserung freilich vorhanden. Drückende Steuern z. B., über die man auch in Karthago geseufzt hatte[5]), wurden unter ihm abgestellt[6]).

Um so schlimmer scheint es nun jetzt um die römische Gemeinde zu stehen. Eine Irrlehre geht dort im Schwange, und Afrika rüstet zum Kampfe. Die Schriftenfluth gegen Marcion, Tertullian's Feder entsprungen, hat den Meister ethischer Lehren gemach zum Dogmatiker werden lassen,

---

1) De cor. 13. Oehl. I, 450.

2) Adv. Prax. 1.

3) Vgl. meinen Aufsatz Tertullian als Mensch u. s. w. in v. Sybel's H. Z. S., N. F., Bd. XVIII 237 f. und meinen Aufsatz Tertullian Von dem Mantel in diesen Jahrbb. XII, 638 f.

4) Hertzberg S. 524.

5) H. Z. S. a. a. O. S. 240.

6) Hertzberg a. a. O.

und so fühlt er sich denn berufen, hier Ritterdienste zu leisten, wo die Hydra der Häresis wieder einen ihrer Köpfe hervorstreckt. Der Mann, der ältere Ketzer so siegreich niederzukämpfen schien, will den jüngern Nachwuchs nicht schonen, und Sporen, so ruhmreich verdient, auch im Alter nicht rosten lassen. Freilich, sah man zurück auf die früheren Tage des Autors, auf die strengen und frischen Bücher über Schauspiel und Götzendienst, ja selbst auf die späteren Schriften von dem Schleier und Kranz, so mochte dieser lehrhafte Nachsommer nicht allzu erspriesslich erscheinen. Klagt doch der Schriftsteller selber über Leute, die ihm nicht folgen können und seinen theoretischen Aufschwung nicht nach ihrem Geschmack finden. Thatsache ist sicher, dass er den Zankapfel aufnimmt, der auch ihm über das Meer hingeworfen ist, und sein Kampf galt vor allem Kallist, dem energischen Bischof der Weltstadt.

Die Vorgeschichte des Letzteren war in mancher Beziehung bemerkenswerth [1]). Kallist war ein Sklave gewesen, ein Stand, mit dem Rom überfluthet war [2]). Er, wie sein Herr Karpophorus bekannte sich zum christlichen Glauben, zu dem die rechtlose Menge einen begreiflichen Zug spürte. Ein anschlägiger Kopf, stand er in der Gunst seines Herrn, und dieser fand es gerathen, den begabten Sklaven auch auszunutzen. Er soll mit Karpophorus' Gelde eine Bank in Rom begründen. Dergleichen Bankgeschäfte spielten hier eine Rolle, denn Rom war in bedenklichem Uebermass der grosse Geldmarkt des Reiches. Gab es freilich auch manchen Erwerbszweig, der am Tiber sehr schwunghaft betrieben ward, wie die Industrie der Metalle, die Manufactur von Tuchwaaren, so liess doch die producirende Arbeit dem Handel mit Geld hier den Vortritt, und die Stadt war ein

1) Dem Folgenden liegt selbstverständlich der Bericht Hippolyt's zum Grunde, in dessen Auffassung ich mich im Ganzen Doellinger anschliesse. Eine etwas übertriebene Parteinahme für Kallist scheint mir Volkmar zu üben (Hippolyt u. die röm. Zeitgenossen, Zürich 1855). Im Einzelnen bringe ich auch Neues.

2) Poehlmann, Die Uebervölkerung der antiken Grossstädte, S. 34.

nahrungsarmer, wenn schon nicht ein nahrungsloser Platz; die Monopolisirung des Geldmarkts lastete wie ein Bann auf der Hauptstadt[1]). Freilich die guten Gesetze, die Marcus über Banken gegeben, dienten, das Vertrauen zu stärken, das für solche Unternehmungen Noth ist, zugleich aber halfen sie dazu, noch grössere Bevölkerungsbruchtheile zu solchen Geschäften einzuladen. Besonders empfahl sich solch Bankhalten den Besitzern gewitzter Sklaven; man überliess solchen findigen Köpfen nicht selten die volle Geschäftsführung; denn obschon diese armen Teufel als solche wenig Credit hatten, der Rückhalt am Oikenvermögen schien die Einleger zu sichern[2]). So bei Kallist-Karpophorus. Karpophorus selber hatte im kaiserlichen Palaste ein Aemtchen, und war durch Rücksicht auf dieses oder sonstige Geschäfte gehindert, seine Zeit, wie er wünschte, gewinnreich an die Verwaltung seines Geldes zu wenden; er gestattet den Gebrauch seines Namens und gibt Kallistus sein Silber. Dass dabei eine liebreiche Absicht für seinen Sklaven im Spiel war, lässt, obschon es berichtet wird, des Herrn spätere Härte kaum glauben. Die Bank ward am Fischmarkt[3]) gegründet und viele Brüder und Schwestern, darunter auch zahlreiche Witwen, legten ihren Nothpfennig ein. Eine Kundschaft dieser christlichen Bank in der Christengemeinde lag nahe.

Aber diese Bank hatte Unglück; es erhellt nicht, durch welche Verschuldung. Der Bankerott kam zum Ausbruch. Da entflieht Kallistus nach Portus, jenem nahen Hafen von Rom, — nebenbei schon literarisch verherrlicht in der jungen Geschichte der Christenheit[4]). Ein Schiff ist zur Abfahrt bereit, und der Mann, dessen Stern zu erbleichen droht, scheint doch entkommen zu sollen.

1) Poehlmann a. a. O. S. 29.

2) Poehlmann a. a. O. S. 33.

3) Der Fischmarkt war eine sehr besuchte Oertlichkeit. Für den Fischverkauf galten bestimmte Gesetze; das Zeichen zum Beginn desselben wurde mit einer Glocke gegeben. Vgl. die Anekdote bei Strabo XIV, p. 658. Baumeister, Denkmäler S. 552.

4) Faustus: *δακρύων εἰς Πόρτον κατελθὼν καὶ εἰς πλοῖον ἐμβάς.* Homil. XII, 10 ed. Dressel S. 262.

Aber Karpophorus hat die Spur seines Sklaven gefunden und er erreicht ihn im Hafen. Der Sklave, denselben gewahrend, stürzt sich verzweifelnd in's Wasser, wie sein späterer Gegner ihm nachsagt, um sein trübes Dasein zu enden, in Wahrheit aber wohl eher, um schwimmend seine Rettung zu suchen. Thatsächlich fischt man ihn auf und bringt ihn nach Rom in die Stampfmühle, das grässliche[1]) Hausgefängniss der römischen Sklavenbesitzer. Bald aber nimmt die Geschichte hier eine andere Wendung; die Interessen der vielen Geschädigten machen sich naturgemäss geltend. Was nutzt die Qual des Pistrinums? vielleicht ist doch noch zu helfen und etwas aus dem Schiffbruch zu retten; auch hat ja Kallistus versichert, noch Gelder ausstehen zu haben. So nimmt man ihn denn aus dem Loch, ihn natürlich sorglich bewachend. Kallist, wohl unter Escorte, begiebt sich zu dem Bethaus der Juden, wo er Schuldner zu finden gewiss ist und fordert seine Aussenstände mit leidenschaftlicher Heftigkeit. Die Hebräer, denen ihr Cult durch den Kaiser ja gesetzlich geschützt ist, nehmen die geräuschvolle Art des erregten Christen sehr übel, und verklagen ihn wegen Störung des Cults bei Fuscian dem Präfekten; hat er doch das dreifache Unglück, ein Sklave, ein Armer, ein Christ zu sein, und hat er doch zwiefache Gegner, seinen gereizten Herrn und die Juden. Als Störer des jüdischen Gottesdienstes wird er vom Präfekten verurtheilt, nach Sardinien deportirt, wo bereits seit den Tagen des Marcus in Bergwerken Christen schmachten.

Bald ergeht aber dahin eine Botschaft des Heiles. Denn Marcia, die Geliebte des Commodus, die den Christen seit lange geneigt ist, erbittet von Victor, dem Bischof, die Liste der Bekenner Sardiniens. Zunächst ist freilich Kallist in diese Liste nicht aufgenommen; sein Verhalten erschien zweideutig und in zahlreichen Augen wohl schuldvoll. Das Flehen des armen Schelmes erweichte aber endlich den Mann, der die Liste mit dem Höchsten Befehle nach der

---

1) Geschildert von Apulejus, Metamorph. I, 9 ed. Oudendorp S. 616.

Bergwerksinsel gebracht hat, Hyacinth, Marcia's Pflegevater; und das Ende ist, dass auch Kallist in des Kaisers Gnade begriffen wird. Victor internirt ihn in Antium, der lateinischen Stadt am Meere, und die reiche[1]) Gemeinde von Rom unterstützt ihn mit ihren Mitteln. Sein Sklavenstand ist zu Ende[2]). Die ins Bergwerk gesandten Verbrecher galten als „Sklaven der Strafe“ und den Eigenthümern entnommen[3]); begnadigt sind sie Liberten. Kallist wird gegen Ende des Victor von Antium nach Rom heimgekehrt sein[4]).

Diese Vorgeschichte Kallist's[5]) war unzweifelhaft keine empfehlende, noch stimmt sie zu idealischen Bildern und idyllenhaften Gemälden, die die Einbildungskraft sich so leicht von den älteren Christen entwirft. Karpophorus hatte ihn angeklagt, dass er ihn schnöde bestohlen. Auch ward die Geschichte Kallist's wohl frühzeitig hinreichend ruchbar. Sein späterer römischer Gegner hat sie der Nachwelt vermacht; es ist mit nichten unglaublich, dass Tertullian sie gekannt hat; fast gewiss ist, dass er damals in Rom war[6]), wahrscheinlich, dass er damals schon Christ war. Vielleicht dass die spröde Stellung, in der Sklavenfrage behauptet[7]), des Zusammenhanges nicht bar ist mit diesen Römer-

---

1) Den Reichthum der röm. Gemeinde betont, ohne Belege zu geben Renan, Origines VII S. 73; ihre Mildthätigkeit ist bekannt.

2) Wie andererseits die Verurtheilung in opus metalli die Freien zu (Staats-)Sklaven macht. Gregorovius, Hadrian S. 301.

3) Quia semel domini esse desierat servus poenae factus; aus einer Entscheidung Caracalla's, die aber schon ein Vorspiel unter Sever hat (L. 1. C. VII, 12). Ceuleneer, Sévère, S. 288. Ob dies schon unter Commodus giltiges Recht war, bleibt zunächst freilich fraglich.

4) Philos. ed. Miller S. 279.

5) Vgl. dazu Hippolyt. Philos. ed. Miller S. 286. Doellinger S. 116 ff. Bunsen I, 94. Friedländer, Röm. Sittengesch. II, 592 f. Die Vorgänge fallen nach Lipsius, Chronol. der Päpste, S. 173, zwischen 189 und 192, nach Friedländer III, 593 zwischen 186 und 190.

6) Tragoedia Fusciano praefecto Urbi judicata ad nat. I, 16. Oehl. I, 339. Fuscian war praefectus Urbi bis zum Frühjahr 189, wo ihm Pertinax folgte. Ceuleneer, Sévère, S. 31. Auch Lipsius ist für diesen römischen Aufenthalt Tertullian's eingetreten.

7) S. v. Sybel's H. Z. S. a. a. O. S. 254 ff.

geschichten. Wenn er dabei sich völlig enthält, auf sie ausdrücklich zu weisen, so gereicht ihm dieses zur Ehre; er musste von sich selber abfallen, hätte er anders gehandelt[1]). Sicher hat der einstige Sklave, Bankhalter und Bergmann sich bald nach dem Tode von Victor bei dem Nachfolger beliebt gemacht. Zephyrin setzt ihn über den Kirchhof, der an der Appischen Strasse begründet ward, und macht ihn später zum Aufseher über den niederen römischen Clerus.

Zephyrin's vieljähriges Bisthum (199—217) war dann mannichfaltig bewegt von heftigen dogmatischen Händeln. Es galt dabei nichts Geringeres als die christliche Lehre von Gott, insbesondere auch näher die Frage, wie die göttliche Würde des Meisters mit der Einheit Gottes verträglich sei. Lange vor Zephyrin waren ja diese Fragen im Schwange. Ein Roman, an den Ufern des Tiber unter Kaiser Marcus geschrieben, hatte die „Monarchie" mit ganzer Vollkraft betont: nicht nur gegenüber dem Heidenthum und seiner Schaar von Olympiern, sondern ebenfalls gegen die Ansätze zu einer Vergottung des Stifters. Der wahrhaft fromme Sinn war ihm der monarchische Sinn, der wahrhafte Gottesdienst war ihm der monarchische Cultus, ja die rechte Menschenseele war ihm die monarchische Seele[2]). „Unser Herr hat weder Götter verkündigt noch sich selber vergottet"[3]). Auch das biedere Handwerk stellte seine Theosophen und monarchischen Denker. Theodotos von Byzanz war seines Zeichens ein Schuster, seine Wanderung in die westliche Weltstadt vielleicht mit dem Geschicke verknüpft, das nach dem Tode des Niger die Stadt am Bosporus niederwarf, oder doch mit Verfolgungsstürmen, die dicht zuvor dort gewüthet[4]). Wenig mannhaft und tapfer sollte er dabei erschienen sein.

---

1) Vgl. meinen Aufsatz Tertullian Von der Keuschheit. Theol. Stud. 1888, S. 331 ff.

2) S. die Stellen in Hilgenfeld's Ketzergeschichte, S. 609 f.

3) Sondern den selig gepriesen, der ihn den Sohn Gottes genannt hat. Homil. X, 10; XVI, 15, 16.

4) Caecilius Capella, in illo exitu Byzantino, Christiani gaudete! exclamavit. Tert. ad Scap. 3. Oehl. I, 545. Nebenbei stimmt dies vortrefflich mit der Tertullianischen Thesis — im Apologeticum —, dass unter den Nigrianern keine Christen zu finden waren.

Selber kein Mann der Gnosis in ihrem höheren Flug, hatte er den Pfad der Verleugnung von der Gnosis sich ebnen lassen, und ihren Gedanken sich angeeignet, dass Christus verleugnen und Gott leugnen zwei verschiedene Dinge seien. Die, die ihn glimpflicher nahmen, lassen ihn die Geburt aus der Jungfrau einräumen, nach anderen hat er gelehrt, dass Jesus vom Manne gezeugt sei. Ein zweiter Theodotus hier, denn der Name war offenbar häufig, hatte, wie es scheint sein Liedlein aus dem Brief an die Hebräer genommen, denn der alte Melchisedek des Briefes ist ihm ein höherer Christus. Wie der römische Kallist war er Wechsler und zugleich ein Schüler des Schusters. Bezeichnend für die nüchterne Denkart dieser römischen monarchischen Kreise war, dass Euklid hier geschätzt ward, und von lebenden Helden der Wissenschaft der Arzt Galenus verehrt ward [1]). Wie diese römischen Vorgänge auf den Karthager gewirkt haben, lässt sich freilich nur tastend ausmachen. Es wird von ihm öfters betont, auch im Gegensatz gegen andere Meinungen, dass der Christ Gottes durchaus von einer Jungfrau geboren sei, ohne dass der Gedanke doch irgendwie weiter verfolgt würde; man führt vielmehr aus gegen Marcion, dass er wirklich geboren [2]) ist. Zu den Heiden gewendet ruft man: So nehmt ihn doch für einen Menschen; nur bedenkt, dass durch ihn und in ihm Gott erkannt und verehrt wird [3]). Oder gar scheinbar frivol: nehmt diese Fabel nur an von gemischter Menschheit und Gottheit: sie lautet ja der euren so ähnlich [4]). Auch dass das einfache Handwerk über Gott zu reden sich anschickt, hatte man in Karthago gerühmt [5]), die Verspottung den Heiden belassend [6]).

1) Auch Aristoteles und Theophrast schätzte man in diesen Kreisen besonders. Hilgenfeld, Ketzergesch., S. 614.

2) De carne Christi 20. Oehl. II, 457. Im Allgemeinen vgl. die wichtigen Erörterungen bei Hilgenfeld, Ketzergesch., S. 612. 613. 614.

3) Apologet. 21. Oehl. I, 205.

4) Apologet. 21. Oehl. I, 199.

5) Denn quilibet opifex Christianus etc. Apologet. 46. Oehl. I, 282.

6) Keim, Celsus, S. 167 f. Zu den christlichen Handwerkern im Allgemeinen vgl. Neander, K.-G. I, 1, 108. Graul, Chr. K. an der Schwelle des Iren. Zeitalters S. 21. 25.

Aus seiner Höhle hervor ruft den Löwen erst ein anderer Vorgang, dass eine asiatische Schule in Rom Jünger gefunden hat, und zwar in Zephyrin und Kallistus: die Schule des Noëtos von Smyrna. Diese neue Schule Noët's schien weniger platt und nüchtern, als die der monarchischen Seelen, die eben in Rom debütirt hatten. Sie schien das Problem zu lösen, die Monarchie völlig zu wahren, und dabei den Stifter des Glaubens in die Glorie Gottes zu rücken. Dazu entsprang die Bewegung von den berühmtesten Stätten: nicht geringeren als Smyrna und Ephesos.

Smyrna, die Heimath Noët's, war die Königin des ionischen Meers [1]). Seine berühmten Gestade waren wie ein fruchtbarer Garten. Wohl sah der Sipylos nieder, wie verdüstert durch Tantalussagen, aber nur um so lichter schien hier die Sonne Homers, denn weithin wurde geglaubt, dass der Sänger hier der Erde geschenkt sei; ein Prachtbau, das Homereion, umschloss hier das Bildniss des Dichters. Begeistert ward Smyrna gepriesen als das Abbild der Erde, als das Theater von Hellas, als das Gewebe der Grazien. Ein schwungreicher Handel verband sich den natürlichen und historischen Reizen. Babylonische, persische Waaren, selbst indische waren hier käuflich [2]). Auch die geistige Bedeutung von Smyrna zehrte nicht nur am Alterthum: seine berühmte Sophistenschule mit ihrem deklamatorischen Schimmer stellte um diese Zeit die Mitbewerber in Schatten, die in der lateinischen Reichshälfte die Sprache Latiums redeten; ja selbst das berühmte Athen schien jetzt hier übertroffen zu werden [3]). Zumal gab Smyrna den Ton an unter den übrigen ionischen Städten, wie die Cither vor anderen Werkzeugen. Hier nämlich strahlte jüngst Polemon [4]), der Lehrer des Herodes Attikus, Tausende von Schülern herbeiziehend, die Parteien der Stadt versöhnend, die kaiserliche Gunst ihr gewinnend, und selber zu Regentenansehen im

1) Gregorovius, Hadrian, S. 132.
2) Gregorovius a. a. O. S. 264 f.
3) Gregorovius S. 312.
4) Gregorovius S. 351 ff.

schönen Smyrna emporsteigend. Die olympische Posaune, so nannte man den Mann mit der tönenden Stimme, schien kaum genügend gefeiert, wenn ihre Stegreifleistungen als demosthenisch gepriesen wurden. Oefters sah man den Grossen auf Reisen nach Rom begriffen, um als erster Notabler von Smyrna dessen Angelegenheiten zu fördern.

Aehnliches wie von Smyrna galt von dem herrlichen Ephesos. Nicht nur wetteifert es mit Smyrna's mächtigem Handel: es ist factisch Hauptstadt von Asia; der Statthalter Roms ist verpflichtet, hier sein Amt anzutreten[1]). Mangeln poetische Glorien, die mit denen Smyrna's sich mässen, so überstrahlt es doch Smyrna in der weiten Geschichte der Weltweisen: der berühmte Herakleitos, der vielumworbene „Dunkle“ war von Geburt ein Ephesier. Beide Städte von Asia, wie überhaupt der Osten des Reiches, wurden grade in dieser Epoche auch für die Kunst von Bedeutung, so dass der Geschmack Roms von hier aus vielfach bestimmt ward[2]).

Die Christenheit dieser Landschaft, die Gemeinden dieser glänzenden Städte, waren ausnehmend volkreich. Die Bekenner des Nazareners waren nirgends dichter gesät im gesammten römischen Erdkreis. In Pauls- und Johannesglorien strahlte vor Allem Ephesos; Polykrat von Ephesos stand, was die neueren Tage anlangte, an der Spitze der Bischöfe Asia's. Smyrna andererseits hatte ruhmreiche Märtyrer; Polykarp war hier gestorben nicht lange nach Polemons Tode; ein minder berühmter Zeuge, aber auch in Ehren gehalten, war Thraseas von Eumeneia, dessen Gebeine in Smyrna bewahrt wurden[4]). Insgesammt war das christliche Asien durch die Fülle von Autoren bedeutsam, die mit nie ermüdendem Eifer die Sache des Glaubens verfochten[5]).

1) Mommsen, Röm. Gesch. V, S. 303.

2) K. O. Müller, Archäologie der Kunst, S. 206.

3) Habes Ephesum Tert. de praescr. haeret. 36. Oehl. II, 34.

4) Polycr. bei Euseb. H. E. V, 24, 4. Apollonius bei Euseb. V, 18, 3. Vgl. Renan, Origines VII, S. 193.

5) Jamais peut-être le christianisme n'a plus écrit que dans le deuxième siècle en Asie. Renan a. a. O. 192.

Auf die beiden genannten Orte vertheilt sich das Gedächtniss Noët's, welcher, von Smyrna gebürtig, in Ephesos Presbyter wurde[1]). Er war in gewisser Beziehung dem Pontiker Marcion ähnlich: er will Christus verherrlichen, auch hinaus über das Mass, das bisher für Rechtens gegolten. Wie dem Pontiker das christliche Wesen sich scharf vom jüdischen abhebt als ein schlechthin Neues und Wundervolles, so ist die Verherrlichung Jesu recht eigens das Programm des Noëtos[2]). Im Uebrigen klafft ja der Unterschied. Ihre Methodik ist gründlich verschieden. Langte der Pontiker an bei dualistischer Schroffheit, so Noët bei dem strengsten Monismus. Christus und der Vater sind eins in des Wortes verwegener Bedeutung. Der Eine wird geboren und leidet, der Eine stirbt auch am Kreuz. Während vorher ein römischer Schuster die Monarchie sich gerettet, indem er den Sohn sehr bündig von der Gottesherrlichkeit fern rückt, gelangt der monarchische Sinn hier auf anderer Strasse zur Ruhe.

Es war wohl schwerlich bloss Zufall, dass Noët, der Theoretiker Asia's, sich in mancher Beziehung so auffällig an den alten Herakleitos anlehnte[3]). Freilich, seit der „Dunkle" gelebt, waren 700 Jahre verflossen, aber hinter und nach ihm blieb die Schule der „Fliessenden" übrig, und der Ruhm dieses alten Räthselers blieb in frischem Gedächtniss. Sogar für die Lehre vom „Logos", die Theorie vom vernunftvollen Wort, die sich schliesslich die Kirche eroberte, war er im Abendlande classisch, ihr erster ursprünglicher Urheber[4]). Konnte es da so fern liegen, auch seinen allgemeinsten Gedanken vom stetigen Flusse der

---

1) Hilgenfeld, Ketzergesch., S. 616.

2) Vgl. sein bekanntes *τί κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν χριστόν*; vgl. Baur, Dreinigkeit und Menschwerdung I, S. 256.

3) Hippolyt behauptet es ausdrücklich (Philos. ed. Miller S. 283) und, wie sonst auch mit diesen Dingen gespielt wird, hier scheint er mir Recht zu haben.

4) Wegen dieser Lehre vom Logos wurde er von Justin sogar (Apol. I, 85 c.) zu den Christen gezählt. Vgl. auch Heinze, Die Lehre vom Logos, S. 9 ff.

Dinge für ein christliches System zu verwerthen, zumal, wenn die Lehre vom Logos nicht alle Räthsel zu lösen schien. So lehrte dieser neue Ephesier[1]): dem ewigen Schöpfer und Vater, der ja unsichtbar sei von Haus aus, habe es beliebt, zu erscheinen gerechten Männern vor Alters; er sei unsichtbar und doch sichtbar, begreiflich und unbegreiflich, unsterblich und sterblich; so sei er auch Vater und Sohn. Ehe er gezeugt werden wollte, hiess man ihn billig den Vater; als es ihm aber beliebte, der Geburt unterworfen zu werden, wurde er, erzeugt, sein Sohn, und nicht der eines anderen. Je nach dem Wechsel der Zeiten heisst er also Vater und Sohn, wird als letzterer geheftet an's Kreuz, befiehlt dort seinen Geist in seine eigenen Hände, sterbe und sterbe doch nicht, erwecke sich nach drei Tagen[2]).

Freilich die „grosse Noth", dass der Vater selber gar todt sei, erschien unerträglich in Ephesos. Man schloss den Neuerer aus, der nun zum Schulstifter wurde, und dessen Anhänger bald nach Westen, romwärts, sich wenden. Denn Rom ist trotz Ephesos' Herrlichkeit jener einzige Lehrsaal im Reiche, in dem sich Alles zusammendrängt; auf diesem Theater am Tiber scheint sich Alles bewähren zu sollen, was in der Christenheit gelten will. Epigonos, der Jünger Noët's, von den Gegnern genannt der „Händelmacher"[3]), kommt unter Victor[4]) nach Rom und findet dort zahlreichen Anhang. Unerhört war im Westen der Ausdruck von dem „leidenden Gott" nicht. Tatian, der kühne

1) *Οἱ Νοήτου διάδοχοι* Philos. ed. Miller S. 283.

2) Sonstiges zur Lehre Noët's bei Theodoret Haer. fab. III, 3. Vgl. Baur, Dreieinigkeit I, S. 255.

3) Die Ansicht, dass „Praxeas" und Epigonos eine identische Person seien, wird vertreten von de Rossi, B. A. C., 1866, S. 69; von Aubé, Polémique, S. 50; von Ceuleneer, Sévère, S. 214; von Renan, Origines VII, 230; eine ähnliche Ansicht war schon von Semler (Tert. Opp. F. V, S. 365) aufgestellt. Vgl. auch Volkmar a. a. O. S. 87.

4) Hilgenfeld, Ketzergesch., S. 569 (unter Hinweis auf die praecessorum auctoritates. Oehl. II, 654; Ritschl, Lipsius, Bonwetsch entscheiden sich für Eleutheros).

Assyrer, der frühe nach Rom gekommen war, hatte dieses Wort sich verstattet[1]; Irenaeus, der Bekämpfer der Gnosis, der noch weiter westwärts gezogen war, hatte einigermassen gespielt mit dem „Leiden und Nichtleiden“ einer „Person“ in der Gottheit[2]).

Rom und Asia hatten vor Kurzem bereits sich gemessen, freilich auf anderen Gebieten als dem der Lehre vom Höchsten. Der merkwürdige Streit, der um die Osterfeier geführt war, war in mehreren Phasen verlaufen. Um 170 schon angeregt, war er zwanzig Jahre später mit neuem Eifer entzündet worden. Der vierzehnte Nisan der Juden, an dem die asiatischen Kirchen mit rührender Innigkeit hingen, war schliesslich bei Seite geschoben, um das christliche Wesen im Abendland auf eigene Füsse zu stellen und die Schöpferkräfte der Botschaft auch in Sachen der Feste darzuthun. Asia, Ephesos vorn, war damals (190) geschlagen worden, und Victor, hier wirklicher Sieger, befehligte ein machtvolles Herr von Gemeinden des Ostens und Westens[3]). Im Zusammenhange damit waren Ruhmesansprüche erörtert, die der christliche Osten und Westen geltend zu machen vermochten. Victor hat Petrus und Paulus, die Schirmherren Roms, da verherrlicht, Asia seinen Johannes und seinen Philippus gepriesen. Und solcher Rangstreit hat Fortgang auch unter dem Regiment Zephyrin's, wenn der römische Presbyter Cajus, einer der Gelehrten am Tiber, sich mit Proculus mass, der, vermuthlich asiatischer Abkunft, der Sache der Phryger ergeben war: Proculus führt Hierapolis mit Philippusgebeinen in's Treffen, Cajus verweist mit Stolz auf die Ostische Strasse bei Rom und auf den Vaticanischen Hügel, wo Petrus und Paulus gelitten[4]). Wie u. a. die Frage vom Canon, von dem Brief an die Hebräer hier mitspielte, wie Cajus diesen bekämpft und

1) λόγος πρὸς Ἕλληνας cap. 22. Vgl. Daniel, Tatian, S. 170.

2) Impassibilem passibilem annuntiantes Irenaeus ed. Stieren S. 628.

3) Zu ihm steht namentlich Palästina, Pontus, Gallien, Osroëne, Griechenland. Baur, K.-G. der ersten 3 Jahrhh., S. 157.

4) Schwegler, Nachapostol. Zeitalter I, 312. 313; II, 218.

Proculus denselben vertheidigt, sei hier nur beiläufig angedeutet, wie der Handel über die phrygische Frage, die in Rom und im Westen viel Wesens machte.

Jetzt, wo diese letztere Frage in Rom bei Seite gestellt ist, bilden die dogmatischen Streitfragen, die Asia neuerdings angeregt, den Gegenstand des Tagesinteresses. Zephyrin, der Nachfolger Victors, war wenig theoretisch bewandert, wie es scheint, der Finanzinteressen der Gemeinde besonders beflissen. Sein Charakter als friedlicher Mittelsmann war wohl durch die Neigung befestigt, die Grösse und Kraft der Gemeinde nicht durch Lehrspaltung zu schwächen[1]). Eine mittlerische Formel vermeint er darin gefunden zu haben, dass er den Theodotischen Heiland, in dem nur Menschliches wohnte, mit dem Namen Jesus bezeichnet, während er die göttliche Weisheit, die in ihm Erscheinung gewonnen, mit dem Namen Christus belegen will. Er kenne, so verkündigt der Bischof, nur einen Gott, Jesus Christus, und ausser ihm keinen anderen, der gekreuzigt wäre und litte. In den beiden Bezeichnungen lag offenbar eine gewisse Emphase; es war mehr als fromme Ausführlichkeit in der Nennung des Namens des Meisters. Dabei mag er Jesus als „Sohn" und Christus als den „Vater" bezeichnet haben: gewiss eine ungewöhnliche, ja thörichte Verwendung der Ausdrücke; er misskennt allen kirchlichen Sprachgebrauch, bemerken denn auch seine Gegner. Ein gewisses theoretisches Ungeschick, ein unklares Hin und Her scheint dem Manne der Praxis nicht abzugehen[2]). Wenn man diesem Bischofe zusetzt, dass dem „Vater" ein Leiden nicht zieme, zieht er gleich die Fühlhörner ein und bemerkt: dies lehren auch wir nicht: der Vater stirbt in der That nicht; sondern der Sohn ist der Sterbende. Bei alledem war nun Kallist der eigentliche Beweger, der die Gegner in offener Sitzung der Zwei-

1) Bei Hippolyt freilich erscheint er theils kläglich, theils verächtlich: *ὄντα δωρολήπτην καὶ φιλάργυρον κτλ.* Philos. ed. Miller S. 284.

2) *τὸν Ζεφυρῖνον ἄνδρα ἰδιώτην καὶ ἄπειρον τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὅρων.* Philos. ed. Miller S. 284.

götterei bezichtigte. Wie die Letzteren auch immer ergrimmt sind, sie müssen es ihm selber bezeugen, dass er schliesslich die getrennten Gemüther geschickt zu einen gewusst hat. Ja endlich, nach dem Tode Zephyrin's ist er so sehr Gebieter der Lage, dass die Mehrzahl der Gemeinde in ihm den gewiesenen Bischof erkannt hat.

Jetzt Bischof dieser grossen Gemeinde, sucht er eine lösende Formel. Als wesentlicher Anstoss erschien es, dass die neuen asiatischen Lehrer die Lehre vom vernunftvollen Wort, die einst auch von Ephesos ausging und in den Theoremen der Christenheit eine breite Geltung gewonnen, ganz unbeachtet beiseite liessen. Kallist nimmt den Ausdruck in Brauch[1]), ihn eigenthümlich verwendend. Das vernunftvolle Wort ist Gott selber, denn dieser ist geistigen Wesens. Eben dies vernunftvolle Wort ist nun Fleisch in der Jungfrau geworden, d. h. hat sich mit dem Fleische vereinigt, so dass der Geborene zwar seinem sichtbaren Sein nach der Sohn heisst, der im Sohn vorhandene Geist aber der Vater ist oder heissen darf. Während somit unweigerlich nur von einer Person (*ἓν πρόσωπον*) zu reden ist, sage man doch mit Unrecht: der Vater habe gelitten. Man könne vielmehr nur sagen, dass der Vater mit dem Sohne gelitten hat. Mit der Idee eines göttlichen Mitleids beschritt man eine populärere Bahn; der heraclitisch-noëtische Hintergrund einer proteischen Gottheit, die in Metamorphosen zerfliessen soll, schien hier handlich gemindert. Nicht unmöglich, dass die Schule der Leiden, die Kallist sicher durchlebt hat — man weiss nicht, mit welcher Verschuldung — ihm den ethischen Gedanken mit eingab, der seinen Speculationen hier vorschwebt.

Es war bei der Wahl des Kallist in Rom zum Schisma gekommen[2]). Der schismatische Bischof von Rom war dessen erster Gelehrter, ja der erste Gelehrte des Abend-

1) Vgl. Volkmar, Hippolyt u. s. w., S. 125.

2) Hippolyt erkennt ihn nicht an: *νομίζων τετυχηκέναι ὧν ἐθηρᾶτο.* Philos. ed. Miller S. 289. Vgl. Funk in der Theol. Quartalschrift, Tübingen, 1881, S. 455.

landes, ein feiner Kopf, Hippolytos[1]). Kallist gegenüber kaum jünger, hatte er jene trüben Geschichten, die in Rom und in Portus sich abspielten, in grösserer oder minderer Nähe selber noch miterlebt, sie in festem Gedächtniss verwahrt, um sie später in gehässiger Färbung auf Mit- und Nachwelt zu bringen; denn die Fähigkeit kräftigen Hasses wird man ihm leider bezeugen müssen. Obwohl ein theoretisches Haupt und praktisch Kallist nicht gewachsen, war er ein zu fürchtender Gegner. In Sachen der Osterrechnung[2]) nicht minder als des Dogma zu Hause, auch längere Zeit in Lyon in Irenaeus' Schule gegangen[3]), endlich nicht ohne den Scharfblick, der das Genie eines Origenes ausfand[4]), unduldsam, überzeugungsvoll, will er das asiatische Unkraut in Rom gründlich verbrennen. Mit schlecht verhaltenem Groll sah er die Erfolge Kallist's, und auch, als die Mehrheit in Rom sich ganz auf des Gegners Seite neigt, verwirft er das Bisthum Kallist's mit einer mässigen Anzahl Getreuer.

Seine Lehre vom „vernünftigen Wort" hatte er unter Zephyrin schon entwickelt. Der eine allmächtige Gott erzeugt durch sein Denken dies Wort, zunächst als ein inneres Wort, als ewigen Gedanken des Alls, als seine Gottesvernünftigkeit. Da das alttestamentliche Schriftthum auch die göttliche „Weisheit" mit einführt, ihr eine Gegenständlichkeit leihend in feierlich-poetischem Aufschwung, so wird, wie jetzt schon gewöhnlich, auch dieser Ausdruck verwendet und die göttliche „Weisheit" ein Einschuss des speculativen Gewebes. „Alles was da entsteht, schafft Gott mittelst seiner Vernunft und schmückt es mit seiner Weisheit." Obschon die „Vernunft" und die Weisheit so

---

1) Nach Funk, Theol. Quartalschrift, Tübingen, 1881, S. 433 ist er spätestens 170 geboren. Lipsius, Quellen der ältesten Ketzergeschichte, S. 156 setzt seine Geburt mit Recht etwas früher, nämlich um 165. Tertullian gegenüber bleibt er der erheblich jüngere.

2) Hilgenfeld, Passahstreit, S. 278.

3) Volkmar, Hippolyt und die röm. Zeitgenossen, S. 171.

4) Hippolyti fragmenta ed. Lagarde S. 206 (daselbst von den sieben Tachygraphen). Vgl. Doellinger S. 254. 255.

selbständig wirksam zu sein scheinen, sind sie doch sich durchdringende Mächte: eine weisheitsvolle Vernunft und eine vernünftige Weisheit, zuerst unsichtbar in dem Ewigen. Aber freilich auch hier ist Wandel, wie in der noëtischen Gottheit. Es beliebt Gott schliesslich, diese Weisheit sichtbar zu machen der Welt, dass die Welt, die sie sieht, gerettet werde. Die weisheitsvolle Vernunft ertönt[1]) nunmehr durch die Welt, die Vernunft hat Stimme gewonnen[2]). Gegenüber Verunglimpfungen, wie die Gegner sie nicht erspart haben, will er ausdrücklich betont wissen: er lehre mit nichten zwei Götter[3]); vielmehr wie Licht von dem Licht, oder wie aus der Quelle das Wasser, oder wie der Strahl aus der Sonne gehe das vernünftige Wort aus.

Auch Hippolyt hatte Vorfahren. Das vierte der Botschaftsbücher, von demselbigen Ephesos herkommend, von dem die Lehre Noët's nunmehr in den Westen verpflanzt war, sah das ganze Werk der Erlösung in dem Licht des vernunftvollen Wortes. Die Homilien, beflissen „unsern Herrn" von dem „Vater" zu scheiden[4]), und so vielfach prosaisch und nüchtern, waren andererseits doch getränkt mit speculativen Gedanken: der Sohn, der Geist, die Weisheit[5]) sind ihnen geläufige Ausdrücke[6]). Justin, Irenaeus[7]), sie

1) Zum stoischen Ursprung dieser Vorstellungen (*λόγος ἐνδιάθετος, λ. προφορικός*) vgl. Heinze, Die Lehre vom Logos, S. 140. *Λ. ἐνδιαθ.* und *προφ.* sind auch Hippolytische Ausdrücke.

2) Vgl. die Zusammenstellung von Einzelnen aus contra Noëtum und den Philosophumena bei Bunsen I, 184, namentlich Philos. X, 32: *οὐ λόγον ὡς φωνὴν* und, contra Noëtum c. 10: *σοφίᾳ δὲ κοσμῶν*. (Der *νοῦς* wird *φωνή* Philos. X, 33.)

3) *οὐ δύο Θεοὺς λέγω, ἀλλ' ὡς φῶς ἐκ φωτὸς ἢ ὡς ὕδωρ ἐκ πηγῆς κτλ.* contra Noëtum c. 11. Bunsen I, 185.

4) *οὐ συγκρίνεται* (der Vater mit dem Sohne) Hom. XVI, 16 ed. Dressel S. 328.

5) Homil. XX, 2; XVI, 16; XVII, 16. Vgl. Uhlhorn, Homilien, S. 183—185.

6) Auf den Logos wird allmählich Alles bezogen, was die Hebräische Theosophie sagte über die göttliche Weisheit. Renan, Origines VI, S. 66. Für die Homilien insbesondere vgl. Uhlhorn, Homilien, S. 183.

7) Irenaeus IV, 20, 3. Stieren S. 623 über Verbum und Sapientia

reden von dem vernünftigen Wort. Clemens, auch sonst verwandt dem Hippolytischen Denken, nur weniger specifisch dogmatisch als vielmehr philosophisch gestimmt, hatte das vernunftvolle Wort zum Princip seines Denkens erhoben, jene Weichheit und Flüssigkeit wahrend, die seit lange dem alexandrinischen Denken in diesen Materien eigen war. In weiser Bescheidung betont er, dass im irdischen Leben die Gottheit uns niemals völlig begreiflich wird, mit biblischer Einfalt hinzufügend: die Leute von reinem Herzen werden in Zukunft Gott schauen[1]). Sein speculatives Datum ist vor allem dies eine: diejenige Erkenntniss des Höchsten, die schon auf Erden gewonnen werde, komme nicht direct von der Gottheit, sondern stamme von Gottes Sohn her, „welcher Weisheit, Vernunft und Wahrheit und anderes Verwandte“ einschliesse[2]). Es erhellt für die Hippolytische Lehre ein Vorstoss zu grösserer Bestimmtheit.

So steht es auch mit dem Ausdruck, den Hippolyt so vielfach verwendet, dem griechischen *οἰκονομία*[3]). Derselbe leiht ihm das Schema, in dem jene Wandlung in Gott: erst unsichtbar, dann auch sichtbar — sich zu vollziehen beginnen kann. Der eine göttliche Haushalt hat gleichsam verschiedene Etappen, auch Haushaltungen genannt. Eine solche Etappe ist ihm das Sichtbarwerden des Wortes, eine weitere Etappe danach, obwohl sehr sparsam erörtert, die des Heiligen Geistes.

Auch da war es namentlich Clemens, der Hippolytos vorgearbeitet. Obschon in seinem ägyptischen Winkel von Rom räumlich geschieden, sind seine Wirkungen doch ohne Zweifel in den Westen gedrungen. Er brauchte das Wort von der Schöpfung, die ihm selber als Heilsanstalt gelten muss, die in sechs Stunden (*ὧραι*) sich abwickelt[4]). Aehn-

1) Strom. V, Sylb. 548.

2) *ὁ μὲν οὖν θεός, ἀναπόδειχτος ὤν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός* Strom. IV, Sylb. 537.

3) Tractatus contra Noëtum cap. 3. Vgl. Volkmar a. a. O. S. 139. Den Terminus *οἰκονομία* behandelt ausdrücklich und eingehend, wenn auch nicht vollständig Daniel, Tatian, S. 159 ff.

4) Strom. VI, Sylb. 684 (Kölner Ausg. von 1688).

lich weitschichtig bemerkt er: die Sterne dienen dem göttlichen Haushalt[1]). Auch die Geschichte der Welt erschien ihm als göttlicher Haushalt[2]). Auch ein engerer Haushalt der Kirche spielt bei ihm eine Rolle[3]). Auch das ist ihm Oekonomie, dass Jakob dem Esau voransteht[4]). Ja sein eigenes Schriftstellerthum, das er freilich vom Logos geleitet denkt, erfreut sich eines eigenen Haushalts, in dem der Logos durch ihn erst mahnend, dann erziehend zu reden hat[5]). Diese elastische Weite der Anschauung, dieser Mangel an gezackter Dogmatik, wird durch Hippolyt überwunden: auch hier ein Ruck zur Bestimmtheit.

Dies ist der Stand der Dinge, als der Afrikaner mit eingreift[6]), während nach dem Tode Zephyrin's Hippolyt und Kallistus im Streit liegen. Man hätte die Stellung errathen können, die der nunmehr schon alternde Mann in diesen Streitfragen nehmen würde. Schon in seinen jüngeren Tagen hatte er vom Logos geredet, betonend, diese Lehre der Heiden sei zu einer Verständigung tauglich, da eben auch die Christen redeten von dem vernunftvollen Wort[7]). Freilich theoretische Straffheit ist früher nicht seine Art: er liebt es vielmehr, den Ausdruck mit rhetorischer Freiheit zu schütteln, und redet von „Geist und Wort und Vernunft" des göttlichen Wesens, von dem „Wort der Vernunft und der Vernunft des Wortes und Geistes", welches alles der Christ, unser Herr sei[8]). Aber zweifelhaft konnte kaum sein, wohin er neuerdings treten werde. Der Liebhaber Justin's, sowie des Rhonegelehrten, musste hier zu Hippolyt stehen. Die neue ephesinische Kühnheit, die den

1) Strom. VI, Sylb. 688.

2) Strom. III, Sylb. 452.

3) Strom. III, Sylb. 470; vgl. Strom. VI, Sylb. 677.

4) Strom. III, Sylb. 79.

5) Paed. I, Sylb. 403.

6) Man wird nachgerade die Limitation, die Schrift wider Praxeas sei wohl gegen Kallist gerichtet (nach Bonwetsch, Montanismus, S. 192), fallen lassen dürfen und müssen.

7) Apologet. 21. Oehl. I, 201.

8) De orat. 1. Oehl. I, 553.

„Vater an's Kreuz schlug", konnte dazu dem nicht zusagen, der für den allmächtigen Schöpfer gegen Marcion Lanzen gebrochen hatte. Dazu kam, dass dieselbigen Leute, die aus Asia die Irrlehre brachten, jene Phryger verunglimpft hatten, die ihm seit lange so lieb waren: vertraut wie ein Epigonos sein mochte mit den Schattenseiten der Schwärmer, die in Ephesos' Hinterland hauseten. So ist ihm nach Lage der Dinge die römische Minderheit lieber, als die stolzen Mengen Kallist's, wenn er auch von dieser Minderheit selber noch durch manche Bedenken getrennt ist. Sie scheut die Taufe der Ketzer: in Afrika will man sie haben[1]). Sie ist nur halb montanistisch[2]); in Afrika ist man es ganz. Doch braucht man die Bundesgenossenschaft. Die Taufe der Ketzer ist vielleicht keine Frage von höchster Bedeutung: man berührt sie nur eben gelegentlich; in Sachen des Montanismus reicht man doch zur Hälfte die Hand. In dieser letzteren wichtigen Frage legt er sich denn auf ein Werben, und ist sehr ausdrücklich beflissen, in allen anderen Fragen die volle Gemeinschaft hervorzuheben.

Es gilt näher die Stellung des Autors gegenüber Hippolytos anzusehen. Er hat diesen jüngeren Zeitgenossen niemals zu nennen für gut befunden. Aber es wäre verfehlt, ihn in Unkunde darüber zu denken, **wer** da neben Kallist in Rom als Führer vorangeht. Auch Clemens von Alexandrien hat er nie mit Namen genannt, obwohl er einst viel von ihm lernte und ihn später versteckt befehdet hat[3]). Es scheint bei ihm Grundsatz zu sein, der Lebenden nicht zu gedenken, sei es manchmal, um ihrer zu schonen, sei es

---

1) Das *δεύτερον βάπτισμα* ist dem Hippolyt ein *τόλμημα* Philos. ed. Miller S. 291. Dagegen vgl. de pud. 19. Oehl. I, 835.

2) Hippolyt scheint ein Buch *περὶ ἐγγαστριμύθων* geschrieben zu haben (Volkmar a. a. O. S. 2), was auf die *σατανικῶς ἐνθουσιῶντες* gehen wird. Volkmar vermutet einen Angriff auf die Gnosis; reichlich so gut passt es auf die Phryger, die, laut Tertullian Von dem Fasten, satanischer Eingebung bezichtigt werden. Im Uebrigen ist die **halbirte** Polemik Hippolyt's gegen die Phryger bekannt.

3) Vgl. meinen Aufsatz in diesen Jahrbb. XII, S. 279 ff.

öfters, weil ein Achtungstribut dem „Rücken kratzen“ verwandt scheint, sei es endlich, weil die Eitelkeit wohl auch da ursprünglich erscheinen will, wo sie bestimmten literarischen Vorbildern sehr ausdrücklich sich anschliesst.

Sicher ist: der Aehnlichkeiten ist eine stattliche Fülle [1]). Beide, was wenig besagen will, haben ein Buch wider die Juden geschrieben [2]). Beide sind auch Chiliasten, beide Irenaeus-Verehrer, beide Gegner des Cajus [3]), der in Rom gegen die Phryger gewirkt hat, beide sehr erbitterte Gegner des Epigonos wie des Kallistus. Auch ihre Methodik als Schriftsteller ist eine mehrfach verwandte: einer generellen Bekämpfung der Ketzer lassen beide die Einzelkritik folgen, und beide reflectiren darüber, dass sie es also gehalten haben [4]). Dass sie sich selber citiren, im Unterschied von den älteren Tagen, wo die anonymen Autoren die Orakel des Geistes verkündigten, darf in diese Reihe gestellt werden. Beweisend aber dafür, dass hier kein Zufall im Spiele ist, wird vor Allem das Einzelne. Tertullian ist vorzüglich bewandert in allen römischen Dingen. Sogar eine chronologische Ordnung der Ereignisse scheint bei ihm obzuwalten, die sich wesentlich deckt mit der Folge, in der sie Hippolytos schildert. Zuerst der „Händelmacher“, der aus Asien

---

1) Die Schrift des Hippolyt über den Christ und Antichrist führt den vollkommen kaltblütigen Nachweis, dass das römische Reich die letzte der Weltmonarchien Daniel's, die grosse Babel der Propheten sei. Hausrath, Kl. Schr. 92. Damit vgl. Tert. de spectac. Schluss, ad natt. Schluss; die decem reges res. carnis 24. Oehl. II, 499.

2) Für Hipp. vgl. Volkmar a. a. O. S. 3. 78 (Chiliasmus) 105.

3) Hippolytos anlangend vgl. Sancti Hippolyti adversus Cajum capita. Hippolyti Opp. ed Fabricius S. 224. Volkmar a. a. O. S. 69. Von Tertullian's Stellung zu Cajus ist direkt nichts bekannt. Von Anderem abgesehen — namentlich der chiliastischen Frage — ist an sich schon der Gegner des Proculus, den Tertullian so hoch zu feiern weiss, auch ein Gegner des Letzteren.

4) Hippolytos betreffend, der theils ἁδρομερῶς theils λεπτομερῶς zu streiten pflegt, s. Volkmar a. a. O. S. 9; Tertullian betreffend s. de praescr. haer. 44. Oehl. II, 43: etiam specialiter quibusdam respondebimus; adv. Marc. I, 1; Oehl. II, 49: sed alius libellus etc.; adv. Prax. 2; Oehl. II, 655: sed salva ista praescriptione.

die Häresis einführt. Dann: die Mitte, sozusagen des Epos, behaupten die Zephyrinischen Tage, wo Kallist das *δίθεοί ἐστε* als vernichtenden Trumpf auszuspielen meint, während endlich der Schluss des Ganzen durch Kallist's „Mitleiden“ gebildet wird[1]). Wenn nun gar die Hippolytische Färbung der Thatsachen noch mit hinzukommt, wenn das Sehglas so wesentlich gleich ist, durch das man die Dinge betrachten lernt, wenn dieselben Methoden des Ringkampfes im Norden wie im Süden befolgt werden, so wird zu dem Gewissesten zählen: es waren die Hippolytischen Kreise, aus denen die Nachrichten kamen, auf welchen man in Afrika fusste[2]).

In der That sind die Methoden des Ringkampfes, von denen soeben geredet ward, von sehr erheblicher Aehnlichkeit. Zumal ist die positive Gestaltung der Lehre von Gott eine gleiche. Wir lesen da dieselben Erwägungen über die Vernunft, verkörpert zum Wort, den „Schmuck“[3]), den die Gottesvernunft, indem sie sich veräussert, sich anlegt; wir lesen die nämlichen Bilder von der Sonne, vom Licht und vom Wasser[4]). Die Betonung der Oekonomie geschieht ganz im Hippolytischen Sinne; auch die Schriftstellen finden sich massenhaft am Strande Afrika's wieder, als hätte die Welle sie zugespült[5]).

---

1) Zu den sicher nicht zufälligen Lehrcoincidenzen gehört auch, dass Tertullian wie Hippolytos (contra Noëtum cap. 17. 18 vgl. Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 618) den Logos nicht nur Fleisch, sondern auch die vernünftige Menschenseele annehmen lassen.

2) Dass damit die spezifisch montanischen Christen in Rom nicht ausgeschlossen sind, ist selbstverständlich.

3) Tunc igitur etiam ipse sermo speciem et ornatum suum sumsit adv. Prax. 7 init. Oehl. II, 660 (vgl. hier S. 592 Anm. 2: *σοφίᾳ δὲ κοσμῶν*). Dazu: quia non sermonalis a principio adv. Prax. 5 (vgl. hier S. 592 Anm. 2 *οὐ λόγον ὡς φωνήν*); soli Deo visibilia adv. Pr. 7 (vgl. *αὐτῷ μόνῳ πρότερον ὁρατὸν ὑπάρχοντα* Bunsen I, 184) radius solis Oehl. II, 669 unten (vgl. hier S. 592 Anm. [3]).

4) Vgl. namentlich Oehl. II, 669. 670. 677. 690.

5) Von den Bibelcitaten von contra Noëtum finden sich 27 bei Tertullian wieder: Matth. 17, 5; 28, 19; 11, 27; 3, 17; Joh. 10, 18, 3, 6, 1, 1—3; 14, 8; 5, 36; 14, 12; 20, 17, 10, 30; 1, 12; 3, 13; Röm.

Sicher ist Tertullian in des Römers Fussspur getreten, und nicht der Römer in seine[1]). Der Hauptstädter geht hier voran, der Provinziale ist nachgefolgt. Der Theoretiker eröffnet den Reigen, der alte Praktiker folgt ihm. Rom gibt die Grundgedanken, die kühnen Arabesken gibt Afrika, wie die mehr populäre Rhetorik. Alles, was factisch sich zutrug in dem heftigen Kampfe der Parteien, hat sich sämmtlich begeben auf der grossen Bühne von Rom, und Afrika kennt von dem Streit nur ein kleines winziges Nachspiel: begreiflich, dass die afrikanische Schrift nur ein Echo römischer Schriften ist. Auch da, wo man im Süden anscheinend aus der inneren Structur der Lehre[2]) abstracter Weise erörtert, verrathen Hippolytische Schriftstücke den historischen Hintergrund deutlich: wir sehen, es ist nicht in den Wolken, wo Tertullian gelesen hat.

Der Letztere fühlt ja den Stachel, dass auch am afrikanischen Strande Praxeanischer Hafer gewuchert hat. Ob Emissäre von Ephesos, oder, was der Wahrheit wohl näher kommt, römische Propaganda gewirkt hat, hat er nicht besonders angemerkt. „Da Viele in der Einfalt der Lehre anfänglich im Schlafe lagen", so habe, schreibt er, in Afrika auch diese Lehre sich ausgebreitet[3]). Dann hat der

---

9, 5, 8, 11; 1 Kor. 15, 24; Psalm 33, 6 (Oehl. II, 678); Jesaj. 45, 14; 44, 6; 45, 5; Apok. 1, 8; Jes. 53, 1; Baruch 3, 36—38.

1) Das gut Hippolytische radius ex sole — nebst dem tertullianisch weitschichtigen portio ex summa — findet sich allerdings schon im Apologeticum (cap. 21. Oehl. I, 199 oben). Die Hippolytische Chronologie ist nun schwierig und dunkel genug; auch sind solche Ausdrücke sehr schnell „fliegende Worte". Dennoch glaube ich auch da eher an die Abhängigkeit Tertullian's als an die umgekehrte.

2) Oehl. II, 691: dum et hoc quaerendum etc. Damit vgl. Lagarde S. 61 über *Βήρων*: genau dieselbe Frage.

3) Auch hier springt die eigenthümliche Aehnlichkeit der hippolytischen mit der tertullian. Darstellung der Vorgänge ins Auge, namentlich das Einlullen und demnächstige Wiederaufleben des Streits anlangend. Vgl. namentlich Miller S. 279: *οἳ πρὸς μὲν ὥραν αἰδούμενοι καὶ ὑπὸ τῆς ἀληθείας συναγόμενοι, μετ᾽ οὐ πολὺ δὲ ἐπὶ τὸν αὐτὸν βόρβορον ἀνεκυλίοντο.* Oehl. II, 654 (Proc. 1): exinde silentium .... Ita aliquamdiu per hypocrisin subdola vivacitate latitavit, et nunc denuo erupit.

bedenkliche Säemann sich zu gutem Verhalten verpflichtet, bei den Psychikern auch seine Unterschrift zum Unterpfande gelassen. Schweigen sei danach gefolgt, während trotzdem die Aussaat weiter wuchs. Jetzt sei man wieder geschäftig. Das alles hat sein völliges Gegenbild in dem Bericht Hippolyt's, und zeigt, wie die afrikanischen Vorgänge in die Spuren der römischen treten.

Bei der starken Abhängigkeit[1]), in der unsere Schrift von Rom steht, kann man die Frage aufwerfen, weshalb er überhaupt seinen Griffel führt. Zunächst will er in Afrika wirken, wo die Schriften von Rom nicht so häufig sind; auch wird er zu Lateinern sich wenden, denen Hippolyt's Griechisch nicht eingeht. Trotz alledem wendet die Schrift sich auch über die Wasser, und bringt neben polemischem Pfeffer auch reichlich irenische Salben, die gerade für Italien taugen sollen. Schon dass er für die Heimat hier gut sagt, ist eine tröstende Zusage, gerichtet an die römische Minderheit. Er betont sie mit kräftigem Nachdruck. Nur will er doch nicht nur geben, er öffnet auch die Hand zum Empfangen. Er möchte den Stein des Anstosses, die Weissagungen der Phryger gern zum Grundstein gemacht sehen für den Einheitsbau der Getrennten. Daher die Betonung der Einheit in den schwebenden Fragen der Lehre. War der ältere Montanismus unzweifelhaft monarchianisch[2]), so ist es dieser neuere nicht, dem der Afrikaner gehuldigt hat[3]). Daher die seltsame Thatsache,

1) Der spätere Tertullian tritt in ein ähnliches Verhältniss zu Hippolytos, wie der jüngere zu Clemens (vgl. meinen Aufsatz: Tertullian's Verhältniss zu Clemens v. Alex., in diesen Jahrbb. XII, S. 279—301), nur dass er als Dogmatiker nimmer so gross wie als Ethiker dasteht. Wie Clemens Ansehen ihm sank (a. a. O. S. 292 ff.), so scheint das des Römers zu steigen. Anziehend wäre übrigens eine eingehende Vergleichung des Clemens mit Hippolyt, auch eines Verfassers eines „προτρεπτικός" (s. Volkmar a. a. O. S. 78).

2) De praescr. haer. 54. Philos. VIII, 19; X, 26. Vgl. Volkmar a. a. O. S. 144. Ritschl, Altkathol. Kirche, S. 506.

3) Nos vero et semper et nunc magis, ut instructiores per paracletum etc. cap. 2. Oehl. II, 654.

dass jetzt die Prophetien in Afrika [1]) aus den Geistesschachten genau die Hippolytischen Lehren [2]) an's Licht bringen. Dass er guten Glaubens sie anruft, ist freilich über Zweifel erhaben. Hat doch auch seine eigene Lehre, jene seltsame vom „Körper der Seele“, ein gleiches sympathisches Echo bei diesen Propheten gefunden und das Siegel der Entzückten empfangen, was er sehr naiv registrirt hat. Sehet, so ruft er nach Rom hin, unsere Weissagung ist ganz euerer Meinung, die Oekonomie und der Logos ist unser festestes Erbe: könnt ihr euch nun nicht entschliessen, auch unsere Propheten euch zuzueignen, eben jene Propheten, die euere Lehre bekräftigen? Euere Feinde sind unsere; denn der, der den Parakleten verjagt hat, hat auch den Vater an's Kreuz geschlagen [3]).

Der Autor ist namhaft gewandelt gegenüber seinen früheren Tagen. Dereinst galt die „Einfalt“ ihm vorwiegend als die schöne christliche Tugend, die das Evangelium anpreist. Er erhob die christlichen Handwerker gegenüber den Philosophen der Heiden. Gegenüber den Schlangenwindungen der Valentinianischen Gnosis ward ihm die „Simplicität“ auch der Bethäuser symbolisch [4]), in denen die Bekennergemeinde sich zum Gottesdienst versammelte. Wenn Marcioniten die „Einfalt“ als ihre Domäne beanspruchten, so sah er darin nur Anmassung [5]): es ist, als ob es ihm gälte, in dem Wettlauf der Einfalt voran zu sein.

---

1) Die Ansicht von Bonwetsch, Montanismus, S. 71, es sei durchaus unwahrscheinlich, dass Tertullian an Offenbarungen in Afrika denke, widerlegt sich durch Hinweis auf de anima 9. Oehl. II, 568 (nam et diligentissime digeruntur etc.) und Vergleichung von Acta Perpetuae cap. 1. Vielmehr ist ganz sicher, dass wenigstens etliche dieser Prophetien afrikanischen Ursprungs sind.

2) Quemadmodum etiam paracletus docet etc. Oehl. II, 662.

3) Adv. Prax. 1. Die Schrift ist überhaupt reichlich in demselben Masse Werbeschrift wie Kampfschrift. Vgl. auch Oehl. II, 697: si quis sermones etc. u. meine Abhandl. Die Abfassungsz. der Schr. Tert.'s in „Texte u. Unters.“ V, 2.

4) Adv. Valentin. 3. Oehl. II, 384. Vgl. meinen Aufsatz Cultusstätten etc. in Luthardt's Zeitschrift 1885, S. 202 ff.

5) De praescr. haer. 41. Oehl. II, 39: simplicitatem volunt esse etc.

Aber jetzt ist das anders geworden[1]). Er gedenkt mit voller Verstimmung der einfältigen Leute, die den tieferen Lehren nicht zugänglich in flacher Versteifung beharren. Mit üblem Humor bemerkt er, die Einfalt[2]) sei stets in der Mehrheit. Auf das Handwerk sieht er nunmehr mit minder günstigem Auge[3]). Diese tönende „Monarchie" in dem Munde der Ungebildeten — vielleicht ist ihm früher der Ausdruck doch einmal aus der Feder geglitten[4]) — ist ihm nachgerade höchst lästig; ja er wird hier bitter und bissig. Höre man, wie glatt dies Wort, das doch den Griechen entlehnt ist, über lateinische Lippen dahinfliesst, so glaube man, es reden Gelehrte, des Griechischen kundige Leute[5]). Freilich, die afrikanische „Trinitas" hatte ja ihre Dunkel, mehr als die andere „Trias", von der einst Clemens[6]) geredet. Die „Oekonomie", die er vorträgt in ihrer Hippolytischen Neuheit, wollte, wie er klagt, auch den Griechen in weiten Kreisen nicht eingehen.

So wenig er es Wort haben möchte[7]), er bewegt sich auf philosophischem Boden, und nicht verwunderlich ist es, dass öfters die „Einfalt" nicht mit will. Ja, auf diesem Boden der Weltweisen bewegt er sich selber nicht glück-

---

1) Eine solche Stimmung bahnt sich schon an in dem freilich auch nicht weit zurückliegenden Schriftchen de res. carn. (cap. 5. Oehl. II, 473: rudes quique — dubii et simplices). Je mehr er sich dogmatisch abschliesst, desto mehr scheint sie zuzunehmen.

2) Dass in dem wiederkehrenden „simplex und idiotes" auch Hippolyt's Zephyrin mit anklingt (Miller S. 284: ἄνδρα ἰδιώτην), ist mir mehr als wahrscheinlich. Die Philosophum. fallen ja später, aber Zephyrin war längst vorher „geaicht" worden.

3) Adv. Prax. 3. Oehl. II, 656. Zu lesen ist mit Rigaltius: etiam opifices.

4) Oehl. II, 723 (de cultu fem. 2): monarchia pollicetur, vorausgesetzt, dass die Lesart richtig.

5) Zur Geschichte der „Simplicität" bei Tertullian vergl. auch noch adv. Val. 2. 3.

6) Ed. Sylburg 495.

7) Man vergleiche das Apologeticum: das Christenthum keine Weltweisheit. Im Antipraxeas vgl. cap. 8. Oehl. II, 661: seine Sorge, den Schein des Valentinisirens abzuwehren.

lich[1]). Ueberall da, wo er abweicht von dem römischen Meister und Muster, verfällt er in Inconsequenzen, um so mehr als er frühere Phasen seiner eigenen Bildung mit einmengt, und zumal die Lectüre Justin's auf veralteten Standpunkt zurückzieht. Die Theorien der ältesten Zeit waren so einfach und schlicht gewesen. Die Apostelschüler versicherten[2]: der Geist ziehe zum Sohne, der Sohn führe zum Vater: freilich so ziemlich das Gegentheil von dem, was der Afrikaner jetzt predigte, dem das Geisteswirken ein Ende, nicht einen Anfang bezeichnet, die letzte Erziehungsphase, nicht eine erste der Christenheit. Greift er darauf also minder zurück, so um so mehr auf Justinus, dessen ähnliche trinitarische Einfalt ihn als Kind zeigt in Sachen des Dogma's: „Wir verehren Gott und den Sohn, der von diesem gekommen ist, und das Heer der guten Engel und den prophetischen Geist[3])". Eine schlechtere trinitarische Formel war ja wohl nicht zu ersinnen: denn eben, worauf solche es absieht, der Erweis einer geschlossenen Dreiheit ward hier spielend darangegeben. Solche alterthümlichen Schuhe kann nun auch der Karthager nicht ausziehen. Das Bild von den „Officialen", das er seinem Beweisgange einverleibt, und mit dem er Justin wohl verschönen will, ist jeder theoretischen Kraft bar, und fällt von spekulirenden Höhen in popularisirende Plattheit. Wie die Beamtenfülle im Römerreich die Einherrschaft nicht gefährde, so gefährden die Officialen des Himmelreichs, der Sohn und der Heilige Geist auch die göttliche Einherrschaft nimmer. Ja freilich, das waren doch Gründe, die höchstens jene Frauen berücken konnten, denen er in den jüngeren Tagen etwa über Weiberputz predigte. Der im

---

1) Vgl. Lipsius, Quellen der ältesten Ketzergesch., S. 186: Bei Hippolyt sind die leitenden Grundgedanken massvoll und würdevoll, bei Tertullian die kühnen Arabesken und herausfordernden Variationen des Thema's. — Uebrigens findet auch Bonwetsch im Einzelnen (Montanism. S. 74), Tertullian strebe mehr, den Monarchianismus zu überwinden, als dass es ihn überwände.

2) Nach Irenaeus V, 36. 2, ed. Stieren S. 819.

3) Apol. I, 6; vgl. Schwegler, Nachapostol. Zeitalter II, 342.

Grunde populare Schriftsteller hatte doch wenig Berechtigung, popularer Einfalt zu grollen.

Ein Ballast früherer Studien macht auch sonst sich bemerklich. Es sind dies die abstracteren Lehren von dem Wesen des Raumes einerseits, von dem „Körper Gottes"[1]) andererseits. Von dem Raume, innerhalb dessen das Werk des Schöpfers vollbracht scheint, hatten die Homilien[2]) geurtheilt, er sei etwas Nichtseiendes, und somit das Bedenken erledigt, dass die Gottheit, schaffend im Raum, von dem Raum als dem Grösseren umschlossen werde. Tertullian hatte die Frage vom Raum schon früher gegen Marcion abgehandelt; hier verziert er Hippolytos, indem er von der Gottheit bemerkt, freilich mehr poetisch als deutlich, sie sei vor dem Werke der Schöpfung sich „Welt und Raum und Alles". Auch die Lehre von Gottes Körper, mit der der spiritualistische Glaube und die kunstfeindliche Strenge dennoch einen Zoll erlegt an das körperfreundliche Heidenthum, dem man einst selber entsprungen ist, war, wie Hippolytos fremd, so den Homilien geläufig und gehörte zu dem älteren Vorrath des Theologen Karthago's.

Endlich geht auch sein Schriftbeweis mehrfach in älteren[3]) Spuren: vornämlich die Behandlung des Wortes: Lasset uns Menschen machen.

Es gab eine hübsche Hagada[4]) zu diesem Worte der Schrift: als Gott die Thorah dem Mose zu dictiren begonnen, und Mose zum נַעֲשֶׂה kam, da sollte sich Mose bestürzt geweigert haben zu schreiben, und dem Ewigen schwere Bedenken entgegenzuwerfen erkühnt haben. Der Ewige habe hingegen seine Redaction doch behauptet: wer getäuscht sein wolle, der täusche sich. Ob später etwa Philo der Jude im Sinne der Hagada sich täuschte, wollen wir

---

1) Vom σῶμα Gottes in den Homilien: Homil. XVII, 7. Vgl. Uhlhorn, Homilien, S. 173.

2) XVII, 8. Dressel 340.

3) Für den Greis erscheint es bezeichnend, dass seine früheren Studien ihn vorwiegend beherrschen.

4) Renan, Origines VI, 264.

hier nicht erörtern[1]): sicher hat er das Schriftwort mit schwerem Inhalt belastet, Theodiceen sich zimmernd aus jenem einfachen Sätzchen. Andere Wesen, so meint er, scheinen als Gehilfen hinzugenommen: denn der Vater muss unschuldig sein an den Uebeln gegenüber den Kindern. Ja, auch für das Gute sogar bedarf der Mensch der Vermittler, weil ihn sonst eben schaudern würde vor des Allgewaltigen Herrlichkeit[2]). Sicher hatte im Sinn der Hagada Justin sich bedenklich versündigt; denn, war er, wie wir sahen, geneigt, den Schwarm der Engel mit einzulassen und dadurch einer trinitarischen Lehre eigentlich den Nerv zu zerschneiden: gegenüber seinem ephesinischen Juden nimmt er sicher das vernunftvolle Wort im specifisch-christlichen Sinne, und eben dieses vernunftvolle Wort wollte er im נַעֲשֶׂה finden[3]). So bewegte sich denn solche Deutung, einer Seeschlange gleich, durch ein Meer von Christengeschlechtern: wir finden in den Homilien sie wieder, wo der Herrgott seine eigene Weisheit mit jenem נַעֲשֶׂה anlässt[4]). Auch Tertullian verschmäht nicht, den Majestätsplural so zu pressen, dass ihm der Sohn und der Geist aus diesem Worte entquellen. Die Engel, die die Juden hier finden, weist er hier zum Tempel hinaus, ohne besondere Gründe für solche Ausweisung mitzubringen (c. 12).

Die gesammte Theorie[5]) ist gebrechlich, die er von der Gottheit zu geben weiss. Mit mässigem Glück verwahrt er sich gegen den ihm ängstlichen Einwurf, dass er mit einer Lehre von „Knospungen“ (*προβολαί*), die aus

---

1) Die Frage wäre wohl zu verneinen. Der Philonische Logos gewinnt keine bestimmte Beziehung zur Messiasidee. „Il ne sort pas de l'abstrait.“ Renan, Origines VI, S. 67.

2) De mundi opif. I, 17. Heinze, Die Lehre vom Logos, S. 211 f.

3) Dial. cum Tryph. ed. Otto 206.

4) Die *πλάσαντες δύο φαίνονται ... μονὰς οὖσα τῷ γένει δυάς ἐστιν ... κατὰ γὰρ ἔκτασιν καὶ συστολὴν ἡ μονὰς δυὰς εἶναι νομίζεται* Homil. XVI, 11; ed. Dressel S. 325.

5) Zu „trinitas“ vgl. *τρισμακαρία ἐπονομασία* Homil. IX, 19. 23; XI, 26; XIII, 4; trina invocatio Rec. I, 63. 69; appellatio trinae beatitudinis Rec. III, 67; IV, 32; VI, 9; VII, 29.

Gottes Wesen hervorbrechen, der verhassten Gnosis entgegentreibe[1]): die Spitzfindigkeit, die er anbringt, ist weder neu noch beweisend. Sein positiver Ausdruck ist schwach: der Sohn sei ein Theil des Vaters. Man fragt sich gegenüber Noët: was ist dadurch irgend gebessert? Wenn er schliesslich in solchen Bedrängnissen, die er einigermassen selbst durchfühlt, eine Redeweise erwählen will, die ganz an den Apostel sich anschliesse, nämlich Gott als den Vater bezeichnend und Jesus Christus als Herrn, so ist das freilich wohl weise; aber dennoch, um dahin zu münden, wozu seine ganze Zurüstung, wozu die Pumpen und Saugwerke der Speculation dann in Dienst nehmen? Seine Philosophie muss bekennen, die Rosse vergeblich geschirrt zu haben. Dann, Jesu Leiden erörternd, hat er ja Recht mit dem einfachen Sätzchen: Gott rüstet den Leidensmann[2]); aber schuldig bleibt er den Nachweis, dass des Vaters „Mitleid" nicht denkbar sei. Seine eigene Auskunft ist wieder ganz ausserordentlich dürftig; sogar sein oft glücklicher Griff nach Bildern hat ihn verlassen: der Strom, der in jähem Sturze etwas Erdiges annehme, werde rückwärts nicht die Quelle verdunkeln, das Kreuzesleiden des Sohnes nicht auf den Vater zurückwirken[3]). Das „compati" anlangend hat er anscheinend völlig vergessen, was er selber in früheren Tagen von der Geduld des Höchsten (patientia) geschrieben hat. Man gewahrt mit einigem Leidwesen, wie ihm ethische Begriffe verdorren und er lieber in die Physik hineingreift.

---

1) Adv. Prax. 8. Oehl. II, 661. Man vergleiche „προβάλλεσθαι" in den Homilien (XX, 3; dazu Uhlhorn, Homil., S. 180). Vom Standpunkt dieser προβολαί und ihrer misslichen Unterscheidung vom Valentinianismus, wird auch der spätere seltsam klingende Terminus: „Hippolytus diaconus Valentinianista" recht wohl begreiflich. Dies zu Volkmar a. a. O. S. 85. Uebrigens vgl. auch Irenaeus II, 28, 5 ed. Stieren 385: die Haeretiker (Gnostiker) verbi hominum per linguam factam prolationem transferentes in Verbum Dei.

2) Pati posse praestat. Oehl. II, 696.

3) Schon Boehringer, Tertullian, S. 593 nennt dies mit Recht wenig treffend.

Dennoch hat die Schrift ihre Stärken in Fühlung mit den früheren Tagen. Ihre Stärke liegt vor Allem in den frischen rhetorischen Inseln, die aus grauen theoretischen Fluthen wie mit fröhlichem Grün sich hervormachen, auch in kleinen polemischen Ausfällen und siegreichen Ironien, zuweilen in einer biblischen Innigkeit, die das Gemüth des Mannes durchschimmern lässt, das öfters hinter rabulistischer Fechtkunst in tiefen Schatten gebannt scheint.

Seine kräftige Rhetorik, gewappnet mit allerlei biblischem Rüstzeug, beschreitet den Plan, wenn es gilt, die Majestät des Höchsten zu wahren, jenen Quell alles Heiles zu feiern, den er einst gegen Marcion schirmte. Freilich die Homilien, Justin hatten öfters sich Aehnliches vorgesetzt: aber die Donner solcher Rhetorik, wie die Blumen derselben, fehlten.

Er redet über Logophanien[1]), unter solchen Vieles begreifend, was wir auf verändertem Standort als anthropomorphische Wendungen des biblischen Wortes bezeichnen. Die „zweite Person in der Gottheit“ hat den Thurm zu Babel zerstört und den Sprachenwirrwarr gestiftet, hat den Erdkreis mit Wassern gezüchtigt und Feuer geschüttet auf Sodom. Von Adam[2]) bis zu den Propheten steigt sie vom Himmel herab, sich mit Menschenvolk zu bereden, im Gesicht, im Traum, im Räthselwort. Sie fragt Adam: wo bist du? als wäre sie darüber im Dunkeln; sie versucht auch Abraham, als wüsste sie nicht, was im Menschen ist. Was sollte man dazu sagen, so fragt er, dass der Ewige und Allmächtige selber, welchen kein Mensch erschaut in seinem unzugänglichen Licht, vor dem die Erde erbebt und die Berge schmelzen wie Wachs, der den Erdkreis packt wie ein Vogelnest, den aller Himmel Himmel nicht fassen, des Weltalls äusserste Linie, dass dieser Allerhöchste dereinst im Paradiese spaziert sei, die Arche hinter Noah ver-

---

1) Gerade wie Justin. S. Semisch a. a. O. S. 294.

2) Immer liegen auch hier die Homilien benachbart (vgl. meinen Aufsatz Tertullian und St. Paul in Hilgenfeld's Z.-S. für wiss. Theol. XXIX, 4), nur dass freilich Adam und Jesus für die Homilien dieselbe Person sind. Vgl. Hilgenfeld, Recogn., S. 206.

schlossen, unter Eichen bei Abraham ausgeruht und dem Moses aus dem Busche gerufen, in Babel den dreien Männern im Feuerofen erschienen sei: wäre nicht dieses im Bild und Spiegel und Räthsel geschehen[1]). Auch von dem „Sohne" sogar würde dergleichen nicht glaublich sein, wenn es nicht eben geschrieben stünde; vom Vater wäre es unglaublich[2]), auch gesetzt, dass es geschrieben wäre[3]). Aber ihr, sagt er den Gegnern, kennt seine Majestät nicht. Darum führt ihr ihn ein in den Mutterleib der Maria, stellt ihn in das Richthaus Pilati, lasst ihn in die Grabhöhle tragen von Joseph von Arimathia.

Auch da ist er im Einzelnen stark[4]), wo er für die reine Natur des Menschlichen in der Person Jesu sich einlegt, und eine Vermischung der letzteren mit der göttlichen ablehnt. Wie Electrum, jene Mischung der Alten aus den beiden Edelmetallen, ein neues drittes Metall sei, so liefen die Gegner Gefahr, weder Gott noch Mensch mehr zu haben, wenn sie die Naturen des Gottmenschen unklarer Weise verwirren[5]).

Seine Neigung zu beissendem Spott macht sich gelegentlich geltend, wenn er in die Verschanzungen einbricht, die die Händelmacher beziehen hinter der Idee der göttlichen Allmacht. Mit solchem Recurs auf die Allmacht

---

1) Was Paulus sieht, ist der Sohn, er hat nimmer den Vater gesehen. Oehl. II, 673. Er identificirt schliesslich alte und neue Geschehnisse: der am Ende gesehen wurde, ist derselbe, der am Anfang gesehen ward; der am Anfang unsichtbar ist, ist auch am Ende unsichtbar ibid. 674. Ich finde nicht, dass diese Anschauungen selbst dem Adam — Christus der Homilien so fern liegen.

2) Die Homilien durchhauen den Knoten: Omne dictum vel scriptum contra Deum mendacium est II, 40. Dressel S. 70.

3) Die Grundanschauung ist übrigens hier wieder ganz justinisch: kein Vernünftiger, schreibt der Sichemite, könne sagen, dass Gott der Vater den Wohnsitz jenseits der Himmel verlassen und in einem kleinen Winkel dieser Erde erschienen sei. S. Semisch, Justin II, S. 75.

4) Doch vgl. die zutreffende Kritik Baur, Dreieinigkeit I, 247.

5) Oehl. II, 692. Vgl. übrigens die gnostische Stellung: τῶν Γαλιλαίων ἐπὶ Χριστοῦ δύο φύσεις λεγόντων πλατὺν καταχέομεν γέλωτα. Hilgenfeld, Ketzergesch., S. 302.

lasse sich eben Alles beweisen, jedweder Widersinn ausbrüten. Das sei ein übler Gedankengang: Gott **kann** Vater und Sohn sein, und somit ist er es wirklich. Auch befiederte Menschen z. B. lagen in Gottes Gewalt; auch Vernichtung aller Ketzer und Händelmacher. Er **wollte** aber keines von beiden. Er **wollte** solche Geier von Ketzern[1]), die den Vater ans Kreuz nageln. Mit siegender Ironie spricht bei ihm die Noëtische Gottheit: Ich bin mein eigener Sohn[2]). Witzig oder einfach verständig bemerkt er gegen die Gegner, die den Christus-Vater ersonnen haben: Christus sei gar kein Name. „Gesalbt“ sei nicht mehr ein Name als „beschuht“ und „gekleidet“[3]). Nicht ohne fromme Empfindung betont er die Menschheit des Herrn, den Angesichts des Satanas hungert, den bei der Samariterin dürstet, der über Lazarus weine, betrübt bis zum Tode gestorben sei. Hierher wird auch gehören, wenn er Paulus eine Beklemmung will abfühlen, während dieser vom Tode des Christ schreibt.

Seine eigenste Begabung aber und mit ihr ein lebendiger Nachklang seiner frischesten Tage kommt endlich glücklich zum Durchbruch in dem Posaunenruf zum Bekenntniss, in dem Schlachtruf zum Streit mit dem Heidenthum[4]). Da durchbricht er die Verhaue des Dogma's, und der alte Tertullian, der Mann der Tage der Schutzschrift, lässt sich noch **einmal** vernehmen. Dies geschieht ja nicht ohne Schwierigkeit, denn jetzt sind Tage der Ruhe. Der Leoparde des Saturus, auch der Bär und die Kuh der Perpetua sind augenblicklich verstummt; die „Reisigleute“ und „Pfahlbrüder“ sind eine Art von Legende. Nur im Princip bleibt noch offen dieser Ausblick auf die letzte Bewährung. Die Misère des häuslichen Zwistes steht sonst an der Stelle

1) Oehl. II, 664.
2) Oehl. II, 665.
3) Oehl. II, 693.
4) Vgl. die **allgem.** Erörterungen von Lagarde, Deutsche Schriften, S. 33. „Die Kraft der Kirche lag in den Märtyrergräbern, nicht in den plappernden Sophisten der dogmatischen Schulen.“

des Krieges, den man nach aussen geführt hatte. Er steht, sammt dem Schisma in Rom, unter Anklage, zwei Götter zu lehren, und wirklich sammelt er Schriftstimmen, die von mehreren Göttern zu reden scheinen. Aber nun unterbricht er sich plötzlich und betont den christlichen Standpunkt, die neutestamentliche Aera, hier principieller wie sonst die beiden Testamente besondernd. Ferne sei es von uns, heute zwei Götter zu lehren, zumal gerade von uns, den Schülern des Parakleten, der die Zeiten zu scheiden lehrt. Was seinen trinitarischen Vorbehalt hier mächtig und siegreich beiseite schiebt, ist der Blick auf den Kampf mit dem Heidentum, dessen Ende er nicht gekommen sieht. Redeten wir von Göttern und Herren, wir verlöschten damit unsere Fackeln; wir eröffneten Schlüpfe und Seitenthüren, um bei Göttern und Herren zu schwören, wie manche der übelsten Ketzer. Diese praktische Betrachtung der Dinge geht ihm auf wie eine grüne Oase in einer Wüste abstracter Gedanken (c. 13 f.).

Bemerkenswerth ist auch der Schluss, der von Juden- und Christenthum handelt, so äusserlich und mechanisch der Unterschied auch dort gefasst wird. Es sei die Sache der Juden an den einen Gott so zu glauben, dass man den Sohn ihm nicht beizählt und nächst dem Sohne den Geist. „Was wäre sonst für ein Unterschied zwischen ihnen und uns, wenn nicht dieser?“ Ein merkwürdiges Bekenntniss, dass man, sich vom Judenthum abzuheben, diese neuen Lehre von Gott braucht, dass in dem trinitarischen Dogma das Neue des Christenthums liege. Bei der Fülle des jüdischen Sauerteigs, den die Kirche in ihrer Ferne von Paulus so sorglich in sich gewahrt hatte, allerdings eine Frage zum Nachdenken: was trennt uns von dem Judenthum? Eine Frage von geschärfterem Nachdruck nun vollends erst für die Phryger, deren judaisirende Eigenart doch nur schwer zu verkennen war. Und allerdings der trinitarische Mehrbesitz, den die späteren Phryger gewonnen haben, konnte nun als das echteste Merkzeichen ihrer Verschiedenheit vom Judenthum gelten. Ob nun aber diese Verschiedenheit den specifisch-christlichen Stempel trug, das war andererseits

die Frage. Die Wurzeln der Hippolytischen Lehre lagen in der That im Heidenthum, ja sie langten herab bis Herakleitos; nur dass antijüdisch auch eben der bekämpfte Kallist gar nicht minder war, weil auch seine speculativen Bezüge von demselben Herakleitos kamen. So schiene denn das Neue des Christenthums eine Verschmelzung des jüdischen Glaubens eben mit dem heidnischen Denken, ein Resultat, das der Autor ja mit Händen und Füssen bekämpft hätte. Auch würde er darin wohl Recht haben. Woran er aber selber vorbeigegangen, das war eben, dass jene Einfalt, die er nun in den Winkel postiren muss, in dem Meister einen Rückhalt besass, der die Weisen und Klugen zurückstellte und die Unmündigen an das Licht zog. Dieser hätte ihn verständigen können, dass jener sublime Mehrbesitz nicht das Neue des Himmelreichs sein könne, das vor Allem der Einfalt offen steht. Und so hätte er anderwärts suchen müssen[1]). Wie viel tiefer hatte Paulus bereits den fraglichen Unterschied aufgefasst, wenn die Freiheit der Kinder des Höchsten ihm als Neuheit des Christenthums aufging. Bei ihm aber anzuknüpfen schien zunächst fast unmöglich geworden[2]).

---

1) Das Buch von A. Harnack, Die Entstehung des kirchlichen Dogma's, Freiburg i. Br., 1886, lerne ich erst nach Vollendung dieses Aufsatzes aus einer Besprechung A. Lasson's kennen (Preuss. Jahrbb. Oktober 1886). Mit dem bedeutsamen Werke kann man nicht in einer Note sich abfinden. Seine „Hellenische Verderbung des Christenthums" will sehr sorgsam erwogen sein. Begrifflich wird wichtig der Unterschied des „Menschlichen" von dem „Heidnischen". Der Trieb zu philosophischem Denken ist offenbar nicht spezifisch ein heidnischer noch auch ein specifisch hellenischer: so ist Dogmenbildung menschlich nothwendig. Das specifisch Christliche andererseits, darin muss man Harnack zweifellos beifallen, wird weder in dem Trieb zum System, noch in irgend welchen geformten Gebilden des dogmatischen Denkens zu finden sein.

2) Vgl. meinen Aufsatz Tertullian u. St. Paul a. a. O.

Die Lebenszeit des Hippolytus nebst der des Theophilus von Antiochien.

Von

Lic. C. Erbes.

„Der edle Name des Hippolytus schwirrt durch die ältere Kirchengeschichte und ist als eine geheimnissvolle Person noch auf unser Jahrhundert gekommen."

Euseb von Cäsarea nennt KG. VI, 20. 22 eine Anzahl Schriften desselben, und indem er ihn neben Beryll von Bostra stellt, bezeichnet er ihn als Bischof „irgend einer andern Gemeinde". Diese unbestimmte Angabe wiederholt im Jahre 392 Hieronymus *de viris ill. c. 61* mit der Bemerkung, er habe den Namen seines Wohnsitzes nicht erfahren können. Darauf erscheint er bei Späteren, so schon bei Gelasius von Rom 492—495, als Bischof von Bostra selbst. Aber bei den Griechen, die seine Schriften oft erwähnen, wahrscheinlich schon bei Apollinaris von Laodicea († 390), gilt Hippolytus als Bischof und Martyrer von Rom. Der Name findet sich jedoch in keinem Verzeichnisse der römischen Bischöfe. Die in der Chronik vom Jahre 354 aufbewahrte römische Urkunde kennt aber einen Presbyter Hippolytus, der zugleich mit dem Bischof Pontianus im Jahre 235 nach Sardinien verbannt und, an eben demselben Tage wie dieser, am 13. August an der tiburtinischen Strasse als Heiliger gefeiert wurde. Prudentius beschreibt um 400 aus eigener Anschauung die Grabkammer eben an jenem Orte und die Feier an dem Tage; er beschreibt den

Heiligen als einen einst hoch angesehenen Presbyter, der bis kurz vor seinem Ende zum Schisma des Novatian gehalten haben solle und dann beim nahen Portus oder Ostia[1]) den Martyrertod erlitten habe, und zwar seinem Namen und dem alten auch von Ovid, Metam. XV. behandelten Mythus entsprechend von Pferden zerrissen. In einigen späteren Legenden, die bei Portus oder in Rom spielen, taucht der gefeierte Name noch als Presbyter auf. In der Laurentiussage aber, in die er wegen der Nähe der Gräber und der Gedenktage überging, ziert derselbe Name den üblichen Polizeibeamten, der dann bekehrt, getödtet und natürlich am 13. August in derselben Grabkammer beigesetzt und verehrt wird, wo die Frühern den Presbyter Hippolytus feierten, und wo noch im Jahre 1551 der untere Theil einer sitzenden antiken Statue gefunden wurde, die — jetzt eine Zierde des Lateranischen Museums — ein Verzeichniss der Schriften jenes alten Kirchenlehrers Hippolytus enthält und offenbar denselben darstellte[2]).

In diesen nur in den Hauptzügen angedeuteten Wirrwarr der Geschichte und Sage ist erst durch Auffindung der Philosophumena wesentliche Aufklärung gekommen, insofern als durch die Untersuchungen Döllinger's, Volkmar's und Anderer festgestellt und nun fast zu allgemeiner Anerkennung gebracht ist, dass kein Anderer als Hippolytus der Verfasser jener Bücher ist. In deren lib. IX. erzählt dieser also, wie in Rom zwischen ihm und dem Bischof Callistus (218—222) ein erregter Streit schwebte über das Verhältniss zwischen Gott-Vater und Sohn; und während er seinem Gegner nur eine eigene „Schule" zuschreibt, als einem Häretiker wie Tatian und Noet, nennt er sich zwar nicht ausdrücklich Bischof, zählt sich aber (lib. I. Prooem.) unter die Nachfolger der Apostel mit dem Amte des Hohen-

1) *Perist. XI, v. 40, Ostia Tiberina, v. 48, quae loca aequoreus proxima portus habet.*

2) Eine gute Wiedergabe der ergänzten Statue und der Inschriften bei Kraus, Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer, I, 1881, S. 661 ff. Die Statue allein bei Ferd. Becker, Die Inschriften der röm. Coemeterien 1878, Beilage.

priesters, Lehrers und Wächters der Kirche. So konnten die Griechen aus diesem Werk des Hippolytus leicht herauslesen, dass er in Rom gelebt und Bischof daselbst gewesen. Die Römer hingegen konnten ihn natürlich nicht neben Callistus in's officielle Bischofsverzeichniss aufnehmen. Die Urkunde aber über den heftigen Streit zwischen einem gelehrten Heiligen und einem heiligen Papst, dieses Aergerniss wurde auf die bekannte, später oft mit gründlichem Erfolge angewandte Art beseitigt, wenn es wegen der im Westen bald allgemein werdenden Unkenntniss des Griechischen nicht schon ohnedies unschädlich war. Daher kam hier der Name des Hippolytus aus seinem geschichtlichen Zusammenhang verhältnissmässig frühe heraus in die Kreise der Legendenbildung, die sich seiner denn auch mit Fleiss bemächtigte.

Während die protestantischen Gelehrten sich hauptsächlich mit der Lösung der durch die Philosophumena gestellten Frage nach dem Namen des Verfassers und der damit zusammenhängenden literarischen Probleme beschäftigten, ist es Döllinger's besonderes Verdienst, dass er im ersten Theil seines Werkes über „Hippolytus und Kallistus", Regensburg 1853, S. 1—114 die verschiedenen Legenden über den einen Heiligen mit Fleiss und Scharfsinn beleuchtet und auch dadurch das Verständniss der räthselhaften Schicksale desselben gefördert und angebahnt hat. Aber gerade in den bedeutsamsten Punkten hat Döllinger den Schleier gar nicht oder nur scheinbar gehoben, durchaus fehlgegriffen und Spätere irre geführt. Auch die neuesten Ausführungen de Rossi's *(Bullet. di archeol. crist. 1881)* über den Gegenstand, ob sie zwar an neue Entdeckungen anknüpfen, sind doch diesen und der Geschichte nicht gerecht geworden.

Darnach hoffen wir, einen nützlichen Beitrag zur älteren Kirchengeschichte überhaupt zu liefern, wenn es uns im Folgenden gelingen wird, das über Hippolytus noch schwebende Dunkel zu lichten und insbesondere den letzten Abschnitt des bewegten Lebens jenes gelehrten, in die Fragen und Verhältnisse seiner Zeit vielfach verflochtenen Mannes klarzustellen.

Bemühen wir uns zunächst, über Geburtszeit, Heimath und erstes Hervortreten des Hippolytus zu erheben, so viel auf Grund seiner Schriften und sonstiger Andeutungen möglich ist.

Wie aus einer Angabe des Photius[1]) sich schliessen lässt, hat Hippolytus in seinem Syntagma über die 32 Häresen selbst gesagt, er habe sich darin den mündlichen Vorträgen des Irenäus angeschlossen. Die Annahme, er habe schon in Asien bis c. 170 zu den Füssen jener Kirchenleuchte gesessen, wodurch seine Geburt bis c. 150 hinaufgerückt würde, geht nicht an, da um die Zeit der eine schwerlich schon der berühmte Ketzerbestreiter war, und der andere bis zu seiner Verbannung im Jahre 235 bereits ein Alter von c. 85 Jahren erreicht haben müsste, zu dem auch Ton und Inhalt der kurz vorher geschriebenen Philosophumena übel stimmt. Wie Haenell, de Hippol. 1838 p. 6 f. und Harnack, Zeitschrift für hist. Theol. 1874, S. 191 ff., so denkt nun auch Lipsius mit Recht an die spätere Zeit, als jener Kirchenlehrer in Gallien blühte. Bei Bestimmung der Abfassungszeit des Syntagma haben die beiden zuletzt genannten Gelehrten schon beachtet, dass darin auch Theodotus der Gerber von Byzanz als Ketzer aufgenommen war, den nach dem fast gleichzeitigen Zeugniss des „kleinen Labyrinths" bei Eus. KG. V, 28 erst Bischof Victor von Rom 189—199 excommunicirt hatte. Handelt es sich nun aber um genauere Bestimmung, so war nach Epiphanius *haer. 54* der nächste Anlass der Excommunication eine Verleugnung Christi bei einer Verfolgung, nachdem er schon bei einer Verfolgung in seiner Vaterstadt dieselbe Schmach auf sich geladen und deswegen ausgewandert war. Dass Theodotus dieselbe Schwachheit zweimal bewiesen, rührt vielleicht nur daher, dass ein Autor seine Verleugnung irrthümlich in Rom voraussetzte und dann ein anderer

1) *Bibl. cod. 121*: *ταύτας (τὰς αἱρέσεις) δέ φησιν ἐλέγχοις ὑποβληθῆναι ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου, ὧν καὶ σύνοψιν ὁ Ἱππόλυτος ποιούμενος τόδε τὸ βιβλίον φησὶ συντεταχέναι.* Vgl. hierzu Lipsius, Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte 1875, S. 126 ff.

dieselbe zu dem Vorfall in Byzanz addirte [1]). Gewiss ist mit Lipsius, Ketzergesch. S. 147 an eine frühere als die durch obiges Datum ausgeschlossene, erst unter Victor's Nachfolger 202 ausgebrochene Verfolgung des Sept. Severus zu denken; aber dass die angebliche zweite Verleugnung des Theodotus wahrscheinlich nicht vor 193 stattfand, ergiebt sich aus einer bisher unbeachteten Bemerkung Tertullian's. Dieser schreibt *ad Scapul. c. 3: Caecilius Capella in illo exitu Byzantino Christiani gaudete exclamavit*, und meint damit offenbar die von Herodian und Dio Cassius lib. 74 ausführlich beschriebene Eroberung und Misshandlung des von den Anhängern des Niger 3 Jahre lang vertheidigten Byzanz durch die Truppen des Severus im Jahre 196. Die Verfolgung der Christen der Stadt, die der bald von seinem Schicksal ereilte Präses noch in's Werk gesetzt hatte, wird also kaum früher als ein oder zwei Jahre vor Beginn der Belagerung, also c. 193 dort geherrscht und den Theodotus aus seiner Vaterstadt weggetrieben und vielleicht erst nach längerer Irrfahrt nach Rom gebracht haben. Dort wird es freilich in den Wirren der nächsten Jahre nicht an Ausschreitungen gegen einzelne Christen gefehlt haben (vgl. *Tertull. ad Scapul. c. 4*); dass hier jener Unglückliche nochmals davon betroffen wurde, ist wohl möglich, aber nicht durchaus nöthig, wie bereits angedeutet.

Da die Ausschliessung durch Victor erst folgte, so kann das dieselbe schon voraussetzende Syntagma kaum vor 195 geschrieben sein. Da mir ferner einerseits jene Berufung auf Irenäus dessen Tod (202) schon vorauszusetzen scheint, anderseits Hippolytus nach dem Zeugniss des Photius seine Schrift mit Noetus schloss und, wie Lipsius a. a. O. S. 142 siegreich gegen Harnack zeigt, von den unter Zephyrinus 199—217 in Rom aufgetretenen Ketzern noch keine Kenntniss verräth, so ist das Syntagma wahrscheinlich 202—205 verfasst, frühestens aber nach 194. Ehe wir daraus weitere Schlüsse ziehen, haben wir noch eine zweite

---

1) In der Anacephalaiosis erwähnt Epiphanius nur eine Verleugnung des Theodotus.

ebenfalls an Irenäus sich anlehnende Jugendarbeit des Hippolytus zu berücksichtigen.

Seine bekannte und noch vollständig erhaltene Schrift über Christus und den Antichrist setzt Franz Overbeck, *Quaestionum Hippolytearum specimen, Jenae 1864 p. 89 sq.*, mit Recht vor den Ausbruch der septimianischen Verfolgung im Jahre 202, in welchem Jahre nach Euseb, KG. VI, 7 der Schriftsteller Judas die viel besprochene Erscheinung des Antichrists schon für nahe hielt. Dass Hippolytus *(opp. ed. Lagarde p. 14. 24)* die Deutung des Thiers auf die Römer und deren Kaiser dem Theophilus als ein Geheimniss anvertraut unter Vorgabe von Furcht, ist allerdings beachtenswerth. Wenn aber Overbeck darin eine Erbitterung wider das römische Reich und die Ahnung des nahen Sturmes sehen will und die Schrift c. 200 ansetzt, so lässt doch dieser „Ungehorsam" gegen die Auctorität des Irenäus, der *adv. Haer. V, 30. 3 sq.* neben anderen Deutungen auch diese bereits erwähnt ohne sich zu entscheiden, sich einfach auf kritische Entscheidung und Fortschritt in der Exegese des Daniel und der Offenbarung zurückführen. Weiter beweist der erwähnte Fall von Byzanz und das Zeugniss, das Tertullian zumal den zu Niger haltenden Führern und Statthaltern giebt[1]), dass die Christen, besonders im Orient, schon 192—194 unter diesen zu leiden hatten. Schon darum kann die Schrift über den Antichrist gerade so gut c. 194 als c. 200 geschrieben sein.

Dazu scheint mir noch Folgendes beachtenswerth. Während auch schon Irenäus weiss, dass der Antichrist aus dem Stamme Dan kommen werde, hat Hippolytus inzwischen noch auffällige Einzelheiten neu erkundet, die nicht bloss auf weiteren Bibelstudien beruhen. Er lässt den Antichrist zuerst die drei Könige (!) von Aegypten, Libyen und Aethiopien durch Krieg tödten und fährt dann l. c.

1) *ad Scap. c. 2: nunquam Albiniani, nec Nigriani vel Cassiani inveniri potuerunt Christiani, sed iidem ipsi, qui per genios eorum in pridie usque juraverant, qui Christianos saepe damnaverant, hostes [Caesarum] sunt reperti.* Apol. c. 35, vgl. auch Keim, Aus dem Urchristenthum, S. 194 ff. Hefele, Beiträge zur KG. I (1864), S. 112 ff.

p. 27 § 52 fort: *τὸ δὲ ὅρμημα αὐτοῦ πρῶτον ἔσται ἐπὶ Τύρον καὶ Βήρυτον καὶ τὴν πέριξ χώραν.* Was bringt ihn gerade auf die Städte, deren eine in der Bibel gar nicht erwähnt ist? Eine Erklärung geben Ereignisse des Jahres 193. Herodian lib. III, c. 3 erzählt von Fehden zwischen Laodicea in Syrien und Antiochia, zwischen Tyrus und Berytus; in Folge davon schickte Niger, in Antiochia angekommen, maurische Lanzenträger mit einer Anzahl Bogenschützen aus, die in Wuth Laodicea überfielen, Volk und Stadt auf alle Weise misshandelten, alsdann die ganze Stadt Tyrus verbrannten und viel Raub und Mordthaten verübten. Sept. Severus baute dann diese Städte wieder auf und rächte sie an den Gegnern, die es mit dem Feinde gehalten. Diese neuesten Ereignisse machten einen solchen Eindruck, dass sie dem Hippolytus und wohl auch andern Zeitgenossen vorkamen als Typus des Antichrists und seines Beginnens. — Dies spricht für die Abfassung jener Schrift in der nächsten Folgezeit seit 194.

Hippolytus de Antiochenis partibus oriundus erat, berichtet Petrus Damianus lib. I, epist. 9 ad Nicol. II. auf Grund von älteren Quellen[1]), auf die später ein Licht fallen wird, wir aber hier nichts bauen wollen. Indess in dieselbe Gegend weist[2]) auch jene so frühe geschriebene Abhandlung „über Christus und den Antichrist", die laut Anfang und Schluss einem Theophilus zugeeignet ist. Zwar kommt dieser sinnige Name in der altchristlichen Literatur schon mehrere Male vor und hatte wohl nicht immer Fleisch und Blut. Aber selbst auf die Gefahr hin, dass wieder eine „naive Tirade" angemerkt wird, lege ich nun die Gründe dar, die auf denselben Theophilus deuten, der die drei Bücher an Autolykus geschrieben und nach seiner Bemerkung lib. II, 24 in einem

1) Vgl. Gieseler, KG. I, 1⁴ S. 341 f.

2) Die Notiz des Epiphanius, dass Tatian seine meisten Anhänger in Antiochien, Cilicien und Pisidien fand, braucht nach Lipsius a. a. O. S. 155 nicht auf das Syntagma des Hippolytus zurückzugehen, lässt sich aber doch auch für diesen und seine eigene Kenntniss jener Gegenden in Anspruch nehmen.

dem Euphrat und Tigris benachbarten Lande gelebt hat und herkömmlich für den 6. Bischof von Antiochia gilt.

Zunächst eignet Hippolytus die Abhandlung ganz in derselben Weise seinem „geliebten Bruder“ Theophilus zu, wie jener Theophilus seine Bücher dem Autolykus, den er *ἑταῖρος* nennt, als noch Heiden. Ferner sagt Hippolytus, weil Theophilus die von ihm mündlich vorgetragenen Stücke (*κατ᾽ ἀκρίβειαν ἐκμαθεῖν τὰ προτεθέντα σοὶ ὑπ᾽ ἐμοῦ κεφάλεια*) genau erfahren wolle, stelle er ihm das Gesuchte ausführlicher schriftlich vor Augen. Ganz ebenso will Theophilus das dem Autolykus in mündlichem Vortrag Entwickelte (II, 1) schriftlich wiederholen und ausführen. Solche Aehnlichkeit ist schon auffällig und findet sich nicht leicht bei einem andern Schriftsteller wieder. Dann aber sagt Hippolytus, er gebe diese Darlegung, damit sein Bruder darnach die *ἀντιτιθεμένους καὶ ἀντιλέγοντας τῷ σωτηρίῳ λόγῳ* beschämen könne. Das setzt ja gerade eine solche apologetische Thätigkeit voraus, wie sie Theophilus in den Büchern an Autolykus bekundet. „Siehe aber zu, dass du dies nicht ungläubigen und lästernden Zungen anvertrauest, es aber mittheilest braven und gläubigen Menschen, die fromm und gerecht und mit Gottesfurcht leben wollen.“ Das erinnert wiederum an eine Thätigkeit, wie sie die von Euseb, KG. IV, 24 erwähnten Schriften katechetischen Inhalts für unsern Theophilus bezeugen.

Dazu fallen dogmatische Gleichklänge auf, die schon Overbeck l. c. p. 45. 90 bemerkt hat:

Hippol. c. 2 bei Lagarde p. 2	Theophil. II, 9 ed. Otto p. 78
οἱ προφῆται προορῶντες διὰ πίστεως τὰ τοῦ λόγου μυστήρια .. οὐ μόνον τὰ παρῳχηκότα εἰπόντες ἀλλὰ καὶ τὰ ἐνεστῶτα καὶ τὰ μέλλοντα	*πάντες φίλα ἀλλήλοις καὶ σύμφωνα εἰρήκασι, τάτε πρὸ αὐτῶν γεγενημένα καὶ τὰ κατ᾽ αὐτοὺς γεγονότα καὶ τὰ καθ᾽ ἡμᾶς νυνὶ τελειούμενα. . . . καὶ περὶ τῶν μελλόντων*
ὀργάνων δίκην ἑαυτοῖς ἡνωμένοι ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς ἀεὶ τὸν λόγον ὡς πλῆκτρον, δι᾽ οὗ κινούμενοι ἀπήγγελον ταῦτα ἅπερ ἤθελεν ὁ θεὸς οἱ προφῆται.	p. 76 *ὄργανα θεοῦ γενόμενοι καὶ χωρήσαντες σοφίαν τὴν παρ᾽ αὐτοῦ* p. 82 *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ὡς δι᾽ ὀργάνου αὐτοῦ φησιν.*

Theophilus hat die Apokalypse als kanonisch gebraucht[1]), Hippolytus hat dieselbe vertheidigt; wie der Eine, so hat auch der Andere in Geschichte und Chronologie gemacht und gegen Marcion geschrieben; wie der Eine, so soll auch der Andere die Evangelien und andere Schriften commentirt haben, kurz, beider Anschauungen und Studien zeigen eine durchgreifende Verwandtschaft, die eine so ähnliche Bildung und freundschaftliche Beziehung, wie die Zueignung jener Schrift sie besagt, durchaus bestätigt.

Aber wie stimmt es damit, dass der Bischof Theophilus von Antiochien, der als Verfasser der Bücher an Autolykus gilt, nach der Angabe Euseb's schon 176 starb? Das führt uns zu Fragen, mit denen ich mich schon einmal vor Jahren in ganz anderem Zusammenhang (in diesen Jahrb. V, S. 483 ff. 618 ff.) befasst habe. Dass jener Autor noch nach 180 gelebt und seine Bücher geschrieben, ergiebt sich schon daraus, dass er III, 27 die Zeitrechnung bis zum Tode des Marc Aurel führt. Da er aber hierin eine ältere Quelle einfach wiedergiebt, und deren Abfassung durch Chryseros, einen Freigelassenen jenes Kaisers, und wiederum deren Benutzung durch Theophilus, und dazu gar dessen Tod schwerlich Schlag auf Schlag jenem Jahre 180 folgten, da dem gegenüber die Ansätze der antiochenischen Bischöfe jener Zeit bei Euseb auf eine fast gleichzeitige Quelle zurückgehen und deshalb eine so grosse Verfrühung des Ansatzes des Bischofs Theophilus nicht anzunehmen ist, so folgte daraus, dass der Verfasser der Bücher an Autolykus nicht der gleichnamige Bischof von Antiochien war, und mit diesem etwas älteren Zeitgenossen und Landsmann irrthümlich identificirt worden ist, ebenso wie er später, schon von Gennadius, für den bekannten, Jahrhunderte jüngeren Bischof Theophilus von Alexandrien gehalten worden ist.

1) Wegen dieses von dem Verfahren der Theologen der Antiochenischen Schule abweichenden Verhaltens wollte ihn schon Credner, Einl. in's N. T. 1836, S. 745 für eine vom antiochenischen Bischof Th. verschiedene Person ansehen.

Hiergegen hat sich Ad. Harnack in „Texten und Untersuchungen", I, 1882, S. 287 ff. erhoben und eine Anzahl Gründe aufgeboten, die er S. 289 krönt mit der Behauptung: „Hiernach scheint ein ernsthafter Zweifel an der Tradition des Eusebius, dass der Bischof Theophilus von Antiochien der Verfasser sei, nicht mehr möglich." Aber es scheint auch bloss so. Denn ein näheres Abwägen seiner Gründe und Anderer zeigt, dass er sich stark geirrt hat[1]). Während alle übrigen von ihm aufgezählten Dinge nur beweisen, was auf irgend einen andern am Ende des 2. Jahrhunderts im grossen Umkreis des Euphrat und Tigris schreibenden Theophilus gerade so gut passt als auf jenen Bischof von Antiochien[2]), kann nur die Chronologie entscheiden.

---

1) Um ferner rein sachlich zu verfahren, werde hier noch etwas Formelles abgethan. Es ist nicht artig von Harnack, dass er S. 289 N. 464 einen nur beiläufigen und als leicht gegebenen Hinweis verstümmelt, missversteht und dann mit vier! festnagelt, um auf diese Manier des Gegners „Unzuverlässigkeit als Literarhistoriker" darzuthun. Wenn er aber S. 291 sagt: „Der Versuch von E., alle diese Citate (bei Malalas) auf die Bücher ad Autolycum zurückzuführen, ist so künstlich, dass er einer Widerlegung nicht bedarf," so ist das denn doch fürwahr eine Art der Wiedergabe und Widerlegung, die vermeiden muss, wer selbst Zuverlässigkeit als Literarhistoriker beanspruchen will. Im Gegensatz zu Harnack selbst, der „Ignatius" S. 44 nur an das III. Buch an Autolykus gedacht hatte, sage ich a. a. O. S. 620 ausdrücklich: „über die Bücher an Autolykus hinaus weist freilich die folgende Notiz", und erinnere alsdann und S. 622, Z. 7 für den Inhalt der anderen Citate, die nicht auf jene Bücher passen, dass ja Theophilus noch viele andere Bücher geschrieben hat. — Im Uebrigen scheint sich Harnack in Betreff des Malalas, nach S. 292 N. 475, zu mir bekehrt und seine frühere Behauptung aufgegeben zu haben.

2) Vgl. a. a. O. S. 288 f.: „L. II., 24 (p. 144) sagt der Verfasser, dass der Euphrat und Tigris dem Lande nahe ist, wo er schreibt; ferner zeigt er ein besonderes Interesse für die Priester (II, 31 p. 152, III, 31 p. 240), endlich scheint er auch einige Kenntniss des Hebräischen besessen zu haben. Er ist gebildet und gelehrt in der h. Schrift. Er hat vielfach mit Häretikern zu thun gehabt [?] und berücksichtigt sie auch in dieser apolog. Abhandlung (II, 14; 25—27). Es sind ferner die „heiligen Kirchen", in welchen der Verf. die Lehren der Wahrheit niedergelegt sieht. Der Name Theophilus steht aber nach Lactantius [warum nicht schon aus dem θεοφιλὲς ὄνομα I, 1 und der Ueberschrift von lib. III?] fest."

Indem Harnack das übliche, von ihm selbst noch in seiner Schrift über Ignatius, 1878, S. 42 beliebte „c. 181" aufgegeben zu haben scheint, merkt er S. 289 N. 464 an: „In Wahrheit steht der ganze Zeitraum von 180 bis gegen Ende der Regierung des Commodus († 1. Jan. 193) offen" für den antiochenischen Bischof Theophilus als Verfasser der Bücher. Nun hat er aber „Zeit des Ignatius" S. 45 f. selbst gezeigt und auch neuerdings (a. a. O. S. 288) als feststehend anerkannt, dass Bischof Serapion, den Euseb 190 ansetzt, wirklich noch unter Commodus zwischen 189 und 192 begonnen hat. Aber Serapion ist nicht der unmittelbare Nachfolger des Theophilus, sondern zwischen beiden steht noch Bischof Maximinus mit seiner ganzen Amtszeit. Wie kann man also nur sagen, in Wahrheit stehe der ganze Zeitraum bis gegen 192 für Theophilus offen? „Wir wissen nicht, wie lange Maximinus Bischof gewesen ist," lautet die Ausrede. Allein so viel wissen wir doch, dass Euseb denselben von 177—189, also über 13 Jahre erstreckt. Mögen nun die chronologischen Ansätze dieser Partie des Euseb, wie Harnack S. 282 behauptet, „höchst wahrscheinlich" aus der spätestens 212 begonnenen und 221 vollendeten[1]) Chronik des Julius Afrikanus stammen, oder aus einer bis 192 reichenden älteren Quelle, wie ich bei früherer Gelegenheit (Jahrb. 1879, S. 464 ff.) dargethan zu haben meine und Lipsius (ebendort 1880) anerkannt hat, jedenfalls beanspruchen gerade die fraglichen Ansätze als von nahen Zeitgenossen überliefert — wie auch der Ansatz des Serapion bestätigt — eine solche Genauigkeit, dass Irrthümer von zehn und mehr Jahren anzunehmen sich als reine Willkür selbst richtet. Armer Maximinus, wie will dich Harnack auf ein Minimum reduciren und in die Enge treiben, nur um sich selbst mit Gewalt aus der Enge zu helfen! Aber vergebens ist sein Bemühen, es steht ihm noch vieles Andere im Wege.

Mag man sich entschliessen, den Bischof Theophilus von Antiochia jene Bücher frühestens 184 abfassen zu lassen,

1) Vgl. darüber die Schrift Gelzer's I, 1880. S. 19 f.

wie Keim, „Rom und das Christenthum“, S. 487 thut und wie Harnack S. 288 N. 459 Miene macht, oder dem Ansatz bei Euseb möglichst nahe schon 180—181, wie leider noch Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 554 und Holtzmann, Einl. 1885, S. 128 thun, so muss man diesen Bischof gleich nach Abschluss der Bücher sterben und dem Nachfolger Platz machen lassen, so muss man alle die andern Schriften desselben Autors den Büchern an Autolykus vorangehen, und diese mit Keim „ohne Zweifel die letzte Arbeit des Antiocheners“ sein lassen. Aber Theophilus selbst protestirt wider ein so gewaltthätiges Beginnen. Während er im I. Buch ein mündliches Gespräch nur wiedergiebt, sagt er in der Einleitung des II. Buchs, er wolle sich in Fortsetzung der mündlichen Verhandlung nunmehr schriftlich an den Autolykus wenden, obgleich er in der Schriftstellerei noch ganz unerfahren sei (*κἂν ἰδιώτης ᾧ τῷ λόγῳ*)! Damit ziert sich aber kein alter Bischof, der mit einem Fuss schon im Grabe steht, eine ganze Reihe Schriften hinter sich hat und eben die letzte schreibt. So bekennt nur ein Anfänger in der Schriftstellerei und allenfalls im geistlichen Amt. Wie Anfänger pflegen, benutzt er jede Gelegenheit, sich selbst zu citiren, aber es ist immer nur ein und dasselbe Buch, das er (II, 28. 30. 31. III, 19) fünf- oder sechsmal citirt und schliesslich in lib. III. wiederkäuet[1]). Wie hätte er doch Gelegenheit

1) Damit modificire ich die früher (a. a. O. S. 622) vertretene Ansicht, als sei das III. Buch eigentlich das erste und II, 30 unter *τῇ πρώτῃ βίβλῳ τῇ περὶ ἱστοριῶν* gemeint. Dass der Pariser Codex III, 19 nicht *ἐν τῷ δευτέρῳ τόμῳ*, sondern *ἐν ἑτέρῳ τόμῳ* hat, ist nicht damit abgethan, dass ihn Harnack S. 290 N. 467 werthlos nennt, erklärt sich aber einfach dadurch, dass der Codex von Anfang an nur Buch III. enthielt und deshalb nicht gut auf „das zweite“, sondern nur auf „ein anderes“ Buch verweisen konnte. Entscheidend aber ist die auch von den Gegnern nicht beachtete Bemerkung über das fragliche Buch: II. 30 *ᾗ εἰ βούλει καὶ σὺ δύνασαι ἐντυχεῖν*. Hat also Autolykus dasselbe noch nicht erhalten, so kann das dritte Buch ihm nicht zuerst zugekommen sein. Nun wäre aber doch zu erwarten, dass er jenes Buch auch wirklich gewünscht und empfangen habe. Warum schickt ihm Theophilus nicht einfach jenes Buch *περὶ ἱστοριῶν*, sondern bemüht sich III, 16—30 von Neuem, die Chronologie und Geschichte genauer zu zeigen? Allem Anschein nach hatte jenes wesent-

gehabt, bei manchen von ihm behandelten und berührten Fragen auf Ausführungen zu verweisen, wie sie gegen Marcion und Hermogenes nöthig waren und auch in den Schriften katechetischen Inhalts vorkamen, wenn er diese verschiedenen Arbeiten nur erst geschrieben gehabt hätte. Darum lasse man ihn doch gefälligst noch einige Jahre leben, damit er Zeit hat, noch zu reifen und noch eine ganze Reihe Bücher zu schreiben, die Euseb, Kirchengesch. IV, 24 nur zum Theil aufzählt; darum gestehe man aber einfach, dass der Verfasser der Bücher nicht der gleichnamige Bischof von Antiochien gewesen sein kann.

Weiteren Anhalt und neue Gründe bietet uns die bereits erwähnte Schrift desselben (vgl. Harnack a. a. O. S. 290 oben) Autors πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους, die zwar selbst verloren ist, auf die aber wahrscheinlich die Angaben über jenen Irrlehrer bei Hippolytus und Anderen

---

lich denselben Inhalt wie lib. III. von c. 16 ab, und ist hier nur kürzer wiedergegeben. So passen jene Hinweise auch auf unser III. Buch, das von Lactantius Instit. I, 23 geradezu als des *Theophilus liber de temporibus ad Autolycum* citirt wird. Ob aber jenem „ersten Buche περὶ ἱστοριῶν“ je ein zweites und drittes folgte, ist bei dem völligen Schweigen darüber nach alten und neuen Beispielen zu bezweifeln, mögen Harnack und Zahn über deren Inhalt und die Grammatik streiten.

Im übrigen geht das I. Buch c. 2 aus von der heidnischen Zumuthung, „zeige mir deinen Gott“ und schliesst c. 14 mit der Wendung: weil du gesagt hast, „zeige mir deinen Gott“: dies ist mein Gott, ihn zu fürchten und ihm zu vertrauen. Sagt nun Th. dem Autolykus II, 1, er habe ihm vor diesen Tagen auseinandergesetzt, τίς μου ὁ θεός, und jener habe seiner ὁμιλίᾳ sein Ohr geliehen, und dann seien Beide nach Hause gegangen, nun aber wolle er ihm διὰ τοῦδε τοῦ συγγράμματος, also durch schriftliche Mittheilung des jetzigen lib. II. die Nichtigkeit des heidnischen Götzendienstes darthun, so erscheint damit lib. I. im Unterschied von II. nur als Wiedergabe der mündlichen ὁμιλία über besagtes Thema. Am Schlusse des II. Buchs fordert Th. den Au. auf, öfter mit ihm zusammenzukommen, damit er auch aus der lebendigen mündlichen Rede die Wahrheit genau erlerne. Im Anfang von lib. III. erwähnt aber Th., dass Au., obwohl er mit ihm zusammengekommen, noch immer das Wort der Wahrheit für Unsinn halte, im Wahn, die christlichen Schriften seien erst von gestern. Sind etwa die mündlichen Verhandlungen für ein schriftstellerisches Vorgeben zu halten, welches Lücken und Unvollständigkeit erklärt?

zurückgehen. Zur Ermittlung chronologischer Daten handelt es sich nun darum, in welchem Verhältniss jene Angaben zu der noch erhaltenen, um 206 verfassten Schrift des Tertullian wider Hermogenes stehen. Schon in seinem Beitrag „Zur Quellenkritik des Gnosticismus", Zeitschrift für hist. Theol. 1874, S. 206 ff., und nun wieder a. a. O. S. 294 ff. will Harnack auch den Tertullian schon jene Schrift des Theophilus benutzen lassen, weil er keine andere Quelle zu nennen wüsste. Prüfen wir also diese bereits zweimal vorgetragene Ansicht.

Die ganze betonte Aehnlichkeit zwischen beiden Darstellungen besteht bloss in der Anführung der am meisten charakteristischen Aussprüche des Hermogenes und dem den Ketzern gegenüber stehenden Vorwurf der Neuheit ihrer Lehre, womit jedenfalls nichts über die Priorität der einen oder der andern Schrift entschieden wird. Eben so wenig wird dadurch etwas ausgemacht, dass Tertullian in seiner Abhandlung ein einziges Mal (c. 34) Zeugnisse aus der Apokalypse anführt, ebenso auch Theophilus daraus nach Euseb's Kirchengesch. IV, 24 Zeugnisse angeführt haben soll, indem er wahrscheinlich Stellen wie Apok. XX, 10 benutzte, um der dem Tertullian noch unbekannten Meinung der Secte des Hermogenes von einer Auflösung des Teufels und der Dämonen *εἰς ὕλην* den orthodoxen Ausgang desselben entgegen zu stellen. Schrieb doch Melito ein eigenes Buch *περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου.*

Wo Tertullian seine Vorgänger und Quellen im Kampfe wider die Valentinianer und die Gnostiker überhaupt aufzählt (c. Val. c. 5), nennt er einen Justinus, Miltiades, Irenäus, Proculus, aber keinen Theophilus. Hätte Tertullian gewusst, dass Hermogenes schon einige zwanzig Jahre früher von jenem heimgeleuchtet worden wäre, so würde er ihm dies schwerlich schenken. Nun aber erklärt er ihn für eine ganz neue Erscheinung, die er in Carthago selbst mit Augen sieht. Liest man seine Schrift aufmerksam durch, so besagen seine Ausdrücke (cf. c. 37. 38. 41. 43) deutlich, dass er eine zusammenhängende Schrift des Hermogenes selbst vor sich hat und diese auf eigene Faust verarbeitet, und

nicht „eine ältere Schrift gegen denselben seiner Bekämpfung zu Grunde gelegt hat“.

Auf Unabhängigkeit des einen Schriftstellers vom andern weist ferner der Umstand, dass Tertullian die von Hermogenes wiederholte Lehre von der Ewigkeit der Materie c. 1 auf die Stoiker zurückführt; Theophilus dagegen führt diese schon bei älteren Irrlehrern und Heiden beliebte Ansicht gelegentlich ad Autol. II, 4, und also auch in der fraglichen Schrift auf Plato zurück, gerade so wie der Auszug daraus in Philos. VIII, 17 noch thut.

Wie Hippolytus u. A. beweisen, berichtete Theophilus weiter als Lehre des Hermogenes, Christus habe nach seiner Auferstehung seinen Leib in der Sonne niedergelegt. Dass sich zu dieser Darstellung der häretischen Christologie, die übrigens trotz der Verwerthung von Ps. 19 v. 5 f. an fremde Einflüsse gemahnt, schlechterdings keine Parallelen bei Tertullian finden, gesteht Harnack S. 296 selbst. Aber die Sache steht noch schlimmer für ihn. Wo Tertullian in einer eigenen Schrift *de resurrectione carnis* und *de carne Christi* handelt und mit Apelles in's Gericht geht, der *de sideribus et de substantiis superioris mundi carnem Christi mutuatus est* (c. 6), hätte er den daran gemahnenden Irrthum des andern verhassten Ketzers nicht ungerügt gelassen, wenn er ihn gekannt hätte. Aber statt dessen stellt er ihm geradezu ein Zeugniss der Rechtgläubigkeit im Punkte der Christologie aus, indem er c. 1 schreibt: „Hermogenes scheint denselben Christus anzunehmen wie wir; aber (im Grunde) doch nicht denselben“ insofern, als die Lehre von der Ewigkeit der Materie in ihren Consequenzen die ganze Gottheit bedrohe[1]). Dies beweist deutlich, dass

1) So übersetzt Kellner, Tertullian 1880, II, S. 62 richtig die Worte: *Christum dominum non alium videtur aliter cognoscere, alium tamen facit, quem aliter cognoscit, immo totum quod est deus aufert, nolens illum ex nihilo universa fecisse.* Vgl. dazu auch Uhlhorn bei Herzog und Plitt VI² S. 45. — Böhmer, Hermogenes Africanus, 1832, p. 105 war scheint's mit Blindheit geschlagen, dass er jene Stelle nicht fand, aus der schon Mosheim ersah, „dass nach Tertullian's Zeugniss Hermogenes in der Lehre von Christo rechtgläubig gewesen“.

Tertullian von jener zum Doketismus führenden, also grundstürzenden Ketzerei des Hermogenes in der Christologie noch gar keine Ahnung hatte, dass diese erst später und sonstwo hervortrat, dass die Schrift des Theophilus nicht schon 206 in derjenigen des Tertullian benutzt, sondern wahrscheinlich erst nach dieser geschrieben ist.

Während Tertullian seine Schrift *adversus Hermogenem* geschrieben und darin die unter seinen Augen lebende Person des Gegners und seine Irrlehre auf's Korn genommen hat, besagt dagegen schon der Titel der Schrift des Theophilus *πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους* (Eus. IV, 24) nach dem damaligen, dem Autor selbst geläufigen[1]) Sinne des Wortes, dass sie gegen die „Secte" des Hermogenes gerichtet war, also bereits gegen solche, die das System ihres Meisters in der Gegend von Antiochien ausbreiten und fortbilden konnten, ohne dass er selbst je dorthin zu kommen brauchte.

Ferner Irenäus behandelt um 186 die verschiedenen gnostischen Auffassungen der Auferstehung ausführlich und weist gegenüber u. A. der Meinung: *interiorem hominem derelinquentem hic corpus in supercoelestem ascendere locum* auf Christus und sagt Haer. V, 31, 1. 2: *corporaliter resurrexit et post resurrectionem assumptus est*, also *corporaliter venient ad conspectum dei.* Wäre damals schon Hermogenes mit seiner in diesem Punkte schreienden Irrlehre aufgetreten und die Schrift des Theophilus darüber bereits vorhanden gewesen, so hätte er sich über ihn gewiss nicht ausgeschwiegen. Wo aber sonst sich zwischen den Büchern an Autolykus und Irenäus einige Anklänge finden, erstrecken sich diese, wie Harnack S. 292 ff. zeigt, „nicht auf jene drei Bücher überhaupt, sondern nur auf den Abschnitt in diesen Büchern, wo der Verfasser von den Häretikern gehandelt hat (II, 25. 26)". Zur Erklärung hat man aber

1) Vgl. ad Autol. II, 14. Den Lehren der „heiligen Kirchen", bei denen man sein Heil finde, werden von Theophilus hier *αἱ διδασκαλίαι τῆς πλάνης, λέγω δὲ τῶν αἱρέσεων*, d. i. der Secten, entgegengestellt. Die Uebersetzung bei Otto p. 101: *erroris doctrinae, haereses dico*, ist grammatisch und sachlich ungenau.

nicht mit jenem an des Theophilus Schrift wider Marcion zu denken, die Irenäus noch gar nicht kannte, sondern vielleicht an eine andere gemeinsame Quelle, wie Justin's Schrift wider denselben, die Irenäus IV, 6, 2, cf. V, 26, 2 ausdrücklich benutzte, und welche auch dem Theophilus, der selbst wider Marcion schrieb, so bekannt gewesen sein wird wie dessen Apologie, aus der er einmal einen Satz wörtlich herüber genommen hat[1]). Dooh wahrscheinlich lag dem Theophilus (durch Vermittlung des Hippolytus) bereits des Irenäus Widerlegung der fälschlichen Gnosis vor, als er seine Bücher an Autolykus wie die gegen einzelne Irrlehrer schrieb.

Als Hippolytus c. 225—235 die Philosophumena verfasste, berichtet er über Hermogenes wiederholt darin, und zwar auf Grund der ihm vorliegenden Schrift des Theophilus, seines Freundes, aber als er frühestens 195, wahrscheinlich erst 202—205 sein Syntagma der 32 Häresen schrieb, wusste er über Hermogenes noch kein Wort zu sagen, war die Schrift des Theophilus über denselben noch so wenig als die des Tertullian erschienen.

Aber Clemens von Alexandrien? Er erwähnt doch „schon" des Hermogenes, indem er in Ekloge 56 sagt: *ἔνιοι μὲν οὖν φασὶ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἐν τῷ ἡλίῳ αὐτὸν ἀποτίθεσθαι, ὡς Ἑρμογένης.* Und den Clemens setzt man ja gewöhnlich um 182 an. Indess als derselbe (vgl. Th. Zahn, Forschungen, III, 1884, S. 166 ff.) im Jahre 200—202 im I. Stromat. seine Chronologie bis zum Tode des Commodus (1. Jan. 193) führte, erwähnt er zwar den Cassianus und Tatianus als seine Vorgänger in der Chronologie, aber den Theophilus erwähnt er nicht, kennt er noch

1) ad Autol. III, 30 *τοῖς εὐφώνως ὑβρίζουσι τὸν θεὸν ἆθλα καὶ τιμὰς τιθέασιν.* Just. Apol. I, 4: *ἆθλα δὲ καὶ τιμὰς τοῖς εὐφώνως ὑβρίζουσι τούτους τίθετε.* Vgl. auch I, 8 mit Apol. I, 19. — Die missverständliche Angabe II, 30 *Νῶε, ὃς κέκληται ὑπὸ ἐνίων Δευκαλίων*, worüber Th. schon einmal in dem ältern Buch gehandelt haben will, geht wohl ebenfalls zurück auf Justinus, der Apol. II, 7 sagt: *τὸν μόνον . . . παρ' ἡμῖν καλούμενον Νῶε, παρ' ὑμῖν δὲ Δευκαλίωνα.*

nicht, obgleich der nicht bloss im III. Buch an Autolykus, sondern schon in der ältern Schrift τῇ πρώτῃ βίβλῳ τῇ περὶ ἱστοριῶν eine ausführlichere Zeitrechnung und zugehörige Zusammenstellung gegeben! Sollen diese Werke schon damals längst vorhanden gewesen sein, und der „Allesbenutzer" Clemens nur keine Ahnung davon gehabt haben? In jener Ekloge gerade erwähnt er nebst anderen Lehrern auch den Pantänus, so dass dessen Tod (200) längere Zeit vorausgesetzt erscheint. Da nun nach der wiederholten Angabe Euseb's, Kirchengesch. V, 11; VI, 13 Clemens des Pantänus und anderer Lehrer in den Hypotyposen gedachte, und ausserdem auf denselben wahrscheinlich Strom. I, 11 hinweise, so hat man die Eklogen bisher allgemein als Bruchstücke der Hypotyposen angesehen. Auch wenn Zahn dagegen Recht hätte, dieselben vielmehr als Bestandtheile eines VIII. Buchs der Stromateis auszugeben, so muss er doch dabei die 200—203 gesetzten ll. I—VII. als ein Ganzes fassen und mit dem angeblichen l. VIII. einen „überraschend neuen Anlauf" (S. 113) nehmen lassen zu einem zweiten Theil: wer weiss wie viel Jahre nach Abschluss des ersten. Die Hypotyposen aber, zu denen unsere Ekloge wahrscheinlicher gehörte, sind anerkanntermassen in der letzten Zeit seines Lebens nach 203 ausserhalb Aegyptens geschrieben. Nun wissen wir aus Euseb, KG. VI, 11 (vergl. Zahn, S. 175), dass Clemens sich vor dem Jahre 211 vorübergehend in einer cilicischen oder cappadocischen Stadt aufhielt und von dort nach Antiochia gereist ist, und zwar bald nach dem Antritt des Asclepiades seit 209 oder 210[1]). Dort in Cilicien oder in Antiochia selbst wird also Clemens um 211 die Irrlehre der Secte des Hermogenes durch die neue Schrift des Theophilus dagegen kennen gelernt und bei seinen Aufzeichnungen verwerthet haben[2]).

1) Vgl. Harnack, Ign. S. 47; Lipsius, Jahrb. 1880, S. 294 f.

2) Vielleicht war diese Härese verwandt mit jenen „Doketen" in der Umgebung von Rhossus, an die der benachbarte Bischof Serapion von Antiochia († c. 210) jenen Brief schrieb, von dem Euseb, KG. VI, 12 ein schönes Fragment mittheilt. Dieselben bedienten sich dar-

Interessant ist auch noch der Bericht des Theodoret, der haer. fab. I, 19 über Hermogenes sagt: *οὗτος τοῦ κυρίου τὸ σῶμα ἐν τῷ ἡλίῳ εἶπεν ἀποτεθῆναι.* Schon Volkmar, Hippolytus und die römischen Zeitgenossen, 1855, S. 26 ff. erkannte in „dieser seltsamen und kaum verständlichen Gestalt der Notiz eine ungeschickte Epitome, sicher von keiner andern als einer auch schon passivischen, nur vollständigeren oder deutlicheren Satzfügung", wobei seinem um so bewundernswertheren Scharfsinn der entsprechende Satz bei Clemens ganz entging. Theodoret nennt zwar als Schriftsteller, die wider Hermogenes geschrieben, nur den Theophilus und Origenes, unter welchem er sonst und wohl auch hier den Verfasser der Philosophumena versteht. Da er aber den Clemens unzählige Male nennt und benutzt, wäre es schon möglich, dass er jene Angabe aus dessen Ekloge 56 genommen hätte. Aber an dieselbe fügt er als weitere Ketzerei des Mannes unmittelbar *τὸν δὲ διάβολον καὶ τοὺς δαίμονας εἰς τὴν ὕλην ἀναχεθήσεσθαι,* eine Mittheilung, die

nach des Evangeliums des Petrus. Dieses aber wird (vgl. de Wette, Einl. II, 1848, S. 95) geradezu für identisch genommen, jedenfalls aber verwandt gewesen sein mit der Doctrina Petri, aus der Origenes de princ. I prooem. c. 8 die Erklärung des Auferstandenen anführt: *non sum daemonium incorporeum*, eben dieselbe, welche sich auch im Briefe des „Ignatius" von Antiochia ad Smyrn. c. 3 findet. Ganz in Uebereinstimmung damit lehrte auch Hermogenes nach Philos. VIII, 17: *Χριστὸν μετὰ τὸ πάθος ἐγερθέντα ἐν σώματι πεφηνέναι τοῖς μαθηταῖς·* Wie ist aber bei dieser Annahme noch Doketismus möglich? Nur so, wie die Secte des Hermogenes weiter lehrt: *ἀνερχόμενον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἐν τῷ ἡλίῳ τὸ σῶμα καταλελοιπέναι*, er selbst aber sei zum Vater gegangen. Dort in der Nähe von Antiochien wird durch die Berührung mit andern Doketen die Irrlehre des Hermogenes durch Schüler die Fortbildung zum Doketismus erhalten haben. — Als Auctorität jener Doketen nennt Serapion den Marcianus, über den (vgl. Lipsius, Quellen der Ketzergesch. S. 33) sonst nichts bekannt ist. Sollte er vielleicht identisch sein mit Marcion, gegen den Theophilus ebenfalls schrieb, indem ein Schreibfehler auf einer Seite oder sonst ein Irrthum vorläge? Die *Μαρκιανοὶ* in Justin's Dial. c. 35, Marciani im Muratorianum sind nach Hilgenfeld, Zeitschr. 1880, S. 482, Marcioniten.

sich weder in den Philosophumena[1]), noch in den Ueberbleibseln des Clemens findet, und die doch aus ein und derselben Quelle mit jener ersten Satzhälfte geschöpft zu sein scheint. Will man sie also nicht auf eine verlorene Stelle des Clemens oder — was kaum angeht — eine andere Quelle zurückführen, so kann man nur schliessen, Theodoret habe die von ihm ausdrücklich genannte Schrift des Theophilus nicht bloss aus seinem Eusebius ersehen, sondern selbst benutzt, dieses sei die schon von Volkmar S. 26 N. 2 postulirte gemeinsame Quelle, „die der Philosoph. vollständiger und freier, Theodoret nur allzu abreviirend wiedergegeben hat".

Wie aus dem beigebrachten Beweismaterial allseitig zur Genüge erhellt, hat Theophilus nicht schon c. 180, d. h. an dreissig Jahre vor der parallelen Schrift des Tertullian, sondern c. 206—211 gegen die in die syrische Gegend eindringende Secte des „Hermogenes Afer" seine Abhandlung verfasst. Die drei Bücher an Autolykus aber, die einem Manne wie Clemens noch 200—202 nicht bekannt waren, sind frühestens gleichzeitig mit, aus den angeführten Gründen wahrscheinlicher bald nach der Schrift des Hippolytus über den Antichrist, also 195—200 anzusetzen[2]). Ohne Grund behauptet Harnack a. a. O. S. 288, der Verfasser hätte es nicht unterlassen können, in seiner chronologischen Uebersicht den Tod des Commodus zu vermerken, wenn derselbe schon erfolgt wäre. Warum hat er

1) Dies verhindert, mit Hilgenfeld (Zeitschrift, 1880, S. 479, Ketzergeschichte S. 76) jene Angabe über den Leib Christi auf Philos. VIII, 17, wo dazu das Satzgefüge ein anderes ist, zurückführen und auch damit beweisen zu wollen, dass Theodoret nicht bloss das X., sondern auch die andern Bücher der Philosophumena gekannt habe.

2) Dodwell wollte die Bücher post annum CCIII ansetzen. Er schloss nämlich aus III, 30 *τοὺς σεβομένους αὐτὸν ἐδίωξαν καὶ τὸ καθ᾽ ἡμέραν διώκουσιν ... καὶ ἕως τοῦ δεῦρο ὠμοῖς αἰκισμοῖς περιβάλλουσιν*, dass Theophilus mitten in der Zeit einer Verfolgung geschrieben habe. Indess diese etwas rhetorisch gehaltenen, dazu an Justin so angelehnten Worte passen auch schon für die Jahre 194—200, wie bereits S. 616 gezeigt ist.

denn nicht einfach bis zum laufenden Jahre, dem so und sovielsten des Kaisers N. gerechnet, wie doch ein Julius Afrikanus und Hippolytus in ihren Chroniken thaten? Seine Absicht ist eben nicht, eine Chronik bis auf die Gegenwart zu schreiben, sondern das Alter der jüdisch-christlichen Literatur an der Hand der Geschichte zu veranschaulichen. Dabei bezieht er sich der Objectivität wegen auf Chryseros, den Freigelassenen des Marcus Aurelius Verus, „welcher von der Gründung Roms bis zum Tode des eigenen Patrons, des Kaisers Verus, Alles klar beschrieben hat, sowohl die Namen als die Zeiten", und führt seine Rechnung gerade so weit, als dieser ihm die Regierungszeiten der Kaiser und die Summe an die Hand gab. Ueber dessen Angaben hinauszugehen und die Jahre des Commodus und Weiteres auf eigene Faust hinzuzufügen, war ganz überflüssig für seinen Zweck, da diese Jahre der selbst durchlebten Gegenwart angehörten und zu dem hergebrachten Endpunkt der Rechnung sich unwillkürlich von selbst in Gedanken addirten. Hat doch aus demselben Grund Euseb die Reihenfolge der Bischöfe nur bis c. 303 gegeben, weil die Folgenden seine Zeitgenossen waren und noch keiner geschichtlichen Beurkundung bedurften[1]).

Dass der Schriftsteller Theophilus, der später gar für jenen so viel jüngeren Bischof von Alexandria gehalten wurde, schon von Euseb für seinen etwas älteren Zeitgenossen und Landsmann, den Bischof Theophilus von Antiochia angesehen und daraufhin von Späteren dafür hingenommen wurde, erklärt sich jedenfalls viel leichter als jene andere zweifellose Verwechselung. Das von Harnack von seinen Voraussetzungen aus mit Recht als „höchst auffallend" bezeichnete Schweigen der griechischen Orientalen, besonders der antiochenischen Bischöfe und Gelehrten über Theophilus und seine Schriften hat nun seine einfache Er-

1) *Nec enim ad Theophili, sed Chryserotis tempora referenda sunt, quae ad finem usque Marci descripsit e Chryserote Theophilus*, erklärte bereits H. Dodwell in den Zusätzen zu Joh. Pearson's Abhandl. de serie et successione Rom. episc. Londini, 1687, p. 11.

klärung darin gefunden, dass derselbe niemals den antiochenischen Bischofsstuhl geziert und dadurch seinen Schriften Auctorität verliehen hat. Wenn es aber wahrscheinlich ist, „dass die Bücher gegen Autolykus verhältnissmässig bald nach ihrem Erscheinen im Abendlande [von Novatian] gelesen wurden“ (Harnack S. 297), so ist das nun auch natürlich und begreiflich geworden: denn Novatian war in Rom Freund und Gesinnungsgenosse Hippolyt's, dieser aber und Theophilus haben einander ihre Schriften ausgetauscht.

Da Hippolytus also die Uebersicht der 32 Häresen frühestens 195, wahrscheinlich erst 202—205, seine Schrift über den Antichrist aber 194—200 verfasst hat und dazu noch bis 235 ein rüstiges Mannesalter bekundet, so ist seine Geburt kaum früher als c. 170 anzusetzen. Ein so productiver Schriftsteller, wie er war, wird auch schon vor dem gewöhnlichen Alter von 23—25 Jahren seinem Drange gefolgt sein.

Wann er aus der Nachbarschaft des Theophilus weg nach Gallien gegangen ist, lässt sich mit den bisherigen Hülfsmitteln nicht genauer bestimmen. Vielleicht haben ihn die besonders in Syrien und Umgegend im Jahre 193—194 sich abspielenden Kämpfe zwischen Severus und Niger bewogen, die bedrängte Heimath zu verlassen und, aus der Noth eine Tugend machend, sich in dem damals noch von Albinus nicht bewegten Gallien beim berühmtesten Kirchenlichte seiner Zeit selbst zum rechten Kirchenmanne auszubilden. Durch das Ansehen und wohl auch die Fürsprache des mit Rom im regen Verkehr stehenden Irenäus, der ihn vielleicht zu einer oder der andern der von Euseb, KG. V, 20. 24 bezeugten Sendungen dorthin benutzte, fand er in Rom, dem damaligen Sammelpunkt so vieler strebsamen Männer[1]), Eingang und Aufnahme in den Klerus. Durch ausgezeichnete Kenntnisse und grosse Rührigkeit errang er hier die Auctorität und Bedeutung, in der er im bekannten Streite mit dem Bischof Callistus in den Philosophumena sich selbst uns darstellt und für jetzt zu keiner besonderen Erörterung Grund giebt.

1) Vgl. hierüber de Rossi, Bull. 1866, p. 87.

Erst bei dem Jahre 235 haben wir wieder einzusetzen, aus Veranlassung einer Notiz, die „der Chronograph vom Jahre 354“ [1]) in dem von ihm mitgetheilten Verzeichnisse der römischen Bischöfe aufbewahrt hat, und die von einem älteren herrührt, der das Verzeichniss von 230—253 fortsetzte und einige Ereignisse aus der Zeit einflocht. Dieselbe lautet: *Eo tempore Pontianus episcopus et Yppolitus presbyter exoles sunt deportati in Sardinia in insula nociva Severo et Quintino cons. [235]. In eadem insula discinctus est IIII. Kl. Octobr. et loco ejus ordinatus est Antheros XI. Kl. Dec. cons. ss. [235].* Nach den schon von Aelteren beigebrachten Belegen besagt der Ausdruck *discinctus est*, dass Pontianus am 28. September seiner Bischofswürde entsagte, da er nach anderer Quelle erst am 30. October starb [2]). Jene Entsagung aber mag zusammenhängen mit einem Ausgleich und einer Aussöhnung zwischen beiden doch einmal demselben Geschick verfallenen Greisen. Die Philosophumena selbst beweisen, dass ein gut Stück persönlicher Abneigung gegen Callistus mitspielte und die Kluft vergrösserte, die einem unschuldigen Nachfolger gegenüber fortfiel. Dass Hippolytus sich wirklich mit den Gegnern schliesslich vertragen und ausgesöhnt und der officiellen römischen Kirche Grund zu dankbarem Andenken gegeben hat, beweist die Art, wie diese sein schismatisches Auftreten bald verziehen und vergessen hat und ihn rückhaltlos als grossen Heiligen feiert. Das Papstbuch vom Jahre 530 bewahrt aus einer alten, der Chronik von 354 verwandten, aber ausführlicheren Quelle neben dem Todestag des Pontianus III. Kal. Novembr. die Angabe: *Quem beatus Fabianus adduxit navigio [cum clero per navim] et sepe-*

1) Herausg. von Th. Mommsen im I. Bande der Abhandl. der phil.-hist. Classe der K. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften 1850, S. 635. — Abdruck des Verzeichnisses bei Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe, S. 266. Kraus, RS.² S. 595.

2) Vgl. meine Untersuchung über die h. Cäcilia im Zusammenhang mit der Papstcrypta und der ältesten Kirche Roms, Zeitschr. für KG. IX, S. 33 f.

livit in coemeterio Calisti via Appia, wobei des Hippolytus nicht gedacht wird.

Nun aber steht schon in der durch die Chronik von 354 aufbewahrten *depositio martyrum* zu

idus Aug. Ypoliti in Tiburtina et Pontiani in Calisti.

Da hier die Beisetzung Beider oder doch deren Feier auf einen Tag fällt, so schliesst man gewöhnlich, Hippolytus sei wie Pontianus auf Sardinien gestorben und zugleich mit ihm von Fabianus im Jahre 236 oder allenfalls 237 heimgeholt und am 13. August — an einem andern Orte — beigesetzt worden. Indess lässt sich auf jenes Zusammentreffen wenig bauen. Stehen doch in demselben Verzeichniss[1]) zu *XIII. Kl. Feb. Fabiani in Calisti. et Sebastiani in Catacumbas*, deren Tod mehr als 50 Jahre auseinander liegt. Wenn man aber zur Unterstützung jener Auslegung auf die Bezeichnung Sadiniens als „schädliche Insel" hinweist und sagt, die Verbannung dorthin komme einem Todesurtheil ziemlich gleich, so ist dabei nur vergessen, was Hippolytus selbst erzählt, wie sein Gegner Callistus ehedem (186—188) auch nach Sardinien verbannt[2]) worden war, aber nach erfolgter Begnadigung (c. 191) ganz gesund und munter heimkehrte samt einer Anzahl anderer Märtyrer, die wahrscheinlich schon seit der Verfolgung von 177 dort schmachteten. Zumal wenn Hippolytus ausserhalb Roms starb, hatte man ja den Tag der Beisetzungsfeier in der Hand; und auch wenn er erst viele Jahre später heimging, war es ja nur natürlich und schön, ihn an ein und demselben Tage mit Pontianus zu feiern, da Beider Namen durch Schicksal und Freundschaft verbunden waren. Darum ist es nicht wohlgethan, um jenes Datums willen jeden Gedanken an ein längeres Leben unseres Schriftstellers und Heiligen mit Döllinger u. A. von vornherein als „unmöglich" von der Hand zu weisen und jedes weitere Lebenszeichen kaum einer Beachtung werth zu halten.

---

1) Bei Mommsen a. a. O. S. 631; im Anhang zu Ruinart, acta martyrum. Kraus, RS. S. 698. Migne, Patrol. lat. tom. 13, p. 465.

2) Ueber die Chronologie vgl. meine h. Cäcilia S. 28 f.

Nur 50 Jahre nach Abschluss jener Chronik erzählt der Dichter Prudentius in einem eignen Hymnus, Perist. XI, wie er selbst der grossartigen Feier des Presbyters Hippolytus am 13. August in dessen Grabkammer an der via Tiburtina anwohnte, und schildert deren Pracht. Zugleich aber malt er mit dichterischer Phantasie ein Bild aus, welches er eben dort gesehen haben will, wie der Präfect an dem treuen Martyrer sein *ergo sit Hippolytus* (v. 87) nach Massgabe des alten Mythus vom Sohne der Phädra ausführen lässt. Mag der Dichter wirklich schon ein Bild des Inhalts dort erblickt haben, oder ein solches nach Dichterart nur vorgeben[1]), oder irgend eine andere Darstellung arg missdeutet haben, jedenfalls beruht diese Art des Martyriums auf Phantasie und dem Nachklingen des von Ovid Metam. XV. behandelten Mythus, der dem Namen anklebte. Prudentius erzählt aber weiter, Hippolytus sei bei Ostia Tiberina gestorben, und von dort habe man seinen Leichnam nach Rom gebracht und daselbst in der Grabkammer beigesetzt. Diese Nachricht hat Döllinger leider ganz übergangen, und daher entging ihm der Kern und springende Punkt im Entwicklungsprocess der späteren Legende. Gewiss aber ist diese Angabe ganz andersartig und von anderem Werth, als der mythische Verlauf des Martyriums, mit dem sie nicht steht und nicht fällt; gewiss ist dieselbe nicht von Prudentius selbst erdichtet, sondern er hat sie so in Rom gehört. Woher aber diese Ueberlieferung schon 350—400? Welches ihre Veranlassung, ihr Grund? Je länger man so fragt, desto wahrscheinlicher wird es schon hieraus, dass Hippolytus in der That nicht auf Sardinien, sondern an der Mündung des Tibers gestorben ist, wenn auch nicht auf jene phantastische Art, so doch vielleicht den Tod des Bekenners. Dass dabei das eine Mal Ostia, das andere Mal Portus angegeben und Beides vermischt wird, kann ja nicht in's Gewicht fallen, bei so nahen und zu einander gehörenden

---

1) Aehnlich verfährt er ibid. IX, 10, 17 ff.; IX, 99 ff. = XI, 175 ff. Vgl. hierzu Kraus, Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer I, S. 659; auch F. Piper, Einl. in die monum. Theol. S. 171.

Plätzen [1]), zumal wenn die Geschichte auf der dazwischen liegenden Insel sich abspielte, wo die dem Heiligen geweihte Kirche thatsächlich stand [2]).

„Die Sache wird sich wohl so verhalten, dass Hippolyt von Sardinien aus bald nach Rom zurückgekehrt sein wird, versöhnt mit der katholischen Kirche, und dort unter Maximin (236—238) den Märtyrertod erlitten hat. In eine noch spätere Zeit mit Hänell, Kimmel, Seinecke, Gieseler den Tod zu verlegen, sind wir durch nichts veranlasst." So lautet der Ausspruch Harnack's in „Zeitschrift für histor. Theologie" 1874, S. 194, der sich indess als widersinnig herausstellt, sobald man die Sache etwas genauer ansieht und überlegt. Denn dass Hippolytus und Pontianus noch unter Alexander Severus († 18. März) im Jahre 235, etwa in Folge fortgesetzter Streitigkeiten mit einander, verbannt worden seien, ist einmal wenig wahrscheinlich [3]). Aber diese Voraussetzung auch zugegeben, so wissen wir doch bestimmt, dass Pontianus und also auch sein Genosse noch am 28. September, ja noch am 30. October 235 auf Sardinien war. Damals aber und nachher war die Verfolgung unter Maximin selbst schon im Gange, und wurde gewiss kein Bischof und Presbyter aus der Verbannung nach Hause entlassen, um dort gleich wieder eingefangen und getödtet zu werden. Vielmehr gerade die Verfolgung des Maximinus, der es nach Euseb KG. VI, 28 ausdrücklich auf die Vorsteher der Gemeinden absah, brachte für beide Häupter der römischen Christengemeinde die Verbannung nach der „tückischen Insel".

Wenn Hippolytus seinen Unglücksgenossen überlebte und heimkehren durfte, so betrat er den Boden Roms erst

1) Verf. hat gelegentlich einen Dauerlauf von O. nach P. ausgeführt.

2) cf. lib. Pontif. Rom. ed. Vign. III, p. 117 im Leben Leo III. *ecclesia quae ponitur in insula Portuensi.* Vgl. Döll. S. 38. 77 ff.

3) Wie es kam, dass der den Christen freundlich gesinnte Kaiser später als Christenverfolger angesehen wurde, ist in meiner Cäcilia a. a O. S. 29 aufgedeckt. Das Papstbuch von 530 sagt daher natürlich: *sunt deputati ab Alexandro in Sardinia insula*, bei Lipsius, Chronol. S. 275.

wieder nach dem Erlöschen jener Verfolgung. War aber im Unglück jene Aussöhnung zu Stande gekommen, in Folge deren der Bischof und sein Rivale resignirten, so ist es einerseits selbstverständlich, dass die römische Kirche und Fabianus an der Spitze es dem betagten Bekenner und Gelehrten gegenüber an Beweisen der Anerkennung nicht fehlen liess. Anderseits erscheint es nur natürlich, dass sich Hippolytus fortan in Rom nicht mehr dauernd wohl fand. Wo man bischöfliche Stellung einnahm, nun als Degradirter wandeln und in anderer Stellung sich in Menschen und Dinge finden, und doch noch Misstrauen sehen und täglich leidigen Erinnerungen begegnen — dem weicht man gern aus, wenn sich irgend eine ehrenvolle Gelegenheit bietet. Unter solchen Verhältnissen geht man auf's Land, auf Reisen. Nun war Ostia nach dem Ausdruck des Minucius Felix eine *civitas amoenissima*, wo die Römer am kühlen Meeresstrande nach den aufreibenden Geschäften ihre Ferien gerne verbrachten und die Erholung suchten, deren auch unser Bekenner bedurfte. Aber lange können wir den so rührigen Mann nicht müssig denken in einer Zeit, wo neue wichtige Fragen auftauchten, zu deren Beilegung wenige Männer solches Interesse und Gelehrsamkeit hatten, wie eben Hippolytus.

Sehen wir denn zu, ob sich noch Spuren eines längeren Lebens und Wirkens von demselben finden. Seinem Namen begegnen wir eine Reihe Jahre später gelegentlich in Alexandria. Unter den Briefen des grossen Dionysius erwähnt Euseb KG. VI, 46 eine ἐπιστολὴ διακονικὴ διὰ Ἱππολύτου an die in Rom gerichtet. Ob Euseb den Ueberbringer jenes Briefs für den von ihm zweimal früher erwähnten Kirchenlehrer Hippolytus gehalten, lässt sich nicht bestimmt sagen und ist auch gleichgültig. Jedenfalls aber ist die Hervorhebung des Ueberbringers im Briefe auffällig und weist auf eine Beziehung des Mannes zu den Römern. Wie Euseb selbst den Brief in die erste Zeit des Dionysius (247—264) setzt, so gehört er nach dem angedeuteten Inhalt durchaus nicht zu denen, die erst in Folge der von Novatian angeregten Fragen seit 251 von

jenem nach Rom gesandt wurden. Der Brief, dessen Bezeichnung Rufinus „*de ministeriis*“, Valesius „*de officio diaconi*“, Closs „von Diakonatsachen“ übersetzt, hat allem Anschein nach „vom Amte und den Pflichten der Diakonen gehandelt“ (Döll. S. 280) und lässt sich daraufhin genau fixiren durch Vergleichung mit einer Notiz, an die dabei noch Niemand gedacht zu haben scheint. Nämlich das schon erwähnte Bischofsverzeichniss der Chronik vom Jahre 354 bemerkt zu Fabianus, der 237 — 20. Januar 250 regierte: *hic regiones [urbis] divisit diaconibus*, und das Papstbuch vom Jahre 530 [1]), welches aus einer ausführlicheren Quelle schöpfte, fügt hinzu *et fecit septem subdiaconibus (sic)*: eine Angabe, die der Brief des nachfolgenden Cornelius (251—253) bei Euseb VI, 43 durchaus bestätigt. In seinen drei letzten Jahren hat Fabianus offenbar die Amtspflichten und Befugnisse der Diakonen neu geordnet, und in dieser Angelegenheit schickte ihm Dionysius 247—249 jenen Brief durch den Hippolytus. Warum nicht eben denselben, der die bekannten Beziehungen zu der römischen Gemeinde und ihrem jetzigen Bischofe hatte und namentlicher Erwähnung werth war? Aber dieser ein Briefträger? Auch der berühmte Clemens von Alexandrien hat die Gelegenheit wahrgenommen, einen Brief des Alexander von Jerusalem an Asclepiades von Antiochien zu überbringen, wie Euseb VI, 11 aus dem Briefe selbst anführt.

Dabei ist beachtenswerth, was Dionysius in einem bald nach dem Tode des Cornelius (vgl. Eus. KG. VII, 4. 5 mit VI, 46) geschriebenen Briefe bezeugt, dass die römische Gemeinde bei jeder Veranlassung (ἑκάστοτε) Unterstützungen nach Syrien und Arabien schickte und auch neulich wieder dorthin geschrieben habe. Wie also, wenn gerade Hippolytus mit der Ueberbringung einer solchen Sendung, mit der Rom seit je noch andere Absichten zu verbinden pflegt, nach seiner lieben alten Heimath Syrien und Arabien beehrt worden wäre? Gab es doch damals in jenen Gegenden dogmatische Fragen, zu deren Erledigung es gelehrter Männer

1) Vgl. dessen Abdruck bei Lipsius, Chronologie, S. 275.

wie jenes bedurfte. Um das Jahr 244 stellte Beryll in Bostra den allgemeines Aufsehen erregenden Satz auf „unser Erlöser und Herr habe vor seiner Menschwerdung nicht als ein selbständiges Wesen existirt, auch habe er keine besondere Gottheit, sondern nur die in ihm wohnende Gottheit des Vaters“ (Eus. KG. VI, 33). Dass Euseb seinen und seines Pamphilus Liebling Origenes unter den nach Arabien berufenen Bestreitern besonders namhaft macht und ihm das Hauptverdienst an der Bekehrung des irrenden Bischofs zuschreibt, versteht sich ja von selbst, zumal wenn man das betreffende Capitel bis zu Ende liest. Aber darin berichtet er zugleich, dass sehr viele Bischöfe darüber mit Beryll Disputationen anstellten, und dass die schriftlichen Verhandlungen desselben und der seinetwegen geschehenen Versammlung noch vorhanden seien, welche zugleich auch die an ihn gerichteten Fragen des Origenes und die in Bostra gehaltenen Disputationen sowie alles das Andere, was damals vorging, enthielten. Das verdient Beachtung.

Schon im Alterthum hat man den Hippolytus für einen arabischen Bischof gehalten. Gelasius von Rom erwähnt des Hippolytus als *episcopi et martyris Arabum metropolis*, d. i. Bostra selbst. Die Veranlassung zu diesem Irrthum sah Döllinger S. 54 wie schon Andere vor ihm (vgl. Gieseler, KG. 1. 1[4] S. 312) in Rufin's Uebersetzung von Euseb's KG. VI, 20, wo es von Beryll heisst: *episcopus fuit hic apud Bostram, Arabiae urbem maximam. Erat nihilo minus et Hippolytus, qui et ipse aliquanta scripta dereliquit, episcopus.* Aus dieser Fassung konnte natürlich herausgelesen werden, Hippolytus sei gleichfalls von Bostra Bischof gewesen, etwa der Nachfolger oder — wie Haenell p. 13 thatsächlich annahm — der Vorgänger Beryll's. Allein damit ist noch nicht Alles erledigt. Nun ist vielmehr die Frage zu erheben: Was veranlasste den Euseb, nicht bloss in der von Hieronymus wiedergegebenen Chronik, sondern auch in KG. VI, 20 als die zu der Zeit blühenden Schriftsteller den Bischof Beryll von Bostra in Arabien und den Hippolytus, „welcher irgend einer andern Gemeinde vorstand“, unmittelbar neben einander zu stellen,

ihnen dann noch den Gajus anfügend[1])? Euseb erklärt die Zusammenstellung der Männer selbst deutlich genug durch die ausdrückliche Bemerkung: deren mit einander gewechselte Briefe seien noch jetzt vorhanden und ihm selbst in der von Bischof Alexander († 251) angelegten Bibliothek zu Aelia zu Gesicht gekommen; und dazu lagen ihm auch jene Synodal-Verhandlungen mit allen Beilagen noch vor. Sollen wir nun nicht hieraus schliessen, der mit Beryll ohnehin in Verbindung stehende Abgesandte Roms sei mit den Unterstützungen für Syrien und Arabien gerade rechtzeitig gekommen, um auch an den Verhandlungen in Arabien theilnehmen zu können? Indessen braucht Hippolytus nicht gerade 244 in Bostra gewesen zu sein[2]). Denn wie Euseb VI, 35. 37 berichtet, traten nur wenige Jahre später, gleich nach dem Antritt des Dionysius in Alexandria, „wiederum Andere in Arabien auf mit einer von der Wahrheit ganz abweichenden Lehre. Sie behaupteten nämlich, die menschliche Seele sterbe in dieser Welt im Augenblick des Vollendens zugleich mit dem Körper und verwese mit demselben, werde aber dereinst zur Zeit der Auferstehung zugleich mit demselben wieder zum Leben kommen“[3]). Auf der grossen Synode, die auch damals wieder versammelt ward, lässt Euseb natürlich wieder den Origenes in der Streitfrage das grosse Wort erfolgreich führen. Da nun aber Hippolytus nach dem auf der alten Statue befindlichen Verzeichniss eine eigene Schrift *περὶ θεοῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως* geschrieben hat, die Hieronymus wohl unter der *de resurrectione* meint[4]), da ferner jene Synode über die Streit-

1) Dass Hippolytus „*capita adversus Gajum*“ geschrieben, Beide also Streitschriften gewechselt haben, ist aus einem Citat des Ebed Jesu bekannt.

2) Dass man von Ostia-Portus leicht den Weg auch nach Bostra fand, zeigt z. B. eine von H. Dessau im Bullet. dell' Instituto 1881 p. 137 veröffentlichte und besprochene Inschrift aus Ostia, wonach Jemand daselbst ausser andern Siegen auch *Actia apud Bostram* gewonnen hatte.

3) Ueber die Streitfrage selbst vgl. Redepenning, Origenes, II, S. 105 ff.

4) Vgl. Haenell, de Hippolyto 1838 p. 54 N. 6: *in codice arabico*

frage genau in derselben Zeit stattgefunden hat, in der Hippolytus bei Dionysius in Alexandrien vorsprach und von hier nach Rom zurückreiste, so ist unser Schluss nach allem Bisherigen hinlänglich begründet. Es war kein Anderer als unser bekannter Kirchenlehrer; der hat die üblichen Unterstützungen Roms nach Arabien zu gelegener Zeit gebracht und an den letzten Synodalverhandlungen daselbst theilgenommen und wahrscheinlich bei dieser Gelegenheit jene *προςομιλίαν de laude Domini Salvatoris* gehalten, *in qua praesente Origene se loqui in ecclesia significat*[1]). Dass sich sein Name in den Acten noch vorfand, mag mit dazu beigetragen haben, ihn später für einen arabischen Bischof zu halten.

Noch müssen wir in diesem Zusammenhang einer Schrift des Hippolytus gedenken, welche von Euseb zwar nicht namhaft gemacht, die aber auf der Statue als *προτρεπτικὸς πρὸς Σεβηρεῖναν* aufgeführt ist. Diese nimmt man gewöhnlich für identisch mit dem von Theodoret erwähnten Briefe desselben *πρὸς βασιλίδα τινά*, der nach dem aufbewahrten Bruchstücke (bei Lagarde p. 90) zu urtheilen über die Auferstehung und damit Zusammenhängendes sich verbreitete. „Severina muss also Mutter, Gemahlin oder Tochter eines Kaisers gewesen sein," sagt Döllinger S. 24, und so meint man allgemein. Leider ist die einzige Kaiserin, die den Namen wirklich trug, die Gattin des Aurelian, wegen der allzu späten Zeit (270—275) ausgeschlossen, kann man darum, wenn eine Kaiserin gemeint sein soll, nur noch an eine

---

ms. laudantur nonnulla ex Hippolyti libro de Antichristo, de statu hominum post mortem, de resurrectione mortuorum, de paradiso et de inferno, cf. Ang. Mai, Script. vet. nov. coll. IV, p. 277. Aus einer genaueren Einsicht, die mir nicht möglich war, liesse sich vielleicht Bestimmteres erheben.

1) *Hieronymus de viris inl.* Mit Recht sagt Gieseler in seiner Abhandlung über H., Stud. und Krit. 1853 S. 775, diese Rede könne er nicht wohl bei der früheren Anwesenheit des Origenes in Rom (vor 217) gehalten haben, obwohl noch Langen, Geschichte der röm. Kirche I. 1881, S. 241 sie dorthin verlegt.

Severa denken. Nach Döllinger ist der Brief wohl an des Elagabalus zweite Gemahlin Julia Aquilia Severa gerichtet, obgleich von ihr und ihrem Verhältniss zu einem christlichen Kirchenlehrer durchaus nichts bekannt ist. Nach unserm Beweis, dass das Leben des Hippolytus nicht schon 235 endigte, sondern sich bis in die Zeit des Kaisers Philippus Arabs verfolgen lässt, kann man jetzt mit mehr Recht eben an dessen Gattin Marcia Otacilia Severa denken, an die schon Lemoyne und Neander gedacht haben, an die nach Euseb's Zeugniss KG. VI, 36 auch Origenes einen Brief geschrieben hat. Jedoch da wir ein Jahr lang die altrömischen Inschriften mit einiger Aufmerksamkeit betrachtet haben, können wir uns nicht so leicht über die in drei Buchstaben bestehende Differenz hinwegsetzen, zumal nicht so leicht wie Döllinger annehmen, als man dem Hippolytus um 230 die Statue mit der Inschrift stiftete, habe der Künstler den Namen einer Kaiserin aus der neuesten Zeit falsch angegeben[1]). Unter jener *βασιλίδα τινὰ* kann man ja auch an eine Angehörige z. B. des edessenischen Königshauses denken, das um die Zeit den christlichen Glauben bekannte und mit Bardesanes, Julius Africanus und anderen Kirchenlehrern in freundschaftlicher Verbindung stand, auch den Namen Severus aufweist, und also wohl auch Ableitungen davon besass. Allein die Severina für eine Königin oder Kaiserin anzusehen, und daraufhin gar ihren Namen zu ändern, beruht überhaupt nur auf der unbewiesenen Voraussetzung, jene verschieden bezeichneten Schriften seien nur eine und dieselbe gewesen, was mit S. Basnage l. c. sehr zu bezweifeln ist.

Die im Bisherigen an's Licht gezogenen Lebenszeichen

---

1) Eine Tochter des Philippus und der Severa könnte wohl Severina geheissen haben, aber es wird auf Münzen und sonst immer nur ein Sohn erwähnt, der 249 erst 12 Jahre alt war. Des Philippus *κηδεστής* Severianus bei Zosimus hist. I, 19 ist in der Uebersetzung des Leuclavius (ed. Cellarius 1729) und ebenso von S. Basnage Annales hist.-polit. II, p. 289 als Schwiegersohn genommen, aber wahrscheinlich vielmehr mit Muratori, Annal. ad 246, u. A. als Schwiegervater jenes Kaisers zu nehmen.

des Hippolytus reichen deutlich bis in die letzte Zeit des Kaisers Philippus, also bis an die Decische Verfolgung, in der derselbe als Märtyrer gestorben sein soll nach der Angabe der Laurentiussage (bei Lagarde p. XIII. sqq.), die bei aller sonstigen Phantasie so ein Datum vorfinden und bewahren konnte, zumal sie ihm zu Folge auch den Sixtus und Laurentius von 258 unter Decius gesetzt hat[1]). Es ist nun aber die Frage, ob nicht eine noch spätere Zeit durch irgend einen Umstand angedeutet wird. Das führt uns zu der bekannten Angabe des Prudentius, Hippolytus sei bis kurz vor seinem Tod auf Seiten des Novatus gewesen und habe die Seinen schliesslich zur Kirche zurückgewiesen. Gerade dieser Angabe gegenüber erklärte Döllinger S. 65: „Der ganze Bericht des Spanischen Poeten in allen seinen Zügen ist nun einmal nicht historisch haltbar," und stellte die Alternative: „Entweder ist dieser Hippolytus Novatianer gewesen, dann kann er nicht das gewesen sein, wozu ihn der Erzähler macht, das Haupt einer eigenen Gemeinde; oder er hat sich wirklich in einer solchen kirchlichen Stellung in Rom befunden, dann war er nicht Novatianer, sondern gehört in eine frühere Zeit, und die durch ihn erregte Spaltung ist eine andere gewesen." Dazu, meinte er, habe Prudentius noch einen besondern Grund gehabt, seinen Martyrer zu einem bekehrten Novatianer zu machen, nämlich um der Novatianischen Secte zu seiner Zeit eine so gewichtige Auctorität und ein so nachahmungswürdiges Beispiel vorzuhalten. Indessen sagt Prudentius v. 17 sqq. selbst ausdrücklich von dieser Angabe, er habe sie auf den alten Monumenten in der Grabkammer gefunden, und dieses hat sich inzwischen durchaus bestätigt. Er las dort und verwerthete eine Inschrift, die Papst Damasus 366—384 dem Hippolytus gesetzt hatte, und die sich neuerdings in marmornen Bruchstücken theilweise, in einer Petersburger Handschrift ganz wiedergefunden hat und also lautet:

---

1) Darnach thut dasselbe um 588 Gregor von Tours, opp. ed. Ruinart p. 23.

Hippolytus fertur pREMERENT CvM IVSSA *tyranni*
*presbyter in scism*A SEMPER MANSISSE NO*vati*
*tempore quo gladiu*S SECVIT PIA VISCERA MA*tris*
*devotus Christo peteret cu*M REGNA PIO*rum*
*quaesisset populus ubinam proce*DERE *posset*
catholicam dixisse fidem sequerentur ut omnes.
Sic noster meruit confessus martyr ut esset.
*haec audita refe*RT DAM*asus, probat omnia Christus*[1]).

Also schon Damasus fand die Ueberlieferung vor, Hippolytus habe erst zum Schisma des Novatus oder Novatianus[2]) gehalten und schliesslich davor gewarnt. Damit erhält dieselbe ein Gewicht, dass sie nicht mehr mit den von Döllinger gegen Prudentius gebrauchten Argumenten sich abthun lässt. Nun kann de Rossi (Bull. 1881 p. 49 f.) erinnern, wie der 384 im 80. Lebensjahre gestorbene Damasus c. 305 in Rom geboren, seine Jugend unter einem Geschlechte verlebte, das der Novatianischen Spaltung noch so nahe, so eingedenk gewesen, dass bei ihnen eine Verwechslung derselben und ihrer Zeit mit der viel frühern unter Callistus nicht leicht denkbar sei. Darauf fussend meint derselbe zunächst ganz mit Recht, wenn das Martyrium und der „Widerruf" des Hippolytus in der Verfolgung unter Gallus (251—253) sich ereignet hätte, so würde dessen in den Briefen des Cyprian und Cornelius Erwähnung geschehen, die ja so ausführlich berichten über die Priester und Bekenner, welche Novatian verführte, und die dann zur Kirche zurückkehrten, und deren keiner solche Auctorität hatte wie der fragliche. Daraus folgert aber de Rossi, die in der Inschrift angedeutete Verfolgung, in der Hippolytus umgekommen, müsse die erst 257 ausgebrochene Valerianische gewesen sein. Dabei will er (p. 52) Jenen für einen der fünf Presbyter halten, die zu Novatus übertraten und das Schisma begünstigten,

1) cf. German. hist. poetar. lat. med. aevi tom. I. (Venantii Fortunati opp.) ed. Leo, Berol. 1880, p. 1 sq. — De Rossi, Bullet. di archeol. crist. 1881 p. 26. Kraus, RE. I, S. 664 f.

2) Bekanntlich werden beide Männer schon bei Euseb und sonst vielfach verwechselt und vermischt, so dass daher manche Missverständnisse und Unklarheiten kommen.

gesteht aber p. 53 selbst ein, dass Damasus ihn nicht unter denselben namhaft gefunden hat. Aber abgesehen davon, dass jene fünf Priester wahrscheinlich in Carthago zu Novatus und nicht in Rom zu Novatian übertraten[1]), also Hippolytus nicht zu ihnen gehört haben kann, wäre das fernere Schweigen über ihn in dem Briefwechsel zwischen Cyprianus und Cornelius und dem römischen Presbyterium unbegreiflich, wenn ein so hervorragender Gelehrter und Presbyter noch von sich zu reden gemacht hätte. Dass er auch nicht mehr im Presbyterium sass, beweist das Fehlen seines Namens und die Rolle Anderer. So stehen also auf der einen Seite Nachrichten, die den Hippolytus noch in die Zeit des Novatianischen Schisma's hineinragen lassen, auf der andern Seite aber Dinge, welche das Gegentheil zu beweisen scheinen.

Diese Schwierigkeiten werden ihre Lösung finden, diese Widersprüche sich in schönste Harmonie auflösen durch den Nachweis, dass Hippolytus am 29. oder 30. Januar 251 den Martyrertod gestorben ist, und zwar bei Portus-Ostia.

In dem sogenannten Martyrologium Hieronymianum sowie in dem kleinen Römischen[2]) steht zum

30. Januar *Antiochiae passio Hippolyti martyris.*

Wie kommt der Heilige zu diesem Tage? Wie nach Antiochien? Aehnlich wie bei der Erklärung Bostra's benutzt Döllinger S. 51 f. als Dietrich zum Oeffnen dieses Schlosses die Angabe der Chronik des Hieronymus zum Jahre 230: *Geminus presbyter Antiochenus et Hippolytus et Beryllus episcopus Arabiae Bostrenus clari scriptores habentur.* „Es lag sehr nahe, den ohnehin nicht weiter bekannten Geminus für sich stehen zu lassen und das *presbyter An-*

1) Vgl. die präcise Zusammenfassung der Geschichte bei Lipsius, Chronologie S. 200 ff.

2) „Ado fügt dazu den Novatianismus und die Bekehrung des Priesters, die er aus Damasus-Prudentius oder vielmehr aus einer daraus abgeleiteten Quelle entnimmt, überträgt also nach Antiochien, was doch in Rom geschehen sein soll. Usuard, Notker und die Späteren haben es nachgeschrieben."

tiochenus dem Hippolytus zuzueignen, besonders wenn noch in der Handschrift das *et* ausgefallen war; den Geminus hat daher keins der Martyrologien aufgenommen" (S. 53 f.). Warum haben sie denn den Geminus nicht gleich mit aufgenommen, wenn sie den Hippolytus nur hier so holten, und es ihnen nur darum ging, Martyrer zum 30. Januar für Antiochien aufzuführen? Ganz so willkürlich verlief die Sache doch nicht, muss man sich gleich sagen. Der wirkliche Sachverhalt aber springt sofort in die Augen, wenn man mit jener Lesart andere vergleicht, die Döllinger selbst anführt, aber erst dreissig Seiten später in einer Anmerkung wie versteckt (S. 82 Note): Nämlich andere Handschriften desselben Martyrologiums geben zum

29. Januar: *in Tuscia Constantini. Epoliti episcopi de antiquis* [1])

eine auch zum 29. Januar: *in Africa Victoris, Honorati et alibi Hippolyti episcopi de antiquis.* Dazu berichtet Döllinger S. 94 ferner selbst: „Das gewöhnliche griechische Menologium gedenkt seiner am 30. Januar als Papa von Rom, das Basilianische setzt sein Gedächtniss auf den 29. Januar und nennt ihn bloss Papa [2])."

Offenbar gehen die Angaben aller dieser Martyrologien, der lateinischen wie der griechischen, in Betreff des Hippolytus zurück auf zwei Quellen, die ursprünglich nur durch die bei römischen Ziffern so häufigen, z. B. auch bei Angabe des Todestages des Pontianus im Papstbuch von 530 wiederkehrenden, Varianten III. und IIII. Kl. sich unterschieden, also im Grunde übereinstimmten und zum 29. oder 30. Januar einfach *(Passio) Hippolyti* gaben.

Dieses nackte Datum wurde dann von verschiedenen Späteren auf Grund von sonstigen Kenntnissen, Schlüssen und Vermuthungen verschieden ergänzt. Der Lateiner, welcher die Feier des Hippolytus in Rom am 13. August

1) In dem Text, den Dachery und nach ihm Vallarsi geliefert, heisst es: *in Tursia Constanti, Hippolyti episcopi de antiquis.* Der Ausdruck bezeichnet ihn als einen der Alten = Väter und Kirchenlehrer. Vgl. Döllinger S. 82.

2) cf. Assemanni Kal. eccl. univers. tom. VI, p. 109.

wusste und denselben der Laurentiussage gemäss wohl schon als Polizeibeamten ansah, hielt dann den zum 30. Januar gesetzten Mann des Namens für einen Andern. Vielleicht veranlasste jene Notiz des Hieronymus, denselben nunmehr nach Antiochien zu setzen, vielleicht aber führte noch eine davon unabhängige Erinnerung an die alte Heimat die Feder (vgl. S. 618 ff.). Jedenfalls ist diese Erweiterung ganz analog z. B. der andern, dass der in den Depositionen der Chronik vom Jahre 354 stehenden Angabe zum 22. Februar: *Natale Petri de cathedra* im hieronym. Martyrologium *qua sedit apud Antiochiam* als Erklärung zugefügt ist[1]). Die Griechen hingegen bezeichneten ihn auf Grund der ihnen bekannten Philosophumena auch im Martyrologium als Bischof von Rom, gerade so wie sie das auch in der sonstigen Literatur thaten. Daneben begnügten sich Andere mit der aus Euseb und Hieronymus sich darbietenden Ergänzung *episcopi de antiquis*.

Damit widerlegt sich auch die Meinung, jenes Datum stamme nur aus den noch kurz zu besprechenden Acten der h. Chryse, und weil deren Gedächtniss in dem Menologium des Kaisers Basilius auf den 29., in den grossen Menäen auf den 30. Januar gesetzt ist, desshalb werde auch der Gedächtnisstag Hippolyt's in den griechischen Kalendarien auf den 29. oder 30. Januar gesetzt. Döllinger S. 99 f. konnte nur so meinen, weil er bei den Lateinern noch nicht an die Griechen gedacht, bei diesen aber jene schon vergessen hatte. Diese Acten (bei Lagarde p. V—XIII) nennen den Hippolytus ebenfalls Presbyter, geben ihm einmal den Beinamen Nonus und bringen ihn in Ostia mit einer Anzahl anderer Martyrer in Verbindung und lassen ihn schliess-

---

1) Vgl. meine Untersuchung über „das Alter der Gräber und Kirchen des Paulus und Petrus in Rom“, Zeitschr. f. KG. VII, S. 8. — Ueber Alter und Quellen des Martyrol. Hieron. vgl. de Rossi, Roma Sotterranea I, der den einen der ursprünglichen Compilatoren desselben zu Zeiten des Papstes Miltiades um 311—314, den andern unter Bonifacius I. zwischen 418—422 ansetzt. Vgl. in Kürze auch Kraus, Roma Sott.² S. 19 .

lich bei Portus in die Tiefe werfen. Nun steht zwar schon in den Depositionen von 354:

non. Sep. Aconti, in Porto, et Nonni, et Herculani et Taurini.

Aber mit Unrecht behauptet Döllinger S. 49, „dass der Nonnus allein die Veranlassung gegeben hat, den Kirchenlehrer Hippolytus mit dem römischen Portus in Verbindung zu bringen“ und ihn schliesslich zum Bischof davon zu machen (S. 99). Jene Acten setzen vielmehr die von Prudentius bezeugte Ueberlieferung, dass Hippolytus bei Ostia-Portus gestorben, einfach voraus und spinnen sie nur weiter[1]). Hätte erst der allerdings sammt Herculianus und Taurinus dorther genommene Nonus die Veranlassung gegeben, so wäre zu erwarten, dass der also zubenannte Hippolytus auch zu den damit gegebenem Non. Sept. gesetzt worden sei. Aber die Acten setzen ihn vielmehr (p. XII) *πρὸ δεκαμιᾶς Καλ. Σεπτεμβρίων*. Wie kommen sie zu diesem Datum, dem 22. August für den Presbyter Hippolytus? Dass sie dafür nicht den 13. August beanspruchten und wählten, war natürlich, weil der Tag dem in Rom bereits als bekehrter Polizeibeamte geltenden Hippolytus gehörte und verbleiben musste, der in Portus gestorbene Presbyter aber nun ein anderer sein sollte, dessen Reliquien man auch später da zeigte. Und der 30. Januar war für Hippolytus in Antiochien belegt. Nun wurde wohl, noch ehe dem Heiligen zwischen Ostia und Portus die Kirche erbaut war, daselbst die Octave zum 13. August gefeiert. Die Depositionen von 354 aber boten

XI. Kal. Septemb. Timothei Ostense,

1) Aus welchem Grunde dabei Hippolytus mit Nonnus identificirt worden, ist freilich eine andere Frage, die sich auf das vorliegende Material hin nicht mit Sicherheit beantworten lässt. Erst nachdem Hippolytus den an Portus haftenden Beinamen erhalten hatte, war es möglich, ihn zu verwechseln mit dem in der Legende der antiochenischen Pelagia (ed. Usener 1879) vorkommenden Nonnus, welcher von 450 an eigentlich Bischof von Edessa war und gelegentlich auf einer Synode in Antiochia erschien. Aber dass dieser mit jenem verwechselt und gleichfalls nach Portus gebracht werden konnte, hat doch wiederum zur Voraussetzung die Kunde oder Annahme, dass Hippolytus selbst aus dem Orient nach Italien gekommen.

bewiesen also, dass an diesem Tage dort Märtyrer gefeiert wurden, und deshalb wurde auch Hippolytus zu diesem Tage und keinem andern gesetzt[1]. Ganz nach derselben auch sonst, z. B. in den Sebastiansacten[2], beliebten Methode lassen die Acten den Bischof Cyriacus und Presbyter Maximus πρὸ ἓξ εἰδῶν Αὐγούστων in einem Athem πλησίον τῆς Ὀστησίας πόλεως und (Glosse? vgl. Döll. S. 50) ἐν τῇ ὁδῷ τῆς Ὀστησίας begraben. Dasselbe Verzeichniss giebt nämlich zu *VI. idus Aug. Ostense VII ballistaria Cyriaci, Largi etc.*, womit sich auch die Vermischung von Ostia und via Ostiensis erklärt. Hippolytus aber begräbt (zwei Tage nach dem eigenen Tod?) die Chryse τῇ πρὸ ἐννέα Καλανδῶν Σεπτεμβρίων (p. XI), und schliesslich begräbt sie Kordius zum zweiten Male auf einen Tag zusammen mit Sabinianus, πρὸ πέντε Καλανδῶν Φεβρουαρίων, also am 28. Januar. Bei diesem Repertoire verlegen die Acten ihre Martyrien in die Zeit des Kaisers Claudius, worunter sie doch kaum den Vorgänger des Nero dachten. „In jeder Zeile des Dokuments verräth sich die rohe Hand eines Griechen [oder nur Griechisch schreibenden Römers der Zeit des griech. Exarchats], der diese Geschichte erfunden hat, wie so viele seit dem 6. Jahrhundert erfunden wurden, die alle nach derselben Schablone zugerichtet sind,“ so schreibt Döllinger S. 43 ganz richtig. Aber wie konnte er nur behaupten, dass diese Acten allein die erste Veranlassung gegeben, den Hippolytus mit dem römischen Portus in Verbindung zu bringen? Vielmehr setzen dieselben voraus und verwertheten nur die viel ältere Ueberlieferung vom Tode desselben in Portus-Ostia, die schon Prudentius um 400 vorfand und wiedergiebt, mit dem Bemerken, dass der Heilige von dort nach Rom übergeführt und eben an der tiburtinischen Strasse beigesetzt worden sei. Diese Angabe

1) Sollte dabei der Autor Rücksicht darauf genommen haben, dass Timotheus, der 306 starb, von Antiochia nach Rom reiste? Doch verräth er mit Nichts, dass sein Hippolytus ebenfalls von Antiochia stammte.

2) S. den Nachweis in meiner Geschichte der ss. IV coronati, Zeitschr. für KG. V, S. 484 f. Note.

aber ist derart, dass sie auf keinen andern Grund als den geschichtlicher Thatsache und ächter Ueberlieferung hinweist und dafür hingenommen werden muss. In oder bei jenem anmuthigen Städtchen, wo die Römer mit Vorliebe vom Geräusch der Stadt und ihren Geschäften sich erholten, wo bald nach Ausbruch der decischen Verfolgung viele, an einem Tage 65 Flüchtlinge aus Afrika landeten, um sich nach Rom zu retten[1]), da weilte der dem römischen Presbyterium nicht mehr angehörige, schier achtzigjährige Hippolytus, wohl nicht, um den fremden Glaubensgenossen Anweisung zu geben, sondern um sein Leben in Ruhe zu beschliessen. Dort ereilte ihn der Tod am 29. oder 30. Januar. Dass er ein Opfer der Verfolgung geworden, ist zwar bei der Beschaffenheit der Sage nicht durchaus zweifellos, aber doch schon deshalb wahrscheinlich, weil die Verbannung des Bekenners nach Sardinien und seine Persönlichkeit die ihm bald gewordene Verehrung nicht genügend erklärt. Später, nach dem Erlöschen der Verfolgung, wurde sein Leichnam, gerade so wie der des Pontianus, Cornelius u. A., nach Rom heimgeholt und an demselben 13. August beigesetzt, an dem man seinen Leidensgenossen und schliesslichen Freund in der Papstcrypta beigesetzt hatte.

Da der Bischof Fabianus in Rom schon am 20. Januar 250 von der Verfolgung ereilt wurde, so würde der 29./30. Januar desselben Jahres für den Tod des Hippolytus in Portus gut passen. W a s i n d e s s e n b e w e g t, d e n 2 9./3 0. J a n u a r d e s J a h r e s 2 5 1 z u b e v o r z u g e n, i s t d i e b e r e i t s e r w ä h n t e m e r k w ü r d i g e A n g a b e ü b e r e i n e B e z i e h u n g H i p p o l y t's z u m n o v a t i a n i s c h e n S c h i s m a, d i e s i c h d a n n e i n f a c h u n d ü b e r r a s c h e n d e r k l ä r t. Jene Kirchenspaltung in Rom datirt freilich erst seit der Wahl des Bischofs Cornelius im Anfang März 251, wo sie sich an der Frage um die Aufnahme der Lapsi entwickelte. Aber der in Karthago von Novatus und seinen Genossen, die dort in Uebereinstimmung mit

---

1) Vgl. den Brief des Celerinus, unter denen Cyprian's ep. 21 (ed. Fell. p. 202).

den Bekennern und Märtyrern die mildere Ansicht vertraten, angeregte Streit hatte schon früher begonnen und auch an die Presbyter und Gelehrten in Rom die Frage herangebracht, ob sie dem Novatus und seinen Presbytern zustimmen sollten, oder dem strengeren, aber selbst wie ein Miethling vor dem Wolfe in der Verfolgung geflohenen[1]) Cyprian. Von dem Presbyter Moses, der gleichfalls im Januar 250 ergriffen worden und nach elf Monaten auch im Januar 251 im Gefängniss starb und bis an seinen Tod als Candidat des vacanten römischen Bischofsstuhls angesehen wurde, berichtet Cornelius im Briefe an Fabius zu Antiochia bei Euseb, KG. VI, 43, er habe noch bei Lebzeiten, „wie er des Menschen Frechheit und Wahnsinn sah", alle Gemeinschaft mit ihm (Novatus, nicht Novatianus) und seinen fünf Presbytern abgebrochen. „Wahrscheinlich war also Novatus noch vor dem Tode des Moses nach Rom gereist, um die dortigen Confessoren ebenso wie die karthagischen für seine Sache zu gewinnen, also wohl schon, wie auch Pearson in den *annal. Cyprian.* annimmt, im Januar 251," schliesst Lipsius, Chronol. S. 202 gewiss richtig. Da nun die Sache durch die Ankunft des Novatus in Rom eine neue Wendung nahm, seine Person und Absichten vielleicht auch dadurch in anderm Lichte erschienen, so ist es nur natürlich, dass die Freunde des alten Hippolytus in Rom diesen um seine Stellung zur Frage und um Rath befragten. Und ebenso ist es fast selbstverständlich, dass Jener, der einst in Callistus die Laxheit gehasst und bekämpft hatte, sich nun ebenso gegen Novatus stellte und äusserte, wie Moses im Gefängniss, und — wenige Tage nachher war der 29./30. Januar 251. Dazu sei nur beiläufig erinnert, dass auch die damasische Inschrift und Prudentius nur von Novatus redet. Da sich doch noch die dunkle Erinnerung erhielt, dass Hippolytus einst selbst das Haupt einer Spaltung war, und

---

1) *Nolumus ergo, fratres dilectisimi, vos mercenarios inveniri, sed bonos pastores*, schreibt der römische Klerus daraufhin nach Carthago. l. c. ep. 8.

der abgewiesene laxe Novatus bald dem grade strengen Novatianus sich anschloss, und darnach beider Namen gleichbedeutend wurden, so musste dann Hippolytus seine Rolle im novatianischen Schisma gespielt und schliesslich davor gewarnt haben. So ergab sich die von Damasus mit einigem Vorbehalt referirte Ueberlieferung, deren verschiedene Bestandtheile bei Prudentius noch deutlich auseinander treten.

Nur einzelne Züge seien noch etwas beleuchtet. Prudentius nennt den Heiligen v. 109 *senex* und spricht v. 138 von seiner *reverenda canities;* er bezeichnet ihn als Presbyter, aber das Volk lässt er v. 80 über ihn rufen, *ipsum Christicolis esse caput populis.* Hier schimmert noch die Erinnerung durch, dass derselbe bischöfliche Auctorität besessen hatte. Dieselbe erscheint ihm noch zuerkannt auf einer von Bosio an der via Tiburtina im Kalke entdeckten Inschrift *REFRIGERI TIBI DOMNVS IPOLITVS SID*[1]): eine Bezeichnung, die nur noch einmal auf einer von de Rossi gefundenen Inschrift der der Zeit 362—367 angehörigen sog. *Regio Liberiana in S. Callisto* wiederkehrt, wonach sich einer ein *Arcosolium in Callisti ad DOMNVM GAIVM* d. h. nahe dem Bischof Gajus erworben hatte[2]), wie denn später der Stellvertreter des Bischofs Vicedomnus[3]) heisst. So ist zu schliessen, dass die Erinnerung an die ehemalige Stellung des Hippolytus noch bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts nicht ganz aus Rom geschwunden war.

Wie stellt sich nun hierzu Hieronymus, der doch in derselben Zeit schrieb und in Rom bekannt genug war? Er nennt den Kirchenlehrer Hippolytus *de vir. inl. c. 61* „Bischof" und bemerkt dazu, er habe seinen Wohnsitz nicht finden können, was zwar nur eine umschreibende Wieder-

1) Bosio, Roma Sotterranea, 1632, p. 420. Vgl. Kraus, RS.[2] S. 542.

2) de Rossi, RS. III. Kraus, RS. S. 162.

3) Ein Presbyter und Vicedomnus Namens Ampliatus wurde von Papst Vigilius c. 555 zur Bewachung der lateranischen Kirche und Beaufsichtigung des Klerus in Rom zurückgelassen. cf. Lib. Pontif. ed. Vignoli, t. I, p. 218.

gabe der Bemerkung Euseb's, aber doch beachtenswerth ist. In der mit jener Schrift ziemlich gleichzeitigen *Praefat. in Matthaeum* nennt er denselben einfach „Martyr". Wusste er denn nicht, dass Hippolytus in Rom beigesetzt war und am 13. August dort gefeiert wurde? Das hat er wahrscheinlich allerdings gewusst; aber er kannte auch das Verzeichniss der römischen Bischöfe so gut, dass er schliessen musste, jener war nicht Bischof von Rom, dass ihm Angesichts des Grabes daselbst die Frage nach seinem wirklichen Sitz nur interessanter und schwieriger sich darstellte [1]). Aus dem Grabe in der Welthauptstadt konnte er um so weniger schliessen, als dort manche fremde Bischöfe gelegentlich weilten, vom Tode übereilt und beigesetzt wurden, wie dort aufgefundene Inschriften, so auch eine nahe bei Hippolyt's Grab zum Vorschein gekommene auf einen sonst unbekannten Bischof Leo [2]), bestätigen.

Bald nach der eben besprochenen Zeit beginnt sich ein dunkler Nebel um die Person und Geschichte unseres Heiligen zu legen, und die geschäftige Legendenbildung heftet sich an den gefeierten Namen. Um alles etwa Entgegenstehende unbekümmert, lässt sie ihn als Polizeibeamten in Verbindung kommen mit dem in der Nähe bestatteten Laurentius, dem Diakon des Sixtus, und als solchen dann

1) Damit erledigt sich auch das Bedenken gegen die Echtheit des Scholions aus Apollinaris von Laodicea † 390 (bei Ang. Mai., script. vet. nov., collect. Romae 1825, I, p. 173, II, p. 33) zu Dan. 2, 31, welches O. Bardenhewer, Des h. Hippolytus Commentar zum Buche Daniel, 1877, S. 11, darauf gründet, dass doch Hieronymus in seinem Comm. in Dan. Prol. der Schrift desselben gedenkt, und also es auch hätte wissen müssen, wenn Jener schon den H. als Bischof von Rom bezeichnet hätte, nun aber de vir. inl. c. 61 sich so ganz anders ausdrückt. Ueberdies hat Hieron. die letzte Schrift schon 392, den Commentar zu Daniel aber erst 407 geschrieben. Vgl. Zöckler, Hieron. S. 191. 293.

2) cf. de Rossi, Bullet. II, p. 54 f, Kraus RS. S. 543. — Merkwürdiger Weise wissen schon die Magdeb. Centur. IV, c. 10 p. 747 auf Grund der Chronik des Conrad von Halberstadt (1353) von einem Bischof Leo, der 365 dem Felix II. in der Opposition gegen Liberius gefolgt sein soll. cf. Sandini, vit. Pontif. zu Felix.

von Pferden zerrissen und am 13. August in der Crypta beigesetzt und verehrt werden. Wer konnte darauf noch den alten Presbyter und Kirchenlehrer eben dort suchen? Sixtus, Laurentius, Hippolytus gehören seit c. 430 unzertrennlich zusammen[1], das besagt genug und gab fortan den Ausschlag. Schon der Bischof Gelasius von Rom ist 492—496 so weit in Unkenntniss, dass er von der *memoria haeresium Hippolyti episcopi et martyris Arabum metropolis* spricht. Sah denn Gelasius, sahen denn die Legendendichter nicht mehr in der Crypta jene grosse Inschrift des Damasus, noch nicht die Statue des Kirchenlehrers mit dem Verzeichniss seiner vielen Schriften, die alle deutlich genug etwas Anderes besagten? Jene Inschrift war natürlich noch vorhanden, aber die Legende kümmerte sich darum nicht und ging ihre eigenen Wege.

Das Grabgemach wurde wie so manches andere von Papst Vigilius 540—555 nach der in der Gothenzeit eingetretenen Verwüstung und Vernachlässigung wieder hergestellt und geschmückt. Aber dass dem Hippolytus erst so spät, wie z. B. Haenell l. c. p. 3 f. und Gieseler, St. u. Kr. 1853, S. 783 ff. meinten, jene Statue mit dem Verzeichniss gesetzt worden, ist unglaublich schon darum, weil man damals gar nicht an den alten Kirchenlehrer dachte, seine Schriften so wenig kannte als einen Anspruch auf den Besitz seiner Reliquien. Ist es nur natürlich, dass die spätere Legende die Statue so völlig ignorirte als die grosse Inschrift, so ist es etwas auffallend, dass Prudentius bei seiner ausführlichen Beschreibung der Grabkammer der Inschrift und ihres Inhalts ausdrücklich gedenkt, aber der doch den heiligen Presbyter so hoch ehrenden Statue nicht zu gedenken scheint. Ob sie vielleicht an einem andern Ort, etwa in der nahen Basilica des Laurentius, über der

1) Ausser anderen Bauten, die von Sixtus III. 432—440 in Rom geweiht wurden, giebt das Martyrol. Hieronym. zum 2. November: *dedicatio basilicae ss. Syxti, Ippolyti, Laurentii (= s. Lorenzo fuori).* cf. de Rossi, RS. II, p. 36, meine Cäcilia S. 58. — Vgl. auch Döllinger S. 31 f. 37 f.

Erde stand? Doch scheint mir Prudentius die Statue thatsächlich anzudeuten in v. 192:

Oscula perspicuo figunt impressa metallo.

Zwar Kraus RS. S. 108 lässt bei der gelegentlichen Uebersetzung der Stelle die Küsse „glänzendem Silber" aufdrücken, aber Cellarius zur St. schon *marmori sepulcrali*, indem er auf *urnas lambere* im Hymnus auf Romanus v. 385 hinweist. Man muss aber auch daran denken, wie noch jetzt die Statue des h. Petrus im Vatikan von der Menge geküsst wird, wie im Mittelalter noch andere Statuen eben so ausgezeichnet wurden, und die Menge jene Art der Verehrung gewöhnlich an Etwas heftet, das die Gestalt eines Menschen hat. Da nicht bloss die Marmorbrüche *Metalla* heissen, sondern auch marmorne Statuen nachweislich so genannt werden[1]), so darf man an unsere Statue selbst denken, an deren Knieen man nach Hase's Zeugniss (KG. I, 1885, S. 338) die fast selbstverständlichen Spuren von Küssen bemerkt, „nach einer sicheren Erfahrung ihrer Wirkung auf den Marmor, die also Gegenstand religiöser Verehrung gewesen ist" [2]). Jedenfalls zwingen die von Döllinger S. 26f. und von de Rossi l. c. angeführten Gründe zu der Annahme, dass dies Monument noch im 3. Jahrhundert dem Hippolytus gestiftet wurde, als der darauf verzeichnete, von 222—233 laufende Osterkanon noch nicht als fehlerhaft erkannt und

---

1) Die Passio der IV coronati beginnt: *Diocletianus Aug. perrexit Pannonias ad metalla diversa sua praesentia de montibus abscidenda.*

2) Die jetzt in der Vatican. Galleria delle Statue No. 271 und 390 befindlichen sitzenden Statuen des Poseidippus und Menander aus pentelischem Marmor standen bis auf Sixtus V. in einer Kirche, und um dort ihre Füsse vor der selbst der broncenen Statue des Petrus auf die Dauer verhängnissvollen Wirkung zu bewahren, hatte man ihnen metallene Schuhe angezogen, wie noch vorhandene Nägel beweisen. Man verehrte sie, obgleich die Namen der Komödiendichter darunter standen und höchstens der Letztere insofern einen Anspruch darauf hatte, als einer seiner Verse von Paulus 1. Cor. 15. 33 angeführt ist. — Die jetzt das Capitol schmückende grosse Reiterstatue des Marc Aurel hielt man für Constantinus, obgleich der Name des Marc Aurel mit seinen Ehren darunter stand.

veraltet war. Ob ihm dasselbe noch bei seinen Lebzeiten oder bald nach seinem Tode gesetzt wurde, lässt sich nicht entscheiden. Es ist ein ausserordentliches Denkmal der Anerkennung und des Dankes, wie es schwerlich je einem andern Kirchenlehrer zu Theil wurde. War die darauf verzeichnete Severina auch keine Kaiserin oder Königin, so ist doch vielleicht sie es gewesen, welche auf diese königliche Art dem Hippolytus ihren Dank entrichtete für seine Trostschrift.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.